UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

# R. P. Georgii de Rhodes Avenionensis S. J. disputationum theologiae scholasticae tomus ...

**Rhodes, Georges de**

**Lugduni, 1661**

urn:nbn:de:hbz:466:1-81987

Visual Library

Th. 875a.

C VIII
d.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

R. P. GEORGII

# DE RHODES

E SOCIETATE IESV,

# THEOLOGIA SCOLASTICA

TOMIS DVOBVS DIGESTA,

*DVODECIM*

Tractatibus Disputata.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

R. P. GEORGII

# DE RHODES AVENIONENSIS,

## È SOCIETATE IESV,

Disputationum Theologiæ Scholasticæ

Coll. S. J. Paderb. 1664.

## TOMVS PRIOR,

IN QVO

## DEVS, ANGELVS, HOMO,

SEX TRACTATIBVS EXPLICANTVR

AD PRIMAM, ET VTRAMQVE SECVNDAM PARTEM

Summæ Theologicæ Sancti Thomæ.




LVGDVNI,

Sumpt. CLAVDII PROST, in via Mercatoria, sub signo Veritatis.

M. DC. LXI.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

# MARIÆ DEIPARÆ SS. TRINITATIS SPONSÆ, AC FILIÆ, PATRONÆ suæ amantissimæ, AVCTORIS VOTVM.

PRIMIS *semper in Votis habui hoc Votum; imò fuit hoc vnicum in vita Votum, ô meæ Vitæ Mater, & Voti meta,* MARIA, *rerum Parentis omnium Beata Parens, & Sponsa Virgo. Votorum, inquam, summa fuit, tibi me meaque deuouere omnia; ac, si quidem accenso meo in te studio, studiisque faueres meis, transmittere ad posteros consignatum literis, deuotionis huiusce meæ monumentum. Fauisti, quæ tua in clientes tuos benignitas est, dedisti vires, addidisti animum, manum rexisti, animasti calamum, operi denique coronidem imposuisti. Quid superest, nisi vt Voti reus, tuo vicissim nomine coronem has Elucubrationes sa-*

*cras, deductas tuo beneficio singulari ad umbilicum ; iisque Votum hoc appendam, inscribamque, vitæ meæ tuo mancipatæ cultui sempiternum indicem. Nimirum, quicunque diuinæ studiosus sapientiæ, Volumen hoc euoluet Lector, legat in eius fronte velim, si quid literis dignum* De Deo *scripserim, ipsius Dei Genitrici dignissimæ ; Si quid* De Angelis, *Beatarum Mentium Reginæ præpotenti ; Si quid* De Homine, *humanissimæ Hominum Matri* MARIÆ VIRGINI, *id totum me acceptum referre, atque in perpetuum consecrare.*

ILLVSTRISSIMO

ILLVSTRISSIMO,
ET REVERENDISSIMO DOMINO

# D. CAMILLO DE NEVFVILLE,

COMITI ET ARCHIEPISCOPO
LVGDVNENSI, GALLIARVM PRIMATI,
& apud Lugdunenſes, Foreſienſes, & Bellijocenſes Proregi.

AVDACIAM facit mihi Facilitas tua, ARCHIEPISCOPE ILLVSTRISSIME, neque vitio dare potes, quòd Te importunus adeam, quin eâdem operâ, tuarum Virtutum amabiliſſimam crimineris. Humanitatem loquor illam, quæ tibi omnis ætatis & conditionis deuincit homines, quę in Te tantò rarior, quò magis publica; eò ſublimior exiſtit, quò te benigniùs demittis ad infimum quemque. Non eorum videlicet æmularis naturam Magnatum, qui quo in viciniorem cœlo locum euehuntur, hòc magis ſubducunt ſeſe populorum oculis; id fermè commune cum ſyderibus habentes, quòd non niſi eminùs ſe patiantur aſpici; & quamuis in ſe magni, plurimúmq; ſplendoris habeant, ob

distantiam tamen vix cadunt sub oculos, nihilque admodum sibi subiectis, aut minimùm certè malignæ lucis impertiuntur. Tu, quantò proprior nobis, tanto videris Maior & es; quanto familiariùs nobiscum agis, tantò magnificentiùs gloriæ iubar, benignioresque influxus beneuolentiæ circunfundis. Neque vero propterea perstringis oculos fulgore nimio dignitatis amplissimæ, dum sic Te cominùs videri sustines: Illustriores quippe radios, à tuis promicantes Infulis, castigatos modestiæ velo, sic attemperas, vt totus cuilibet Te intuenti pateas, Te adeunti facias sine fastidio copiam tui. Ab illorum, inquam, morosorum Procerum moribus abhorres, qui quò celsiori sedent in gradu, hòc cæteros despiciũt arrogantiùs, nihilque reputant, quæ positas infra se vident. At Tu, his sublimior omnibus & melior, qui amore incitatus publicæ rei, ingenitaque ad benefaciendum propensione, ad nos descendis, vt nostra è propinquo cernas; mala, vt depellas, bona, vt augeas; non Antistes solum noster, sed Ara; non Præsul modò, sed præsidium; euectus quidem supra nos, capitibusque impositus nostris; at vt tegas, non opprimas; vt nostra sis Corona, non pondus. Dicam iterùm, quod nemo audiat, quin te miretur & amet: Tu, supremus Ecclesiæ Gallicanæ Primas, Tu nobilissimæ Metropolis ornamentum, clarissimique Cleri caput, & cæterorum Princeps Iudexque Præsulum, Tu Lugduni Rector, hoc est, Cordis Galliæ Anima, & Leo-

nis Gallici

nis Gallici Cor; Tu, non vnius Administrator proRege Prouinciæ, & Mareſcalli maximi ac Paris Franciæ Frater,par,ætateque duntaxat minor; Sic Te ad ſubditorum quemque deijcis, ſic, beneuolus occuris omnium votis, ſic Te nobis præſtat amor vbique ſimilem, nullâ vt re diſcrepare ab hominum vulgo videaris, quàm meritis; adeò auctoritatem coërces illam tuam,qua potes omnia; adeò huic etiam ſummo, quo præes,Imperio, vt ſic loquar, imperas; & minimo ſono,altiſſimorum inſtar fluuiorum, tuæ in nos liberalitatis aquas euoluis, & latè patentem munificentiam cogis in anguſtum, & ſi tibi liceret, etiam in occultum. Sed nimirum, quis occultet, quod in publicum ſpargitur; Fruſtra tegas, quod vniuerſa vidit Gallia, quod Lugdunum ſenſit, quod mirata Europa eſt,quod Hiſtoria conſecrabit futuris ætatibus; videlicet,quo tempore nutabat Regnũ, cùm graſſaretur ciuile bellum in ipſis Galliæ prę-cordijs, eiuſque membra ferè omnia, inteſtinę diſcordię virus iam concepiſſent, illud, Lugdunenſem vrbem Regni Cor reſpuiſſe fortiter,manſiſſe in Fide, ſtetiſſe in officio, & oppletam licet fumo circum tumultuãtium Prouinciarum, Regem tamen agnouiſſe ſuum, Regio ſemper adhę-ſiſſe lateri; at Duce Te, at tua præeunte Sapientia, & Auctoritate monſtrante viam. Itaque, ſi nunc ſedatâ belli tempeſtate tam diuturni, lætiſſimæ pacis ſerenitate fruimur; ſi ſpoliis onuſta, grauidaque victoriis Gallia hodie triumphat: ſi

remaneant

remeant Aurei Seculi pretiosa tempora, aureique fluere incipiunt anni ; tanti beneficij non exigua pars ad te pertinet, Præsul ac Pro-rex sapientissime, Tibi debetur laus non leuis, & gratiam mereris non vulgarem.

At, quò me tuarum abripuit Laudum admiratio? vnam dum suspicio Humanitatem tuam, quàm multa, quàm singularia merita recensui? Nempè, connexæ copulatæque inter se virtutes sunt, continuata veluti serie annulorum: Vnam si assumas, non possunt reliquæ non sequi. Hæc ergo illa est, quod initio dicebam, incredibilis Facilitas tua, quæ mihi ad Te patefecit aditum, has vt dedicare Amplitudini Tuæ lucubratiunculas audeam ; æstimas enim dantis studium magis, quam dati meritum: de Forma loquor, quam huic operi induxi, non de Materia, qua nihil maius & augustius offerre tibi quisquam potest, addo & conuentius tibi. Nihil enim hîc nisi diuinum, nisi venerabile, nisi sacrum. *De Deo* siquidem, hoc primo Volumine differitur, cuius tu sustines personam *De Angelis*, quorum munus geris & nomen; Præsules quippe sacros, Theologorum Dux Ioannes, appellat Angelos: *De Homine*, cuius curam Tibi præcipuè demandatam intelligis. Altero autem disputatur *De Christo*, cuius Tu in hac illustrissima Metropoli Vicarias agis partes: *De Dei-para*, cuius cultum & originis illibatæ decus asseruit prima omnium, Ecclesia Lugdunensis, cui feliciter præes: *De Sacramentis* denique,

nique, quorum Tu Miniſter es ſummus, & omen habes in [a] nomine, quorum ritè conficiendorum poteſtatem impertis aliis. Decet ergo ad Te ſacra refluere, quæ à Te fluunt; & nihil ſacrum, hac maximè in Vrbe, quam regis, vel dici publicè vel ſcribi, quod ad Te non ſit referendum: excepit videlicet te naſcentem Caput orbis Roma, vt eadem terra te mundo naſcentem daret, ex qua Sacra omnia oriuntur: Suſcepit ex Sacro fonte ſupremus Sacrorum Antiſtes, ſuoq; Camilli nomine inſigniuit, vt iam inde intelligeret magna illa & fiducia ſui nominis plena Italia Camillos habere Galliam, qui ſedere poſſint ad gubernacula, & regere Petri nauim. Reuocauit te ſibi, & vindicauit iterum Gallia, vt ſemper tuta eſſet per Villaregios, vel vt in tuo vno Capite omnes Villaregios collectos videret. Viuunt illi omnes in te, (Prorex meritiſſime) & tam multa illa nomina ſolus imples. Magni videlicet Aui tui capaciſſimam mentem, & Henrici Magni conſilijs parem. Parentis Clariſſimi, probatam Galliæ ac Italiæ Sapientiam, & inuictiſſimi Mareſcalli fratris Regio dignam magiſterio virtutum omnium hæreditatem. Macte hâc gloriâ (Præſul Sapientiſſime) vt dum te inaugurat Eccleſia, Roma deſiderat, Gallia vindicat, virtus coronat immortales etiam tibi palmas, Prę ſidi nunc ſuo ſupplex, & venerabunda offerat Theologia.

[a] *Camillus*, idem quod *Sacrorum Miniſter*. Stat. Tullianus 2. de vocab. rerum.

Ad id autem officij, quod mihi cum cæteris

commune

commune est, accedit priuata ratio, Tuus in me Fauor, ( dignaris enim me tua beneuolentia ) quodque facio pluris, Tuus in Societatem nostram eximius Amor & studium; cui tantùm tribuis, quantùm eius gratia cupis: tantùm verò cupis, quantùm testantur ipsa, quibus illam ornare soles, beneficiorum monumenta præclarissima, quæ tandiu extabunt, quandiu vigebunt apud nos literæ; tandiu porrò florebit apud me, tuorum in nos promeritorum memoria, quandiu durabit hoc Opus: durabit autem in omne æuum, tum quòd diuinum & immortale eius argumentum est, tum quòd illud Illustrissimo Nomini tuo consecrarim.

*Amplitudinis Tuæ,*

Seruus Addictissimus, GEORGIVS DE RHODES
è Societate IESV.

BENEVO

# BENEVOLO LECTORI.

## *Authoris Consilium, & conspectus Operis.*

THEOLOGIAM Scholasticam amplissimis hactenus cumularunt thesauris, viri omnibus ingenij & scientiarum diuitiis Locupletissimi, ego de mea penuria duo affero minuta in gazophylacium Templi Domini, vt si minus futura est vtilis tenuissimi doni vilitas, grata tamen & accepta sit æternæ Sapientiæ dantis voluntas, cui vni Theologia hæc tota scribitur, velut eius apographum, & exemplar obscurissimo descriptum monocromate, quam Doctrinam totam æterni Patris, & integram eius Theologiam sæpe appellat Augustinus.

Scio quam sit vel periculosum, vel inutile hoc tempore, de Sacra Doctrina nouum aliquid scribere, in quo illa & apud indoctos, propter obtrectatorum calumnias minùs bene audit, & apud eruditos propter scriptorum etiam optimorum copiam fastidio esse cœpit. Nimirum extingui necesse est in illa splendidissima tot siderum luce, tenuissimum lumen lucernulæ, neque inter tot oracula Sapientiæ audiri lingua balbutiens tutò poterit.

Deterrebat me iam pridem a scribendi consilio hæc cogitatio, & quæ meis auditoribus publicè per plures annos in exedra Theologica tradideram, consultiùs ducebam sepulta relinquere in illo puluere, nisi me plurium mouisset beneuolentia, impulisset authoritas ad proferenda ea in lucem publicam, & ad offerendum minimum illud munusculum ante altare holocausti, ad laudem & gloriam eius cui perpetuum Hymnum canunt sidera omnia etiam infimæ magnitudinis.

Parui ergo & amice monentibus, & suauiter imperantibus atque vt breuibus quibusdam terminis ea concluderem vniuersa, quæ amplissimis Scholasticæ Theologiæ diffusa spatijs, in immensam proferi solent prolixitatem, Sex mihi nomina sufficere visa sunt ad circumscribendam clara methodo totam hanc Doctrinam quam omnem duplici tomo definirem, & in priori quidem dicerem de Deo, Angelo, & Homine, in posteriori, de Christo, Deipara, Sacramentis. Argumentum videlicet primæ considerationis huius, sit Deus creator & primaria duo potentiæ ipsius opera, Angelus & homo: Argumentum secundæ, Deus Redemptor, & duo amoris eius maxima miracula, Deipara, & Sacramenta: Vt in altero intelligere liceat Creatoris eximiam maiestatem in altero suauissimam Redemptoris benignitatem, ex vtroque autem discere quisque

valeat quantum laudari debeat Deus magnus & laudabilis nimis, & amari Deus paruulus & amabilis nimis. Hoc est consilium authoris, hic finis operis.

Duodecim autem tractatibus totam complector Doctrinam Theologiæ Scholasticæ. Primus in hoc priori tomo erit Tractatus de Deo Vno & Trino. Secundus de creaturis spiritualibus completis. Tertius de homine provt electus est ad beatitudinem per Dei misericordiam. Quartus de homine provt lapsus est in peccatum per propriam malitiam. Quintus de homine provt erectus est à peccati malitia per Christi gratiã. Sextus de homine provt præparatus est ad beatitudinẽ per virtutes præsertim Theologicas, quia moraliũ plenior tractatio posita est in Philosophia morali, & ad casus conscientiæ magis spectare videtur, quam ad Theologiam Scholasticam.

Ad extremum hoc habeo Lectori meo polliceri, perfecturum me quantum conniti animo potero, & labore contendere in toto decursu suscepti operis vt duo euitem, quæ iudicaui semper & lectoribus incommoda, & Doctoribus probrosa, primum est obscuritas, alterum nouitas. Quippe sicut in rebus corporeis nihil est luce pulchrius quâ sublatâ omnis pulchritudo rerum interit, restitutâ reuiuiscit, sic in tradendis disciplinis, & libris scribendis, nihil est amabilius claritate illa, quæ caliginem omnem discutit, obscura manifestat, implicata euoluit, dubia digerit, arcana veritatis reuelat, inordinata disponit. Illa luce quid optabilius, quæ prima exiuit ex ore Dei, primogenita ante omnem creaturam, & primam eius meruit benedictionem. Conciliat illam sine dubio methodus, & mediocris breuitas, vtranque si potero non desiderabit Theologus in hoc opere.

Nouitatem omnem in Doctrina Sacra prophanam esse didici ab Apostolo erudiente Doctorem Timotheum, prophanas inquit nouitates deuita: & tamen experimur cum luctu, vulgare hoc esse sæculi malum, in quo Aristotelem inscitiæ damnat noua Philosophia, inde Nouitas inficit Theologiam vbiaudimus monstra opinionum quæ Fidem etiam corrumpunt & nouas hæreses inducunt in Ecclesiam.

Mihi sanè fateor Nouitatem semper suspectam fuisse, placuisse Veritatem & soliditatem, via per quam ingredior publica est, loquor vt plures, sequi malo duces incorruptos, quam solus committere me periculo viarum, & memini sapienter dictum esse à Vincentio Lyrinensi in commonitorio. *c. 27. O Timothee, ô Sacerdos, ô Doctor, si te Diuinum munus idoneum fecerit, ingenio, exercitatione, doctrina, esto spiritualis Tabernaculi Bezeleel, pretiosas Diuini dogmatis gemmas ex culpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adiice splendorem, gratiam, venustatem, intelligatur te exponente illustrius quod antea obscurius credebatur, per te Posteritas intellectum gratuletur, quod ante Vetustas non intellectum venerabatur: eadem tamen quæ didicisti ita doce, vt cum dicas nouè, non dicas noua.*

INDEX

# INDEX

## Disputationum, & Quæstionum Tractatus I. de Deo Vno & Trino.


### DISPVTATIO I.

*De cognoscibilitate abstractiua essentiæ ac perfectionis Diuinæ.* Pag 2

### QVÆSTIO I.

*De cognitione existentiæ Diuinæ.* 2

SECTIO I.

*An & quomodo sit euidenter cognoscibile Deum esse.* 2

§. 1. Vtrum lumine aliquo naturali euidens sit Deum esse. 2
§. 2. Vtrum per se notum sit Deum esse. 3
§. 3. Vtrum sit demonstrabile Deum esse. 5

SECTIO II.

*Quomodo demonstretur Deum esse.* 6

§. 1. Prima demonstratio dari necessariò actum purum & infinitum. 6
§. 2. Secunda demonstratio dari ens simpliciter necessarium. 7
§. 3. Tertia demonstratio dari ens aliquod primum, & improductum. 8
§. 4. Quarta demonstratio dari causam aliquam vniuersalem & intelligentem. 9

### QVÆSTIO II.

*De cognitione quidditatis & essentiæ Diuinæ.* 9

SECTIO I.

*Quænam sint prædicata vniuersalissima quibus Deus primò differt à creaturis.* 10

§. 1. An & quomodo Deus sit ens per essentiam. 10
§. 2. An & quomodo Deus sit ens a se. 10
§. 3. An & quomodo Deus sit ens infinitum. 11
§. 4. An & quomodo Deus sit ens simplicissimum, & actus purus. 12
§. 5. An & quomodo Deus sit ens primum & radicale. 13

SECTIO II.

*Quænam sit differentia constitutiua Deitatis.* 14

§. 1. Vtrum esse per essentiam & à se sit differentia constitutiua Dei. 14
§. 2. Vtrum intelligere per essentiam sit differentia constitutiua Dei. 16
§. 3. Vtrum infinitas sit differentia propria, & essentia Dei. 17

### QVÆSTIO III.

*De cognitione qualis & quantus sit Deus.* 19

SECTIO I.

*An & quomodo essentia Dei contineat attributa.* 19

§. 1. An & quomodo essentia Dei realiter includat attributa. 19
§. 2. Vtrum essentia Dei non solum realiter, sed etiam formaliter includat attributa. 20

SECTIO II.

*Quomodo attributa distinguantur ab essentia & inter se.* 22

§. 1. Vtrum attributa distinguantur realiter aut formaliter ex natura rei, ab essentia & inter se. 22
§. 2. Vtrum attributa distinguantur ratione ab essentia & inter se. 24
§. 3. Qualis sit distinctio rationis inter attributa. 26

SECTIO III.

*Quomodo attributa de essentia, & de se inuicem prædicentur.* 27

SECTIO IV.

*De attributis Diuinis in particulari.* 28

### QVÆSTIO IV.

*De modo cognitionis Diuinæ à viatoribus.* 29

### DISPVTATIO II.

*De cognitione intuitiua essentiæ ac perfectionis Diuinæ.* 30

# Index Disputationum, & Quæstionum


QVÆSTIO I.
*De possibilitate ac existentia visionis Dei.* 30

SECTIO I.
*De possibilitate visionis Dei per vim naturalem.* 30

§. 1. Status difficultatis & multiplex ratio dubitandi. 30
§. 2. Difficultatis resolutio, & eius probatio. 31
§. 3. Duplex alia probatio. 33
§. 4. Rationes dubitandi dissoluuntur. 35

SECTIO II.
*De possibilitate visionis Dei per vim supernaturalem.* 36

§. 1. Vtrum visio Dei sit possibilis intellectui eleuato. 36
§. 2. Vtrum possibilitas visionis Dei possit demonstrari. 38
§. 3. Vtrum oculus corporeus aut alia potentia materialis possit eleuari ad videndum Deum. 39

QVÆSTIO II.
*De principijs productiuis visionis Dei.* 41

SECTIO I.
*De principio ex parte obiecti concurrente ad visionem.* 41

§. 1. Vtrum sit possibilis species impressa Dei. 41
§. 2. Vtrum detur actu species impressa Dei ad visionem. 43
§. 3. Qualis sit Dei concursus per modum obiecti ad visionem. 44

SECTIO II.
*De principio concurrente ad visionem ex parte potentiæ.* 45

§. 1. Existentia & necessitas luminis gloriæ secundum potentiam ordinariam. 45
§. 2. Necessitas luminis gloriæ secundum potentiam absolutam. 46
§. 3. Quidditas propria luminis gloriæ. 47
§. 4. Quænam sint propria munera luminis gloriæ. 48

SECTIO III.
*De ipsa potentia intellectiua concurrente ad visionem.* 48

§. 1. Vtrum intellectus simul cum lumine concurrat immediate ad visionem. 48
§. 2. Vtrum intellectus simul cum lumine concurrat vt causa principalis. 50

QVÆSTIO III.
*De obiecto visionis Dei.* 51

SECTIO I.
*De obiecto primario visionis Dei.* 51

§. 1. Vtrum videntes Deum, videant actu omnia quæ sunt in Deo formaliter. 52
§. 2. Vtrum videntes Deum necessario videant omnia quæ formaliter sunt in Deo. 53

SECTIO II.
*De obiecto secundario visionis Dei.* 55
§. 1. Vtrum creaturæ videantur aliquo modo ex vi visionis Dei. 56
§. 2. Vtrum creaturæ videantur, in Deo vt medio prius cognito, ex vi visionis formaliter. 57
§. 3. In qua Dei perfectione videantur creaturæ. 58
§. 4. Quænam creaturæ necessario videantur ex vi visionis Dei. 59
§. 5. Quænam creaturæ videri possint ex vi visionis. 60
§. 6. Quænam creaturæ actu ab eo qui Deum videt. 62

QVÆSTIO IV.
*Quidditas & proprietates visionis beatæ.* 63

SECTIO I.
*Quidditas & prædicata propria visionis Dei.* 63

§. 1. Vtrum visione Dei producatur necessario verbum mentis. 63
§. 2. Prædicata propria visionis Dei. 65

SECTIO II.
*An & quomodo visiones Dei sint inæquales.* 65

§. 1. Vtrum inter Dei visiones sit aliqua inæqualitas. 65
§. 2. Vtrum visiones sint inæquales, quando intellectus differunt specie. 66
§. 3. Vtrum visiones specie differant quando obiecta specie differunt. 67

SECTIO III.
*Vtrum visio Dei sit vel esse possit comprehensiua.* 68

§. 1. Vtrum visio aliqua creabilis possit esse comprehensiua. 69
§. 2. Vtrum implicet Dei comprehensio, ex eo quod perfectio extensiua Dei sit inadæquabilis. 70
§. 3. Vtrum implicet Dei comprehensio ex eo quod addæquari nequeat perfectio intensiua Dei. 71

DISPVTATIO III.
*De perfectione intellectus Diuini, siue de multiplici eius scientia.* 73

QVÆSTIO I.
*De sapientia & scientia Dei generatim.* 73

SECTIO I.
*De potentia intellectiua quæ in Deo est.* 73

SECTIO II.
*De obiecto scientiæ diuinæ generatim.* 75

§. 1. An & quomodo Deus cognoscat se ipsum. 75
§. 2. An & quomodo Deus cognoscat creaturas. 76

SECTIO III.
*De actu scientiæ diuinæ generatim.* 77

SECTIO IV.
*Multiplex diuisio scientiæ diuinæ.* 79

QVÆSTIO II.
*De scientia simplicis intelligentiæ.* 79

SECTIO I.
*De obiectis quæ cognoscuntur a Deo per scientiam simplicem.* 79
§. 1. Quid sit illud quod cognoscit scientia simplicis intelligentiæ. 80


§. 2.

§. 2. An & quomodo differat obiectum scientiæ simplicis ab obiecto scientiæ visionis. 81

SECTIO II.
*In quo medio cognoscat Deus possibilia.* 82

QVÆSTIO III.
*De scientia visionis.* 83

SECTIO I.
*Vtrum Deus cognoscat distinctè omnia futura contingentia.* 82

§. 1. Vtrum stare possit summa necessitas diuinæ cum contingentia futurorum. 84
§. 2. Vtrum stare possit scientia Dei cum creata libertate. 85
§. 2. Vtrum Deus cognoscat decreta suæ voluntatis vt futura. 86

SECTIO II.
*In quo medio videat Deus futura contingentia.* 87

§. 1. Vtrum futura contingentia Deus videat in causa increata. 88
§. 2. Vtrum futura contingentia Deus videat in causis creatis. 90
§ 3. Vtrum futura contingentia videantur in præsentia reali ad æternitatem. 91
§. 4. Vtrum futura contingentia videantur in se ipsis. 93

QVÆSTIO IV.
*De scientia Dei conditionata.* 94

SECTIO I.
*Existentia scientiæ Dei conditionatæ.* 94

§. 1. Prima scientiæ huius probatio ex scripturis. 95
§. 2. Secunda probatio ex patrum doctrina. 96
§. 3. Tertia probatio ex multiplici ratione. 96

SECTIO II.
*De natura & proprietatibus scientiæ conditionatæ.* 97

§. 1. Vtrum scientia conditionata media sit inter scientiam simplicem, & scientiam visionis. 97
§. 2. Vtrum scientia conditionata supponat decretum à quo pendeat. 98
§. 3. Qualem vsum habeat in Deo scientia conditionata. 100

SECTIO III.
*De obiecto scientiæ conditionatæ.* 101

§. 1. Vtrum Deus per hanc præsentiam cognoscat suos actus liberos. 101
§. 2. Vtrum cognoscat futura disparata & impossibilia. 102
§. 3. Vtrum cognoscat omnia quæ sunt absolute futura. 103

QVÆSTIO V.
*De scientia practica & ideis diuinis.* 103

SECTIO I.
*An sit aliqua scientia in Deo quæ sit causa rerum.* 103

SECTIO II.
*De Ideis diuinis quatenus sunt scientia Dei practica.* 105

DISPVTATIO IV.
*De perfectionibus voluntatis diuinæ.* 105

QVÆSTIO I.
*De perfectione voluntatis diuinæ generatim.* 105

SECTIO I.
*Qualis & quotuplex in Deo sit voluntas.* 105

§. 1. Prima voluntatis diuisio in voluntatem beneplaciti & signi. 106
§. 2. Secunda voluntatis diuisio in antecedentem & consequentem. 106
§. 3. Reliquæ diuisiones voluntatis diuinæ. 106

SECTIO II.
*De obiecto diuinæ voluntatis.* 106

§. 1. An & quomodo Deus se ipsum amet. 107
§. 2. An & quomodo Deus amet creaturas. 107
§. 3. Quænam sit in Deo ratio formalis amandi omnia. 108

SECTIO III.
*De actu voluntatis diuinæ generatim.* 109

§. 1. An sit in Deo proprius amor erga se ipsum. 109
§. 2. An & quomodo sit in Deo intentio finis, & electio mediorum ordo intentionis & exequutionis. 110

QVÆSTIO II.
*De libertate voluntatis diuinæ.* 110

SECTIO I.
*Vtrum sit in Deo aliquis actus liber.* 110

SECTIO II.
*Quid sit in diuina voluntate actus liber.* 111

§. 1. Vtrum actus Dei liber constituatur per aliquid adæquatè intrinsecum Deo. 112
§. 2. Quomodo actus liber constituatur per aliquid intrinsecum Deo. 114
§. 3. Fundamenta soluendæ difficultatis & integra eius resolutio. 116
§. 4. Prima difficultas ex summa necessitate omnium eorum quæ sunt in Deo. 117
§. 5. Secunda difficultas ex immutabilitate actus diuini. 118
§. 6. Tertia difficultas ex actibus conditionatis, inefficacibus, & negatiuis. 119

QVÆSTIO III.
*De reliquis proprietatibus diuinæ voluntatis.* 120

SECTIO I.
*De efficacia voluntatis diuinæ.* 120

SECTIO II.
*De immutabilitate diuinæ voluntatis.* 121

SECTIO III.
*De distinctione & ordine decretorum diuinorum.* 122

SECTIO IV.
*Sanctitas & virtutes voluntatis diuinæ.* 123

DISPV

# Index Disputationum, & Quæstionum

## DISPVTATIO V.


*De Prouidentia Dei.* 124

### QVÆSTIO I.

*De Prouidentia Dei generatim.* 124

SECTIO I.

*An & quotuplex in Deo sit prouidentia.* 124

SECTIO II.

*Quid sit propria prouidentia.* 126

§. 1. Quos actus intellectus & voluntatis includat prouidentia. 126
§. 2. In quo actu consistat formaliter prouidentia, & quomodo definiatur. 126

SECTIO III.

*Qualis sit perfectio Diuinæ prouidentiæ.* 127

### QVÆSTIO II.

*De supernaturali Dei prouidentia erga electos, quæ vocatur Prædestinatio.* 127

SECTIO I.

*Prædestinationis nomen, existentia, quidditas, proprij actus.* 128

SECTIO II.

*De primo actu voluntatis prædestinantis qui est voluntas dandi gloriam electis.* 129

§. 1. Vtrum sit in Deo vera voluntas saluandi omnes homines. 129
§. 2. Qualis in Deo sit voluntas saluandi specialiter electos. 130
§. 3. An & quomodo in voluntate prædestinante dari possit ordo intentionis & ordo exequutionis. 131
§. 4. Vtrum intentio efficax dandi gloriam electis, sit necessario actus distinctus à voluntate præparante media. 132

SECTIO III.

*De altero actu prædestinationis, qui est præparatio mediorum gratiæ.* 134

§. 1. Vtrum Deus omnibus hominibus media conferat ad salutem sufficientia. 134
§. 2. An & quomodo Deus media electis præparet efficacia. 136

SECTIO IV.

*De tertio actu prædestinationis qui est prædefinitio actuum liberorum.* 137

§. 1. Quid & quotuplex esse possit in Deo prædefinitio. 137
§. 2. Vtrum Deus antecedenter possit prædefinire actum liberum creaturæ. 138
§. 3. Vtrum Deus possit omnino absolutè prædefinire actum liberum creaturæ. 139
§. 4. Vtrum etiam actus mali prædefiniri à Deo possint. 141

SECTIO V.

*De causa prædestinationis siue de ordine inter actus quibus Deus præparat gratiam, merita & gloriam.* 142

§. 1. Quid apud omnes Catholicos in omni sententia certum sit. 143
§. 2. Status controuersiæ, & dissidentes sententiæ. 143
§. 3. Prima pars verioris sententiæ quod electio ad gloriam non sit posterior præuisione meritorum. 145
§. 4. Secunda pars verioris sententiæ quod non sit prior. 147
§. 5. Tertia pars verioris sententiæ quod sint omnino simul. 149
§. 6. Prima difficultas in oppositum ex dispendio libertatis. 149
§. 7. Secunda difficultas ex destructione meriti. 150
§. 8. Tertia difficultas ex indefectibilitate salutis & damnationis. 150
§. 9. Quarta difficultas ex prioritate causæ finalis, & causæ meritoriæ. 151

SECTIO VI.

*De reliquis causis prædestinationis Corollaria.* 151

SECTIO VII.

*De prædestinationis effectibus, & signis.* 153

§. 1. Quænam bona supernaturalia sint effectus prædestinationis. 143
§. 2. Quænam naturalia beneficia sint effectus prædestinationis. 154
§. 3. Vtrum permissio peccati esse possit effectus prædestinationis. 154
§. 4. Quænam sint signa prædestinationis. 156

SECTIO VIII.

*De quibusdam proprietatibus prædestinationis.* 157

§. 1. Ordo signorum rationis in quibus tota prædestinatio est facta. 157
§. 2. Prædestinationis certitudo qualis & quanta sit. 158
§. 3. An & quomodo prædestinatio in nostra sit potestate & concordia eius cum creata libertate. 159

### QVÆSTIO III.

*De Prouidentia Dei supernaturali circa Reprobos.* 161

SECTIO I.

*Reprobationis nomen, existentia, & quidditas.* 161

SECTIO II.

*De causa reprobationis, siue de ordine actuum quos includit Reprobatio.* 162

§. 1. Quænam sit causa reprobationis negatiuæ. 162
§. 2. Quænam sit causa reprobationis positiuæ. 162
§. 3. Quænam sit causa reprobationis paruulorum. 164

SECTIO III.

*De effectibus reprobationis.* 165

## DISPVTATIO VI.

*De Trinitate Personarum Diuinarum.* 167


QVÆST·

QVÆSTIO I.

*Existentia & cognoscibilitas mysterij Trinitatis.* 167

SECTIO I.

*Existentia & cognoscibilitas mysterij Trinitatis ex lumine Fidei.* 167

SECTIO II.

*Vtrum per rationem naturalem euidenter positiue cognosci possit mysterium Trinitatis.* 168

§. 1. Vtrum sublata reuelatione possit euidenter probari Trinitas diuinarum personarum. 168
§. 2. An & quomodo supposita reuelatione possit euidenter cognosci. 169

SECTIO III.

*Vtrum euidenter negatiue probari possit mysterium Trinitatis.* 170

§. 1. Vtrum probetur impossibilitas mysterij Trinitatis ex eo quod repugnet primis principijs metaphysicis. 171
§. 2. Vtrum repugnet principijs primis syllogisticis. 172
§. 3. Vtrum repugnet ex prædicatis Dei proprijs. 174

QVÆSTIO II.

*De quidditate mysterij Trinitatis.* 174

SECTIO I.

*De distinctione Personarum Diuinarum.* 174
§. 1. Vtrum personæ diuinæ inter se realiter distinguantur. 175
§. 2. Vtrum personalitates diuinæ distinguantur realiter ab essentia. 175
§. 3. An & quomodo diuinæ personalitates distinguantur ratione ab essentia. 176
§. 4. Vtrum diuinæ personalitates distinguantur virtualiter ab essentia. 178

SECTIO II.

*De processionibus Personarum Diuinarum.* 178

§. 1. Vtrum detur in diuinis aliqua vera processio. 178
§. 2. Quotuplex in diuinis sit processio. 179
§. 3. Quidditas diuinarum processionum. 180
§. 4. Quinam sint termini processionum diuinarum. 181

SECTIO III.

*An vtraque processio sit generatio.* 182

§. 1. Status difficultatis & quid circa eam omnibus certum sit. 182
§. 2. Prima solutio ex eo quod verbum accipiat naturam fœcundam. 182
§. 3. Secunda solutio ex eo quod Verbum sit intentionalis imago. 183
§. 4. Tertia solutio ex eo quod natura diuina primario communicetur Verbo non amori. 183
§. 5. Verior difficultatis resolutio. 183

SECTIO IV.

*De principio productiuo Personarum Diuinarum.* 186

SECTIO V.

*Ex quarum rerum cognitione vel amore procedant Verbum & Spiritus Sanctus.* 188

§. 1. Vtrum Verbum diuinum procedat ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo. 188
§. 2. Vtrum Verbum procedat ex cognitione omnium creaturarum. 189
§. 4. Difficultates in oppositum. 190

SECTIO VI.

*De relationibus Personarum Diuinarum.* 192

§. 1. Existentia & quidditas diuinarum relationum. 192
§. 2. Numerus & distinctio relationum diuinarum. 192
§. 3. Perfectio relationum diuinarum. 194
§. 4. An & quomodo multiplicentur diuinæ perfectiones multiplicatis relationibus. 195

SECTIO VII.

*De subsistentiis Personarum Diuinarum.* 195

§. 1. Vtrum in Deo detur absoluta subsistentia communis tribus personis. 196
§. 2. Vtrum dentur in Deo tres subsistentiæ relatiuæ. 197
§. 3. Quomodo personæ diuinæ constituantur per relationes. 197

QVÆSTIO III.

*De proprietatibus Personarum Diuinarum in particulari.* 199

SECTIO I.

*Proprietates & nomina Personæ Patris.* 200

SECTIO II.

*Nomina & proprietates Personæ Filij.* 200

SECTIO III.

*Nomina & proprietates Personæ Spiritus Sancti.* 201

SECTIO IV.

*De principio à quo procedit Spiritus Sanctus.* 202

§. 1. Vtrum Spiritus Sanctus procedat à Patre & Filio. 202
§. 2. Vtrum Spiritus Sanctus distingueretur à Filio si ab eo non procederet. 203
§. 3. Vtrum Pater & Filius vt sic, sint principium immediatum Spiritus Sancti. 204

QVÆSTIO IV.

*Proprietates communes tribus Personis.* 205

SECTIO I.

*De missionibus Diuinarum Personarum.* 205

§. 1. Vtrum diuinæ personæ reuera dicantur mitti. 205
§. 2. Quid sit propriè missio diuinarum personarum, & quænam exigat. 206
§. 3. Quidditas missionis tum visibilis, tum inuisibilis. 207

SECTIO II.

*De Circuminsessione Diuinarum Personarum.* 207

§. 1. Existentia circuminsessionis inter diuinas personas. 207
§. 2. Quid sit & in quo fundetur circuminsessio personarum. 208


INDEX

# INDEX

## Disputationum, & Quæstionum Tractatus II.

*De Creaturis Spiritualibus Completis.*

### DISPVTATIO I.


*De perfectione Angelorum intra ordinem naturæ.* 211


### QVÆSTIO I.


*De perfectione naturali substantiæ Angelicæ.* 211


#### SECTIO I.


*De existentia substantiarum Angelicarum.* 211

§. 1. Vtrum sint producti à Deo aliqui Angeli. 212
§. 2. Qualis fuerit productio Angelorum. 213


#### SECTIO II.


*Quænam sint prædicata essentialia substantiæ Angelicæ.* 214

§. 1. Spiritualitas omnimoda substantiæ Angelicæ. 215
§. 2. Substantiæ Angelicæ simplicitas. 216
§. 3. Substantiæ Angelicæ indiuisibilitas. 216
§. 4. Incorruptibilitas substantiæ Angelicæ. 217


#### SECTIO III.


*De distinctione Angelorum.* 218

§. 1. An & quomodo inter Angelos sit distincto specifica. 218
§. 2. An & quomodo inter Angelos sit distinctio numerica. 220
§. 3. Qualis distinctio sit Angelorum in varias Hierarchias, & Ordines. 220


#### SECTIO IV.


*De locali extensione substantiæ Angelicæ.* 222

§. 1. Vtrum Angelus sit in loco diuisibili. 222
§. 2. Quænam sit forma per quam Angelus coextenditur loco diuisibili. 222
§. 3. Modus quo Angeli possunt occupare locum diuisibilem. 224


### QVÆSTIO II.


*De naturali perfectione intellectus Angelici.* 225


#### SECTIO I.


*De ipsa potentia cognoscente Angelica.* 225


#### SECTIO II.


*De speciebus impressis intellectus Angelici.* 226

§. 1. Existentia & necessitas specierum in intellectu Angeli. 226
§. 2. Ad quænam obiecta intelligenda species Angelo sint necessariæ. 227
§. 3. Vnde Angelus accipiat species ad intelligendum. 228
§. 4. Quidditas & proprietates specierum Angelicarum. 230


#### SECTIO III.


*De obiecto intellectus Angelici.* 231

§. 1. Vtrum Angeli cognoscant futura. 231
§. 2. Vtrum Angeli cognoscant secreta cordium. 232
§. 3. Vtrum Angeli cognoscant obiecta supernaturalia. 234
§. 4. An & quomodo Angelus naturaliter cognoscat Deum. 235


#### SECTIO IV.


*De actu intellectus Angelici.* 236

§. 1. Vtrum Angelus sit sua intellectio. 236
§. 2. Cognitionis Angelicæ perpetuitas & determinatio. 237.
§. 3. Cognitionis Angelicæ simplicitas. 239
§. 4. Cognitionis Angelicæ perfectio tum intensiua tum extensiua. 239


#### SECTIO V.


*De Loquutione Angelorum.* 241

§. 1. Vtrum loquutio Angelorum fiat per aliquid extrinsecum Angelo tum loquenti, tum audienti. 241
§. 2. Vtrum fiat per solam mutationem factam in Angelo loquente. 242
§. 3. Vtrum fiat per mutationem factam in Angelo audiente. 242
§. 4. Verior Angelicæ loquutionis explicatio. 243


### QVÆSTIO III.


*De naturali perfectione voluntatis Angelicæ.* 244


#### SECTIO VNICA.


*De libertate voluntatis Angelorum.* 244

§. 1. Circa quæ obiecta voluntas Angeli sit libera. 244
§. 2. Vtrum voluntas Angeli sit libera in primo instanti sui esse. 244
§. 3. Quomodo Angeli voluntas sit libera. 245


### QVÆSTIO IV.


*De perfectione naturali potentiæ motricis Angelorum.* 246


SECTIO

# De Creaturis Spiritualibus Completis.


SECTIO I.

*De motu immanente Angelorum.* 246

§. 1. Vtrum motus Angeli sit semper aliquid Angelo superadditum. 247
§. 2. Vtrum omnis motus localis Angeli sit semper continuus & successiuus. 247
§. 3. Vtrum sit possibilis motus aliquis Angeli sine transitu per medium. 249

SECTIO II.

*De motu transeunte Angelorum.* 249

SECTIO III.

*De assumptione corporum ab Angelis.* 250

SECTIO IV.

*De alijs operationibus Angelorum ad extra* 251

DISPVTATIO II.

*De supernaturali perfectione Angelorum.* 252

QVÆSTIO I.

*De primo instanti creationis & gratiæ Angelorum.* 252

SECTIO I.

*De gratia sanctificante Angelorum in primo instanti creationis.* 252

§. 1. Vtrum Angeli per merita gratiam illam obtinuerint. 252
§. 2. Vtrum potuerint primo illo instanti habere gloriam ex meritis. 253

SECTIO II.

*De auxiliis gratiæ per quæ Angelus primam gratiam obtinuit.* 253

SECTIO III.

*De actibus liberis quibus Angeli assequuti sunt gratiam.* 254

QVÆSTIO II.

*De secundo instanti Angelorum; peccato nimirum & perseuerantia.* 255

SECTIO I.

*An & quomodo Angeli peccare potuerint in secundo instanti.* 255

§. 1. Vtrum Angeli fuerint aut etiam esse potuerint ex sua natura determinati ad malum. 255
§. 2. Vtrum fuerint aut etiam esse potuerint ex sua natura determinati ad bonum. 256
§. 3. An & quomodo in intellectu Angeli defectus aliquis fuerit necessarius vt posset peccare. 257

SECTIO II.

*Quomodo de facto Angeli peccauerint.* 258

§. 1. Quænam fuerit excellentia quam inordinatè appetiuit primus Angelus. 262
§. 2. Peccatum aliorum Angelorum quale fuerit, & quas habuerit circunstantias. 260

SECTIO III.

*An & quomodo boni Angeli perseuerauerint in gratia.* 261

QVÆSTIO III.

*De tertio instanti malorum Angelorum.* 262

SECTIO I.

*Veritas Catholica de pœna malorum Angelorum.* 262

§. 1. Vtrum verè sit infernus in pœnam malorum Angelorum & hominum. 262
§. 2. Vbinam sit infernus & qualis sit. 264
§. 3. Quænam in inferno sint genera pœnarum. 264
§. 4. De tempore quo cœpit in inferno pœna dæmonum. 266
§. 5. Vtrum pœna dæmonum in inferno æterna futurà sit. 267

SECTIO II.

*De pœna sensus propria dæmonum ab igne inferorum.* 268

§. 1. Status difficultatis & ratio dubitandi. 268
§. 2. Vtrum ignis comburat dæmones nihil in illis efficiendo. 269
§. 3. Vtrum ignis torqueat dæmones imprimendo eis qualitatem physicam. 270
§. 4. Vtrum ignis torqueat dæmones per qualitatem intentionalem. 271
§. 5. Probabilior explicatio difficultatis. 272
§. 6. Solutio rationum oppositarum. 273

SECTIO III.

*De pœna damni propria dæmonum.* 275

§. 1. Excæcatio intellectus dæmonum. 275
§. 2. Obstinatio voluntatis dæmonum. 275
§. 3. Summa afflictio voluntatis damnatorum. 176

QVÆSTIO IV.

*De tertio instanti bonorum Angelorum.* 277

SECTIO I.

*De Statu contemplatiuo bonorum Angelorum, beatitudine nimirum & assistentia.* 277

SECTIO II

*De statu actiuo Sanctorum Angelorum, siue de hominum custodia per Angelos.* 278

# INDEX

## Disputationum, & Quæstionum Tractatus III.

*De Homine provt eleuato ad beatitudinem ex Dei misericordia.* 281

### DISPVTATIO I.

*DE principio finali humanorum actuum, siue de Beatitudine supernaturali.* 282

### QVÆSTIO I.

*De existentia supernaturalis beatitudinis.* 282

SECTIO I.

*Vtrum detur omnium rerum aliquis finis vltimus.* 282

§. 1. Vtrum demonstretur dari finem aliquem vltimum naturalem omnium rerum. 282
§. 2. Vtrum detur vltimus finis aliquis supernaturalis ipsius hominis, siue an sit Paradisus. 283

SECTIO II.

*Vtrum finis ille simpliciter vltimus sit vnicus.* 284

§. 1. Vtrum ex natura rei non sit nisi vnicus finis vltimus creaturæ rationalis. 284
§. 2. Vtrum ex electione libera hominis plures esse possint fines totales simpliter vltimi. 285
§. 3. An & quomodo ille qui peccat mortaliter constituat vltimum finem in creatura. 286

SECTIO III.

*An & quomodo vltimus finis influat in omnes actus creaturæ rationalis.* 287

### QVÆSTIO II.

*Quidditas finis vltimi supernaturalis, seu quid sit beatitudo essentialis.* 288

SECTIO I.

*Quale sit obiectum beatitudinis essentialis.* 288

§. 1. Vtrum solus Deus sit obiectum beatitudinis essentialis. 288
§. 2. Vtrum Deus sit obiectum beatitudinis essentialis, secundum attributa & personas. 290

SECTIO II.

*Quænam sit ratio generica essentialis beatitudinis.* 291

§. 1. Vtrum beatitudo sit aliquis illapsus, an aliqua operatio. 291
§. 2. Vtrum beatitudo formalis sit creata operatio, an vero ipsa operatio increata. 292
§. 3. Vtrum beatitudo necessariò sit operatio ab ipso beato elicita. 293

SECTIO III.

*Quænam sit propria & specifica ratio essentialis beatitudinis.* 294

§. 1. Vtrum beatitudo formalis sit gaudium beati de Deo. 294
§. 2. Vtrum amor sit formalis beatitudo. 295
§. 3. Vtrum visio Dei sola sit tota formalis beatitudo. 296

### QVÆSTIO III.

*De beatitudine accidentali.* 298

SECTIO I.

*De plenitudine bonorum intellectus beati.* 298

SECTIO II.

*De plenitudine bonorum voluntatis beatæ.* 299

§. 1. Amor beatorum erga Deum qualis & quantus sit 300
§. 2. Gaudium beatificum quale ac quantum sit. 301
§. 3. An & quomodo voluntas beati sit impeccabilis. 303

SECTIO III.

*Reliquæ perfectiones animæ beatæ.* 304

§. 1. An & quales sint dotes animæ beatæ. 304
§. 2. An & quales sint aureolæ beatorum. 305
§. 3. Pulchritudo animæ beatæ qualis & quanta sit. 306

SECTIO IV.

*De plenitudine bonorum corporis beati.* 306

§. 1. Necessitas gloriæ corporum in beatis. 306
§. 2. Quanta & quam eximia sit perfectio gloriæ corporis. 307
§. 3. Quid sint, & quid superaddant corpori beato dotes gloriæ. 208

### QVÆSTIO IV.

*De proprietatibus quibusdam beatitudinis.* 310

SECTIO I.

*An & quomodo appetibilis sit beatitudo.* 310

SECTIO II.

*An & quomodo beatitudo æterna sit.* 310

DISPV

## DISPVTATIO II.

*De principio directiuo actuum humanorum, id est de Conscientia.* 311

### QVÆSTIO I.

*Quænam sit regula directiua omnium actuum humanorum.* 311

#### SECTIO I.

*Quænam sit primaria & principalis regula humanorum actuum.* 312
§. 1. Vtrum Lex æterna sit primaria regula totius bonitatis & malitiæ. 312
§. 2. Vtrum recta ratio humana sit primaria regula bonitatis & malitiæ. 313
§. 3. Vtrum natura rationalis primaria sit regula bonitatis & malitiæ. 314

#### SECTIO II.

*Quænam sit regula instrumentalis & secundaria bonitatis & malitiæ moralis.* 316
§. 1. Quid sit recta ratio increata & Lex æterna. 316
§. 2. Quid sit recta ratio creata, & Lex naturalis. 318
§. 3. Quid & quotuplex sit conscientia. 320

### QVÆSTIO II.

*De influxu conscientiæ in bonitatem & malitiam actuum humanorum.* 321

#### SECTIO I.

*Vtrum ad omnem actum bonum aut malum necessarium sit iudicium conscientiæ.* 321
§. 1. Corollaria moralia pro praxi. 322

#### SECTIO II.

*De conscientia erronea quæ obligat ad operãdum.* 323

#### SECTIO III.

*De conscientia probabili quæ permittit operationem.* 325
§. 1. Quid sit opinio probabilis, & quænam exigat. 326
§. 2. An liceat sequi opinionem minus probabilem relicta probabiliori. 327
§. 3. Corollaria moralia pro praxi. 329

#### SECTIO IV.

*De conscientia dubia quæ permittit operationem.* 330
§. 1. Quid sit conscientia dubia. 331
§. 2. Vtrum stante conscientia dubia licitè aliquis possit operari. 331
§. 3. Corollaria moralia pro praxi. 332

#### SECTIO V.

*De conscientia scrupulosa, quomodo permittat operationem.* 333

## DISPVTATIO III.

*De principio materiali & subiectiuo actuum humanorum.* 334

### QVÆSTIO I.

*De actu voluntario & inuoluntario.* 334

#### SECTIO I.

*Propria ratio & quidditas actus voluntarij & inuoluntarij.* 334
§. 1. Aristotelica definitio voluntarij & inuoluntarij. 334
§. 2. An & quomodo violentum opponatur voluntario. 335
§. 3. An & quomodo ignorantia tollat voluntarium. 337
§. 4. An & quomodo metus tollat voluntarium. 338
§. 5. Vtrum concupiscentia seu passio tollat voluntarium. 340

#### SECTIO II.

*Quænam sint diuisiones propriæ voluntarij.* 340
§. 1. Prima voluntarij diuisio in necessarium & liberum 340
§. 2. Secunda voluntarij diuisio in formale ac virtuale. 341
§. 3. Tertia voluntarij diuisio in directum & indirectum. 341

#### SECTIO III.

*Quinam actus eliciti à voluntate sint voluntarij.* 342
§. 1. Quinam sint actus voluntatis proprij hominis. 342
§. 2. Propria quidditas actuum quos voluntas elicit circa finem. 343
§. 3. Quidditas operationum elicitarum circa media. 344
§. 4. Qualis cognitio debeat præcedere actus voluntatis circa finem & media. 345
§. 5. Qualis inter actus elicitos sit distinctio. 346

#### SECTIO IV.

*Quinam actus à voluntate imperati sint voluntarij.* 347
§. 1. Vtrum dentur actus voluntatis imperati ab aliis actibus voluntatis. 347
§. 2. Quinam sit influxus actus imperantis in actum imperatum. 348
§. 3. Vtrum actus imperans inferat actum imperatum necessario & infallibiter. 349
§. 4. An & quomodo actus imperans esse possit vniuersalis & indeterminatus. 349

### QVÆSTIO II.

*De libertate actuum humanorum.* 350

#### SECTIO I.

*Existentia humanæ libertatis, siue vtrum sit in homine liberum arbitrium.* 350

#### SECTIO II.

*Quidditas propria libertatis generatim.* 352
§. 1. Vtrum libertas sit aliqua voluntatis indifferentia. 353
§. 2. Vtrum libertas sit actiua indifferentia. 354

# Index Disputationum, & Quæstionum,


§. 3. Vtrum libertas sit facultas agendi & non agendi positis omnibus ad agendum prærequisitis. 355

SECTIO III.

*Quidditas propria libertatis in actu secundo.* 356

§. 1. Vtrum libertas in actu secundo consistat in eo quod voluntas se ipsam determinet. 356
§. 2. Quid sit determinatio voluntatis. 357
§. 3. Vtrum libertas sit aliquid intrinsecum actui libero & ab ipso inseparabile. 358

SECTIO IV.

*Conditiones necessario requisitæ ad libertatem.* 359

§. 1. Vtrum sublata libertate causæ primæ posset tamen voluntas operari libere. 359
§. 2. Qualem concursum causæ primæ paratum habere debeat voluntas vt operetur libere. 360
§. 3. Qualis ad libertatem requiratur vsus rationis. 362
§. 4. Vtrum ad libertatem exigatur aliquod rationis iudicium voluntatem necessitans. 363

SECTIO V.

*Quænam esse possint impedimenta libertatis.* 363

§. 1. Vtrum res aliqua creata impedire possit libertatem ne libere agat. 363
§. 2. Vtrum causa prima impedire possit libertatem ne libere agat. 364
§. 3. Vtrum necessitas ex suppositione tollat aliquando libertatem. 366

SECTIO VI.

*Quodnam sit subiectum libertatis in actu primo, seu quænam potentia in homine sit libera.* 367

§. 1. Vtrum soli voluntati rationali libertas conueniat connaturaliter. 367
§. 2. Vtrum diuinitus sit possibilis voluntas quæ non sit libera, vel alia potentia præter voluntatem quæ agat libere. 368
§. 3. Cuiusmodi sit voluntatis dominium in reliquas animæ potentias. 368

SECTIO VII.

*De subiectio libertatis in actu secundo, seu quinam actus voluntatis, & circa quæ obiecta liberi sint.* 369

§. 1. Quandonam actus voluntatis sit liber. 369
§. 2. Circa quænam obiecta voluntas habeat actus liberos. 370
§. 3. Vtrum supposita intentione finis, electio voluntatis libera maneat. 371

SECTIO VIII.

*An & quomodo voluntas libera sit circa omissionem actus.* 371

§. 1. Prima difficultas ex eo quod pura omissio non pendeat à motiuo. 372
§. 2. Secunda difficultas ex dependentia puræ omissionis à voluntate prout libera. 333

DISPVTATIO IV.

*De principio formali actuum humanorum, siue de illorum moralitate.* 374

QVÆSTIO VNICA.

SECTIO I.

*Quid sit moralitas humanæ actionis in genere.* 374

§. 1. Vtrum moralitas sit entitas sola ipsius actus, an vero aliquid superadditum. 374
§. 2. Quid sit illud quod moralitas superaddit actui. 375
§. 3. Definitio tota moralitatis. 376

SECTIO II

*Quænam sint species propriæ moralitatis.* 377

§. 1. Vtrum moralitas adæquate diuidatur in bonitatem & malitiam, an vero detur aliquis actus indifferens. 377
§. 2. Vtrum diuisio moralitatis in bonitatem, & malitiam sit essentialis. 378
§. 3. Quid sint bonitas & malitia moralis, & quænam exigant. 379

SECTIO III.

*Proprietates quædam generales moralitatis.* 380

§. 1. Vtrum possit actus voluntatis fieri ex bono malus, & contra. 380
§. 2 An & quomodo possit vnus & idem actus esse simul bonus & malus vel etiam habere simul plures bonitates aut plures malitias. 381

SECTIO IV.

*De causis moralitatis formalis.* 382

§. 1. An & quomodo moralitas formalis causetur ab obiecto. 382
§. 2. An & quomodo circunstantiæ causent bonitatem aut malitiam. 383
§. 3. An & quomodo finis extrinsecus causet bonitatem aut malitiam. 384

SECTIO V.

*Quomodo & quonam ordine causetur moralitas in actu tum interno tum externo.* 385


INDEX

# INDEX

## Disputationum & Quæstionum Tractatus IV.

*De Homine provt lapsus est à beatitudine per propriam malitiam.*

### DISPVTATIO I.


*De iis quæ pertinent ad naturam & proprietates peccati.* 388


### QVÆSTIO I.


*De Natura peccati generatim.* 388


#### SECTIO I.


*Quænam sit vera definitio peccati & vitij moralis.* 388

§. 1. Quod sit peccatum præcisè provt est malum morale. 388
§. 2. Quid sit peccatum provt est offensa Dei. 389
§. 3. Corollaria de malitia formali actus & habitus mali. 391


#### SECTIO II.


*Qualis sit vnitas & distinctio peccatorum.* 392

§. 1. Qualis sit vnitas aut distinctio specifica peccatorum. 392
§. 2. Qualis sit distinctio, & vnitas numerica peccatorum. 394
§. 3. Quænam sint generales diuisiones peccati. 395


### QVÆSTIO II.


*Quidditas peccati commissionis & omissionis.* 395


#### SECTIO I.


*Quænam sit ratio propria constitutiua peccati commissionis.* 395

§. 1. Vtrum malitia commissionis formaliter sit sola priuatio, an vero aliquid positiuum. 396
§. 2. Vtrum malitia peccati commissionis sit aliquid partim positiuum partim priuatiuum. 397
§. 3. Quale sit positiuum illud constitutiuum peccati. 397
§. 4. Prima difficultas ex testimoniis Scripturarum & Patrum. 398
§. 5. Secunda difficultas ex eo quod Deus non sit author peccati. 398
§. 6. Reliquæ difficultates. 400


#### SECTIO II.


*Quænam sit propria quidditas peccati omissionis.* 400

§. 1. An & quomodo pura omissio possit esse peccatum. 400
§. 2. An & quomodo actus iuncti cum omissione mala sint mali. 401


### QVÆSTIO III.


*De Natura peccati mortalis & venialis.* 402


#### SECTIO I.


*Existentia & distinctio peccati mortalis & venialis.* 402

§. 1. Vtrum peccata quædam sint mortalia, quædam venialia. 402
§. 2. Vtrum ex sola Dei voluntate, an vero ex rei natura, quædam sint peccata mortalia quædam venialia. 403
§. 3. Quænam sit propria differentia peccati mortalis & venialis. 404


#### SECTIO II.


*Quænam vniuersim requirantur ad peccatum mortale & quibus notis illud dignosci possit à veniali.* 405

§. 1. Qualis materia requiratur ad peccatum mortale. 405
§. 2. Quomodo ad peccatum mortale requiratur quantitas notabilis. 406
§. 3. An & quomodo ad peccatum mortale requiratur aduertentia malitiæ moralis. 408
§. 4. An & quomodo ad peccatum requiratur consensus voluntatis. 409
§. 5. An & quomodo ad peccatum mortale sufficiat consensus solùm virtualis. 411


#### SECTIO III.


*An & quomodo delectatio morosa sit peccatum mortale.* 412

§. 1. Quid & quotuplex sit delectatio morosa. 412
§. 2. Vtrum delectatio morosa sit aliquando peccatum mortale. 412
§. 3. Vtrum delectatio morosa ex obiecto habeat quod mala sit. 414
§. 4. Vtrum delectatio morosa sumat malitiam à circumstantiis. 415


#### SECTIO IV.


*De peccato veniali generatim.* 415

§. 1. Vtrum peccatum veniale fiat aliquando mortale propter adiunctum periculum mortaliter peccandi. 416

# Index Disputationum, & Quæstionum,


§. 2. Vtrum peccatum veniale fiat mortale aliquando ratione numeri, præsertim in materia Iustitiæ. 417

§. 3. An & quomodo peccatum veniale fiat mortale ratione contemptus, vel finis mali. 418

QVÆSTIO IV.

*De generalibus peccatorum proprietatibus.* 418

SECTIO I.

*De inæqualitate peccatorum.* 419

SECTIO II.

*An & quomodo peccatum augeatur ratione scandali.* 420

DISPVTATIO II.

*De causis peccati.* 421

QVÆSTIO I.

*De causa interna effectiua peccati.* 421

SECTIO I.

*De ignorantia prout est causa peccati.* 421

§. 1. Vtrum aliqua ignorantia sit peccatum, & causa peccati. 422

§. 2. Quænam requirantur ad ignorantiam culpabilem. 423

SECTIO II.

*De causis peccati ex parte appetitus sensitiui.* 424

SECTIO III.

*De causa peccati, ex parte voluntatis quæ appellatur malitia.* 426

QVÆSTIO II.

*De causis externis peccatorum.* 426

SECTIO I.

*Vtrum Deus dici possit causa peccati.* 427

SECTIO II.

*An & quomodo Diabolus sit causa peccati.* 429

DISPVTATIO III.

*De propriis effectibus peccatorum.* 429

QVÆSTIO I.

*De reatu pœnæ prout est effectus peccati.* 430

SECTIO I.

*De reatu pœnæ debitæ peccato generatim.* 430

SECTIO II.

*De reatu pœnæ debitæ peccato mortali.* 431

§. 1. Vtrum peccatum mortale mereatur pœnam infinitam intensiuè. 431

§. 2. Vtrum peccatum mortale mereatur pœnam æternam. 433

SECTIO III.

*De pœna debita peccato veniali.* 435

QVÆSTIO II.

*De altero effectu peccatorum qui est macula, seu peccatum habituale.* 436

SECTIO VNICA.

*Existentia & quidditas peccati habitualis.* 436

§. 1. Vtrum peccatum habituale sit aliquid distinctum à peccato præterito. 436

§. 2. An & quomodo peccatum habituale sit peccatum præteritum perseuerans moraliter. 437

DISPVTATIO IV.

*De peccato originali,* 439

QVÆSTIO I.

*De existentia & propria quidditate peccati originalis.* 439

SECTIO I.

*Existentia peccati originalis in omnibus Adæ posteris.* 439

SECTIO II

*Quidditas & propria ratio peccati originalis.* 441

§. 1. Vtrum peccatum originale sit concupiscentia. 441

§. 2. Vtrum peccatum originale sit priuatio gratiæ. 442

§. 3. Vtrum peccatum originale aliquo modo sit ipsum Adami peccatum. 443

§. 4. An & quomodo fieri potuerit vt peccante Adamo vniuersi etiam peccauerint eius posteri, & vt eius volũtas contineret omnes voluntates. 444

§. 5. Secunda difficultas, quod peccatum originale, ipsum erit Adæ peccatum. 446

QVÆSTIO II.

*De causis & de pœnis peccati originalis.* 447

SECTIO I.

*De causa effectiua peccati originalis.* 447

§. 1. Vtrum peccatum Adami sit vera causa effectiua peccati originalis. 447

§. 2. Modus quo ex peccato Adami traducitur in omnes peccatum originale. 448

SECTIO II.

*De causa subiectiua peccati originalis.* 449

SECTIO III.

*De pœnis peccati originalis.* 449

§. 1. Pœnæ peccati originalis pertinentes ad hanc vitam. 449

§. 2. Vtrum homo in statu naturæ lapsæ deterior sit quam in statu puræ naturæ. 450

§. 3. Pœnæ peccati originalis pertinentes ad alteram vitam. 451


INDEX

# INDEX

## Disputationum & Quæstionum Tractatus V.

*De Gratia Christi Saluatoris.*


### DISPVTATIO I.

*De existentia & quidditate Gratiæ Dei.* 454

### QVÆSTIO VNICA.

SECTIO I.

*De iis quæ pertinent ad existentiam Gratiæ Dei.* 454

§. 1. Veritas Catholica circa existentiam gratiæ Dei. 454
§. 2. Primus error aduersus existentiam gratiæ, Pelagij hæresis, qualis illa fuerit, & quam multiplex. 455
§. 3. Alter error aduersus existentiam gratiæ Dei, hæresis semipelagiana. 457

SECTIO II.

*Propria quidditas & variæ diuisiones gratiæ.* 459

§. 1. Quid sit gratia sumpta generatim. 459
§. 2. Quid sit gratia gratum faciens, & gratis data. 459
§. 3. Quid sit gratia actualis & habitualis. 460
§. 4. Quid sit gratia operans, excitans, præueniens. 460
§. 5. Quid sit gratia cooperans, comitans, adiuuans. 462

### DISPVTATIO II.

*De præcipius proprietatibus gratiæ actualis.* 463

### QVÆSTIO I.

*De necessitate gratiæ Christi.* 463

SECTIO I.

*De necessitate gratiæ ad cognoscendum verum.* 463

§. 1. Vtrum ad cognoscendas veritates naturales gratia Christi sit necessaria. 463
§. 2. An & quomodo ad cognoscendas veritates supernaturales gratia sit necessaria. 465

SECTIO II.

*De necessitate gratiæ actualis ad opera virtutum supernaturalium.* 465

§. 1. Primum veritatis Catholicæ caput, de libertate arbitrij ad opera pietatis. 466
§. 2. Secundum veritatis Catholicæ caput, omnimoda impotentia liberæ voluntatis ad opera supernaturalia sine auxilio gratiæ. 467
§. 3. Tertium veritatis Catholicæ caput, impotentia omnimoda voluntatis vt se disponat ad gratiam. 468
§. 4. Veritas receptissimi axiomatis, quod Deus facienti quod in se est non deneget gratiam. 470

SECTIO III.

*De necessitate gratiæ actualis ad opera naturalia difficiliora.* 471

§. 1. Vtrum possit homo Deum diligere super omnia sine speciali gratia Christi. 471
§. 2. Vtrum possit aliquis sine gratia vincere aliquas tentationes. 472
§. 3. Vtrum sine gratia possit tota seruari lex naturalis. 474

SECTIO IV.

*De necessitate gratiæ ad opera moralia facillima.* 478

§. 1. Sensus quæstionis & dissidentes sententiæ. 475
§. 2. Verior sententia statuitur. 475
§. 3. Mens Conciliorum & Augustini circa opera moralia. 477

SECTIO V.

*De necessitate gratiæ habitualis ad bene operandum & ad vitandum peccatum.* 478

§. 1. Vtrum infidelis aut peccator possit bene operari, an vero in omnibus illi peccent. 478
§. 2. Mens Augustini de bonis operibus infidelium. 479
§. 3. Vtrum sine habituali gratia seruari diu possit tota lex. 481

SECTIO VI.

*De necessitate specialis priuilegij ad vitanda omnia peccata.* 482

§. 1. Vtrum possit aliquis sine speciali priuilegio vitare omnia peccata mortalia, & toto tempore vitæ perseuerare in gratia. 182
§. 2. Vtrum sine priuilegio speciali possit homo iustus vitare peccata venialia. 483

### QVÆSTIO II.

*De sufficientia Gratiæ.* 485

SECTIO I.

*Vtrum detur aliqua gratia sufficiens.* 485


SECTIO

# Index Disputationum, & Quæstionum


SECTIO II.

*De personis quibus datur gratia sufficiens.* 487

§. 1. Vtrum Deus omnibus hominibus gratias det sufficientes ad salutem. 487

§. 2. Ad quid & quando gratiæ sufficientes omnibus dentur. 489

QVÆSTIO III.

*De efficacia gratiæ Christi.* 490

DISPVTATIO III.

*De primo effectu gratiæ Dei, qui est perfecta hominis iustificatio.* 491

QVÆSTIO I.

*Existentia & quidditas gratiæ sanctificantis per quam formaliter causatur iustificatio.* 491

SECTIO I.

*Existentia gratiæ habitualis.* 491

SECTIO II.

*Quidditas gratiæ habitualis.* 493

§. 1. Vtrum gratia sanctificans sit qualitas permanens, an vero actus. 493

§. 2. Vtrum gratia sanctificans distinguatur ab habitu charitatis. 494

SECTIO III.

*De primo effectu formali gratiæ sanctificantis qui est remissio peccatorum.* 459

§. 1. Vtrum gratia formaliter an vero meritorie expellat peccatum. 495

§. 2. Vtrum gratia expellat peccatum sine vllo alio fauore aut extrinseca condonatione. 496

§. 3. Vtrum gratia ne diuinitus quidem esse possit simul cum peccato. 497

SECTIO IV.

*De aliis effectibus formalibus gratiæ sanctificantis.* 498

§. 1. An & quomodo gratia constituat hominem formaliter Dei amicum. 498

§. 2. An & quomodo gratia efficiat hominem iustum per infusionem virtutum & donorum omnium. 499

§. 3. Reliqui effectus gratiæ sanctificantis, filiatio adoptiua, communicatio personæ Spiritus Sancti, perfecta deificatio. 500

§. 4. Corollaria de vera definitione ac excellentia gratiæ. 502

QVÆSTIO II.

*De causis gratiæ sanctificantis, & totius iustificationis.* 502

SECTIO I.

*De prima productione gratiæ sanctificantis, & de illius causis.* 502

SECTIO II.

*De Augmento & perfectione gratiæ sanctificantis.* 503

SECTIO III.

*De conseruatione gratiæ, & de illius perseuerantia vsque ad mortem.* 503

SECTIO IV.

*De amissione gratiæ sanctificantis.* 505

DISPVTATIO IV.

*De altero effectu gratiæ Christi, quod est meritum.* 506

QVÆSTIO I.

*Existentia & quidditas meriti bonorum operum.* 506

SECTIO I.

*Veritas Catholica circa existentiam meriti operum bonorum siue vtrum vere opera hominis iusti meritoria sint præmij æterni.* 506

SECTIO II.

*Quid & quotuplex sit meritum operum bonorum.* 508

§. 1. Vtrum de ratione meriti condigni sit debitum Iustitiæ rigorosæ. 508

§. 2. Vtrum de ratione meriti condigni sit vt excludat liberalem acceptationem & pactum Dei. 509

§. 3. Vtrum ad meritum condignum exigatur æqualitas operis cum præmio. 510

QVÆSTIO II.

*De subiecto meriti, seu de operibus meritoriis.* 511

SECTIO I.

*Conditiones ex parte operis ipsius vt illud sit meritorium.* 511

§. 1. Vtrum requiratur ad meritum actus positiuus & moraliter bonus, an vero sufficiat pura omissio. 511.

§. 2. Vtrum requiratur ad meritum vt actus sit supernaturalis & ex influxu charitatis. 512

SECTIO II.

*Conditiones ex parte operantis necessariæ vt aliquod opus sit meritorium.* 514

§. 1. An & quomodo ad meritum condignum necessarius sit status gratiæ. 514


§. II.

§. 2. Vtrum ex maiori gratia sanctificante magis etiam augeatur valor operis meritorij. 515
§. 3. Corollaria de conditionibus meriti congrui, & de iis quæ augent meritum. 516

QVÆSTIO III.

*De obiecto meriti, siue de præmio quod meremur.* 517

SECTIO I.

*An & quomodo mereri possimus auxilia gratiæ actualis.* 517

§. 1. Vtrum per potentiam Dei absolutam mereri aliquis sibi possit primam gratiam actualem. 537
§. 2. An & quomodo mereri possimus gratias efficaces & donum perseuerantiæ finalis. 518

SECTIO II.

*An & quomodo mereamur gratiam sanctificantem.* 519

SECTIO III.

*An & quomodo mereamur gloriam beatitudinis æternæ.* 520

# INDEX

## Disputationum & Quæstionum Tractatus VI.

### *De Virtutibus Theologicis Generatim consideratis.*

DISPVTATIO I.

*DE Homine prout præparatus est ad Beatitudinem per Virtutes Theologicas & Morales.* 521

QVÆSTIO I.

*Virtutum Theologicarum existentia & quidditas.* ibid.

SECTIO I.

*An sint virtutes aliquæ Theologicæ à Deo infusæ.* ibid.

SECTIO II.

*Quid sit propriè virtus supernaturalis & Theologica* 523

SECTIO III.

*Quotuplex sit Virtus Theologica.* 525

QVÆSTIO II.

*De Generalibus Virtutum infusarum proprietatibus.* 526

SECTIO I.

*An & quomodo Virtutes Theologicæ sint supernaturales.* ibid.

§. 1. Quidditas propria entis supernaturalis in genere. ibid.

§. 2. Vtrum supernaturalitas habituum & actuum supernaturalium petatur ex obiectis formalibus an vero ex principiis effectiuis. 528

SECTIO II.

*Vtrum virtutes Theologicæ. Sint habitus simplices & indiuisibiles extensiue.* 531

SECTIO III.

*Vtrum Virtutes Theologicæ ita sint essentialiter virtutes vt earum actus non possint vnquam esse mali.* 538

QVÆSTIO III.

*De Causis virtutum Theologicarum.* ibid.

SECTIO I.

*De causa per quam producitur virtus Theologica.* ibid.

SECTIO II.

*De causis per quas intenduntur Virtutes Theologicæ.* 534

DISPVTATIO II.

*De Virtute Fidei Theologicæ.* 537

QVÆSTIO I.

*De obiecto formali fidei & multiplici eius Resolutione.* ibid.

# Index Disputationum, & Quæstionum,


SECTIO I.

*Sensus quæstionis & ratio pracipua difficultatis de motiuo formali fidei.* ibid.

SECTIO II.

*Quanam sint de obiecto formali fidei sententiæ minus probabiles.* 538

§. 1. Vtrum motiua credibilitatis sint obiectum formale in quod vltimò resoluitur fides. ibid.

§. 2. Vtrum authoritas Ecclesiæ sit motiuum formale fidei. 540

§. 3. Vtrum Deus illuminans per habitum fidei vel per gratiam sit obiectum formale fidei. 541

SECTIO III.

*De obiecto formali fidei Theolog. vera & certa sententia.* 542

§. 1. An & quomodo prima Veritas sit obiectum formale fidei. ibid.

§. 2. Quomodo cognosci debeat prima veritas provt obiectum fidei. 544

§. 3. An & quomodo reuelatio sit obiectum fidei formale. 545

§. 4. Quomodo cognosci debeat reuelatio quando fundat assensum fidei. 547

SECTIO IV.

*Qualis reuelatio requiratur ad obiectum formale fidei.* 548

§. 1. Vtrum reuelatio fundans fidem debeat necessario esse inuidens. ibid.

§. 2. Vtrum reuelatio solum existimata esse possit obiectum fidei. 550

§. 3. Vtrum reuelatio solum virtualis & mediata possit esse obiectum fidei. 552

§. 4. Vtrum reuelatio priuata possit esse obiectum fidei. 554

SECTIO V.

*Corollaria de resolutione fidei.* 555

QVÆSTIO II.

*De obiecto materiali fidei Theologicæ.* ibid.

SECTIO I.

*Quodnam sit obiectum materiale fidei Theologicæ, siue quænam sint ea quæ creduntur.* ibid.

SECTIO II.

*Vtrum materiale obiectum fidei sit semper verum.* 556

SECTIO III.

*Vtrum materiale fidei obiectum sit necessario inuidens.* 557

§. 1. Vtrum possit habitus fidei esse simul cum habitu & actu scientiæ. 558

§. 2. Vtrum actus fidei & actus scientiæ etiam beatæ possint esse simul. 558

§. 3. Vtrum possit idem actus esse simul actus fidei & actus scientiæ. 560

SECTIO IV.

*Vtrum materiale fidei obiectum sit euidenter credibile.* 561

§. 1. Quid sit euidentia credibilitatis & quænam exigat. ibid.

§. 2. Necessitas euidentiæ credibilitatis. 563

§. 3. Vtrum mysteria Christianæ fidei sint euidenter credibilia. 564

§. 5. Prima demonstratio euidentiæ credibilitatis ex conditionibus doctrinæ diuinæ. 566

§. 6. Secunda demonstratio euidentiæ credibilitatis ex personis quæ doctrinam hanc confirmarunt. 568

§. 7. Tertia demonstratio euidentiæ credibilitatis ex operibus mirabilibus, quæ fidem hanc comprobarunt.

SECTIO V.

*Vtrum materiale obiectum fidei proponi debeat per regulam aliquam infallibilem.* 571

§. 1. Vtrum necessaria sit regula infallibilis, proponens obiecta fidei & vtrum illa sit Ecclesia. ibid.

§. 2. Quidditas, nota, authoritas Ecclesiæ provt est fidei regula. 573

§. 3. In quanam Ecclesiæ parte resideat authoritas illa diuina & infallibilis definiendi obiecta fidei. 575

§. IV.

ASSERTIO PRIMA.

De Pontifice.

*Quod authoritatem habeat infallibilem definiendi omnia quæ ad fidem spectant.* 576

§. V.

ASSERTIO SECVNDA.

De Pontifice.

*Quod auctoritatem habeat etiam sine Concilio, & supra Concilium.* 580

§. VI.

*Quomodo hæc auctoritas conferatur Pontifici, & quomodo in illa perseueret.* 583

QVÆSTIO III.

*De actu interno fidei Diuinæ.* ibid.

SECTIO I.

*Vtrum actus fidei sit discursiuus.* ibid.

§. 1. Vtrum actus fidei possit esse integer discursus formalis. 584

§. 2. Vtrum conclusio aliqua discursus Theologici possit esse actus veræ fidei. 585

§. 3. Corollaria de Concilio, de Pontifice, de Canonizatione Sanctorum, & aliis huiusmodi. 588


SECTIO

SECTIO II.

*An & quomodo actus fidei sit supernaturalis.* 590

§. 1. Supernaturalitas proprij actus fidei. ibid.
§. 2. An & quomodo voluntas credendi sit supernaturalis. 591
§. 3. An & quomodo iudicium antecedens voluntatem credendi sit supernaturale. 592

SECTIO III.

*De certitudine actus fidei.* 543

SECTIO IV.

*De necessitate actus fidei diuinæ.* 595

§. 1. Vtrum fides necessaria sit necessitate medij. ibid.
§. 2. Quorum mysteriorum fides sit necessaria necessitate medij. 596
§. 3. An & quarum rerum fides sit necessaria necessitate præcepti. 597
§. 4. Reliquæ proprietates actus fidei. ibid.

QVÆSTIO IV.

*De actu externo & confessione fidei.* 598

SECTIO I.

*Vtrum Confessio externa fidei sit proprius actus virtutis fidei.* ibid.

§. 1. An & quomodo actus fidei externus sit præceptus. 599

SECTIO III.

*An & quomodo liceat simulare alienam sectam.* ibid.

QVÆSTIO V.

*De habitu fidei, & annexis ei donis.* 601

SECTIO I.

*Prima productio, augmentum, & destructio habitus fidei Theologicæ.* ibid.

§. 1. Vtrum habitus fidei primo producatur, & augeatur in homine peccatore. ibid.
§. 2. Quale sit peccatum per quod habitus fidei destruitur. ibid.

SECTIO II.

*De donis supernaturalibus fidei annexis.* 603

§. 1. Quænam dona Spiritus sancti sunt annexa fidei. ibid.
§. 2. De donis fidei ab Apostolo enumeratis, & annexis fidei Theologicæ. 604

QVÆSTIO VI.

*De peccatis fidei Theologiæ oppositis.* 605

SECTIO I.

*Infidelitatis quiditas, malitia & species.* ibid.

SECTIO II.

*Hæreseos definitio conditiones, malitia.* 606

DISPVTATIO III.

*De virtute spei Theologicæ.* 606

QVÆSTIO I.

*De quidditate, Spei generice sumptæ.* ibid.

SECTIO I.

*Quidditas, amoris concupiscentiæ, & gemis spei.* 907

SECTIO II.

*Vtrum spes Theologica sit actus amoris concupiscentiæ.* 608

SECTIO III.

*Qualis actus amoris concupiscentiæ sit spes.* 609

QVÆSTIO II.

*De tota quidditate spei Theologicæ.* 610

SECTIO I.

*De obiecto formali spei Theologicæ.* ibid.

SECTIO II.

*De obiecto materiali spei Theologicæ.* 611

SECTIO III.

*De actu proprio spei Theologicæ.* 612

§. 1. An & quomodo actus spei habeat certitudinem. ibid.
§. 2. An & quomodo actus spei sit necessarius, & supernaturalis. 613

SECTIO IV.

*De actibus spei annexis præsertim de timore seruili.* 614

§. 1. Quid & quotuplex sit Dei timor. 615

SECTIO V.

*De habitu spei Theologicæ.* 616

QVÆSTIO III.

*De peccatis spei Theologicæ contrariis.* 617

SECTIO I.

*De peccato desperationis.* ibid.

§. 1. Quidditas propria peccati desperationis. ibid.
§. 2. Malitia, & grauitas peccati desperationis. 618
§. 3. Vtrum desperare ille posset sine peccato, cui Deus reuelasset suam damnationem. 619

# Index Disputationum, & Quæstionum,


SECTIO II.

*De peccato præsumptionis.* 621

DISPVTATIO IV.

*De Charitate Theologica.* 622

QVÆSTIO I.

*De ratione generica Charitatis Theologicæ.* ibid.

SECTIO I.

*Vtrum Charitas sit verus amor beneuolentiæ.* ib.

SECTIO II.

*Vtrum Charitas sit amor verè Amicitiæ.* 623

SECTIO III.

*Vtrum Charitas sit virtus creata vna specifice omnium perfectißima, & omnium forma virtutum.* 624

QVÆSTIO II.

*De obiecto Charitatis Theologicæ.* 625

SECTIO I.

*De obiecto materiali Charitatis.* 625

SECTIO II.

*De obiecto formali Charitatis.* 627

SECTIO III.

*De ordine Charitatis.* 628

§. 1. Vtrum detur aliquis ordo charitatis, & quis ille sit. ibid.
§. 2. An & quomodo charitas Deum magis amet quam reliqua omnia. 630
§. 3. An & quomodo rectus ordo charitatis obliget vt magis homo amet seipsum quam proximos. ibid.

SECTIO IV.

*An & quomodo rectus ordo Charitatis obliget ad amandos aliquos proximos præ aliis.* 632

QVÆSTIO III.

*De interno actu Charitatis.* 633

SECTIO I.

*Quinam sint proprij actus Charitatis.* ibid.

§. 1. Actus internus charitatis prosecutiuus & maxime proprius amor super omnia. 634
§. 2. Reliqui actus interni charitatis. ibidem.

SECTIO II.

*Quænam sint præcipuæ proprietates actus interni Charitatis.* 635

§. 1. Supernaturalitas actus charitatis. ibid.
§. 2. Imperium omnium virtutum per actum charitatis. 636
§. 3. Actus charitatis mensuram non habet. 636
§. 4. Efficacia charitatis ad iustificandos impios & iustos perficiendos. ibid.

SECTIO III.

*De necessitate actus Charitatis.* 637

§. 1. An & quomodo necessarius sit actus internus amoris erga Deum. ibid.
§. 2. An & quomodo necessarius sit amor proximorum & præsertim inimicorum. 638

SECTIO IV.

*Quænam sint causæ physice concurrentes ad actum Charitatis.* 640

SECTIO V.

*Quinam sint proprij effectus actus Charitatis.* ibid.

§. 1. De primo effectu charitatis, qui est gaudium. ibid.
§. 2. An & quomodo pax sit effectus proprius charitatis. 641

SECTIO VI.

*An & quomodo misericordia sit proprius effectus Charitatis.* 642

QVÆSTIO IV.

*De actu externo Charitatis.* ibid.

SECTIO I.

*De eleemosyna prout est actus externus Charitatis.* ibid.

§. 1. Quid sit, quotuplex sit, & quales habeat effectus Eleemosina. 643
§. 2. Obligatio dandi Eleemosinam, qualis & quanta sit. ibid.

SECTIO II.

*Do correctione fraterna quatenus est actus externus Charitatis.* 645

§. 1. Quid sit propriè correctio fraterna. ibid.
§. 2. An sit aliquod præceptum corrigendi proximum, & quale illud sit. ibid.

QVÆSTIO V.

*De habitu Charitatis.* 647

SECTIO I.

*Existentia, & vnitas specifica habitus Charitatis.* ibid.


SECTIO

SECTIO II.

*De prima productione, augmento perfectione habitus Charitatis.* 648

§. 1. Quænam sit causa producens in nobis habitum charitatis. ibid.
§. 2. An & quomodo augeatur habitus ipse charitatis. 649
§. 3. Qualis & quanta esse possit perfectio charitatis etiam in via. ibid.

SECTIO III.

*De corruptione habitus charitatis.* 650

QVÆSTIO VI.

*De peccatis Charitatis oppositis.* ibid.

SECTIO I.

*De peccatis oppositis amori & gaudio Charitatis.* ibid.

§. 1. Odij quidditas, diuisio, & malitia. ibid.
§. 2. Accediæ quidditas, Malitia, filiæ ex ea ortæ. 651
§. 3. Inuidiæ quidditas malitia filiæ ex ea ortæ. 652

SECTIO II

*De peccatis oppositis paci Charitatis.* ibid.

SECTIO III.

*De bello prout opponitur paci Charitatis.* 653

§. 1. Vtrum bellum possit esse iustum & licitum etiam ex vtraque parte. ibid.
§. 2. Quænam sit causa sufficiens vt bellum sit iustum 654
§. 3. De personis quæ bellum indicere possunt vt illud sit iustum. 656
§. 4. Modus quo Geridebet bellum vt sit iustum. 657

SECTIO IV.

*De duello prout est contrarium paci Charitatis.* ibid.

§. 1. Quid & quotuplex sit duellum, & quos ob fines fiat. ibid.
§. 2. An & quomodo duellum possit esse licitum ad depulsionem iniuriæ nondum illatæ. 658
§. 3. Vtrum ad vltionem iniuriæ iam illatæ duellum sit licitum. 659
§. 4. Quuænam sint pœnæ duellantium. 662

SECTIO V.

*De scandalo prout est peccatum Charitati contrarium.* ibid.

DISPVTATIO V.

*Breviculus de virtutibus moralibus supernaturalibus.* ibid.

QVÆSTIO I.

*De virtutibus moralibus supernaturalibus generatim.* 663

SECTIO I.

*Virtutum moralium supernaturalium existentia.* ibid.

SECTIO II.

*Propria quidditas virtutum moralium.* 664

SECTIO III.

*Quænam sint diuisiones generales ex parte virtutum.* 665

SECTIO IV.

*Quænam sint virtutum moralium generales proprietates.* 666

§. 1. An & quomodo virtutes morales sin inuicem connexæ. ibid.
§. 2. An & quomodo virtutes sint sub ordinatæ, vitiis oppositæ, inæquales inter se. ibid.
§. 3. Virtutum difficultas & excellentia. 667

QVÆSTIO II.

*De prudentia Virtute.* ibid.

SECTIO I.

*Quænam sit vera quidditas prudentiæ.* ibid.

SECTIO II.

*Quænam sint partes prudentiæ integrales, subiectiuæ potentiales.* 668

SECTIO III.

*Quænam sint peccata Prudentiæ opposita.* 669

QVÆSTIO III.

*De virtute Iustitia.* 670

SECTIO I.

*Quænam sit propria quidditas Iustitiæ ac iniustitiæ.* ibid.

§. 1. Proprium obiectum Iustitiæ tum materiale tum formale. ibid.
§. 2. Propria Iustitiæ definitio, & conditiones quas exigit. 671
§. 3. Quidditas propria iniustitiæ & vtrum iniuria fieri possit volenti & consentienti. 672
§. 4. Corollarium I. de Dei iustitia erga homines. 673
§. 5. Corollarium II. de Iustitia hominis erga Deum. 675

# Index Disputat. & Quæst. &c.


SECTIO II.

*Quænam sint propriæ species & partes Iustitiæ.* 677

§. 1. Vtrum adæquatè diuidatur Iustitia in commutatiuam & distributiuam. ibid.

§. 2. Vtrum Iustitia legalis & vindicatiua sint etiam propriæ illius species & reliquæ illius partes. 680

SECTIO III.

*De Dominio prout est obiectum Iustitiæ commutatiuæ.* 681

§. 1. Quænam sit natura, quænam species Dominij.

§. 2. Quodnam sit subiectum Dominij, seu personæ quibus conuenit dominium. 683

§. 3. An & quomodo clerici non religiosi habeant Dominium. 685

§. 4. Quomodo & quo in vsu teneantur clerici expendere reditus beneficiorum. 687

§. 5. Vtrum eiusdem rei duo possint esse Domini simul & in solid. 688

§. 6. Quarum rerum haberi possit Domini non, & quibus modis illud acquiratur. 689


*FINIS.*

FACVLTAS

# Facultas R. P. Prouincialis Societ. IESV, in Prouincia Lugdunensi.

LAVRENTIVS GRANNON, Prouincialis Societatis IESV, in Prouincia Lugdunensi, iuxta Priuilegium eidem Societati à regibus Christianissimis Henrico III. 10. Martij 1583. Henrico IV. 20. Nouemb. 1608. Ludouico XIII. 14. Februarij 1611. & Ludouico XIV. 23. Decembris 1650. concessum, quo Bibliopolis omnibus prohibetur ne libros ab eiusdem Societatis hominibus compositos absque Superiorum permissione imprimant permittit CLAVDIO PROST, Mercatori Bibliopoli Lugdunensi, vt Librum cui titulus est *Theologia Scholastica Tomis duobus digesta Tractatibus duodecim disputata; Authore* GEORGIO DE RHODES *Auenionensi*, Societ. IESV, ad sex proximos annos imprimere ac libere diuendere possit. Datum Lugduni die 20. Aprilis 1660.

*LAVRENTIVS GRANNON.*

---

NOS infra scripti Societatis IESV Theologi, testamur opus integrum Theologiam vniuersam complectens à *R. P. Georgio de Rhodes* elaboratum, à nobis esse perlectum, adeoque non obseruatum in eo quidpiam, quod à fide, vel piis moribus alienum, vllive censuræ obnoxium possit videri, vt ex omni parte quemadmodum à pluribus expectatum, & votis pridem publicis expetitum, ita luce publica, manibusque Doctorum dignissimum iudicemus, qua luce, non sine magno studiosorum compendio sit donandum: non enim solum (quod multi) quæstiones Scholasticas omnes suo ambitu comprehendit, sed præterea (quod omnino fecere pauci,) eo ordine iudicioque digestas, ea ingenij subtilitate discussas, ea breuitate definitas, ea perspicuitate disputatas exponit, vt nec numerus sit incondita turba, nec detrahat soliditati subtilitas, nec luci breuitas, aut profunditati faciat iniuriam perspicuitas, quod non tam animo nostro, quam ingenuæ veritati dictum existimabit à nobis testimonium, quisquis ingeniosius positam in eo volutando suam operam volet. Lugduni 3. Idus Septemb. 1660.

*IOANNES ALBY.*

*FRANCISCVS DE S. RIGAVD.*

*GABRIEL LAVRENTIVS ROY.*

*PRIVILEGE*

# THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ,

## *TRACTATVS PRIMVS.*

## DE DEO VNO, ET TRINO,

*Ad primam Partem Sanct. Thom.* à q 1. ad 50.

HÆc est vita æterna vt cognoscant te solum verum Deum, Quibus? enim aliis verbis tractationem ordiar de Deo, quàm iis quæ docuit homo Deus. Vita nimirum æterna cognitio Dei est, quia & via est, quæ ducit ad æternam vitam, & ipsa vita æterna, id est satietas gaudiorum & possessio infiniti boni. *Visio Dei*, inquit Cyrillus lib. 5. in Iulianum *possessio est salutaris, & totius boni radix in nobis & generatio.* Nihil videlicet cogitari opulentius potest eâ possessione per quam Deus hæreditas esse incipit hominis, vt ait Philo l. de migratione Abrahæ, & homo ipse hominem exuens, in Deum migrat, in Deo habitat, totus intra Deum, & quodammodo Deus est. Quid? eâ melius, quæ de ipso bono est *Deus enim* (inquit Augustinus) *omni bono melior, non alio bono bonus sed bonum est omnis boni.* Quid nobilius? eâ *per quàm* (vt ait Nanzianzenus Orat. 2. de Theologia,) *cum Moyse in montem vocaris, vt in foramine petræ positus, faciem & speciem ipsam Dei, hoc est omne bonum non videas magis quàm possideas.* Quia *ibi totum se* (vt ait Dionysius c. 1. de Diuinis nominib.) *menti cogitantis aperit inscrutabile illud, supra ratiocinationem vnum, & omni verbo ineffabile illud supra verbum, bonum.*

Cognitionis Dei eximia priuilegia.

Ad hanc possessionem tam salutarem, tam opulentam Theologia vocat Amatores suos *quam*, ex mente Patrũ Cypariſſiota in Proœmio definit *Sermonem de Deo ex se fide dignum.* Hæc enim aduersus omnes eius obtrectatores apologia eius sit, tota enim Diuina, & de Deo est, quæ circa Deum vt est obscurâ reuelatione cognoscibilis per discursum, tanquam circa proprium obiectum versatur: perfecta scientia, quæpræuiâ semper obscurâ reuelatione, veras habet demonstrationes: certissima scientiarum, quam fides regit: naturalis, de obiecto supra naturam, quia ex propriis principiis reuelatis discursum conficit naturalem. Speculatiua, & practica quia sic obiecti sui cognitione pascitur, vt ad opus tendat: obscura, quia reuelatio ei facem præfert, proponítque Deum sub triplici specie. Primum, secundum se absolutè quatenus sibi bonus, & infinitum bonum est, deinde vt emanans in creaturas *amatorio circulo*, vt loquitur Dionys. *eas ex se promit tanquam effectrix earum causa, & rursus ad se conuertit tanquam earum vltimus finis.*

Habitus Theologiæ obiectum & proprietates.

Partitio totius tractatus.

Ego in priore isto pulcherrimóque tractatu considerationem illam de Deo secundum se, tradere aggrediens, sex in illo primo Ente explico. Primum sit cognoscibilitas abstractiua essentiæ ac perfectionis diuinæ, seu quid eximium & excelsum cogitare viator debeat cum menti obiicit *Deum*. Secundum cognoscibilitas intuitiua Dei, seu quomodo Deum cognoscant comprehensores. Tertium perfectio intellectus diuini, seu multiplex eius scientia. Quartum perfectio diuinæ voluntatis. Quintum perfectio prouidentiæ præsertim supernaturalis quæ dicitur Prædestinatio, & Reprobatio. Sextum Trinitas personarum. *Hoc est* ( vt ait Cyrillus ) *mysterium diuinitatis in fastigiis.* Sed ad hæc tanta tam obscura cognoscenda, *quis idoneus, nisi cui per filium suum aperiet amanter se ipsum Deus, qui tenet vultum solij sui, & expandit super illud nebulam suam.* Effundet igitur postulantibus lucem suam, lumen de lumine, quia vt sapienter monet ( Augustinus l. 1. de Trinit. c. 3. ) *nec periculosius alibi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid inuenitur.*

## DISPVTATIO PRIMA.

*De cognoscibilitate abstractiua essentiæ ac perfectionis diuinæ*, a. q. 2. ad 12.

Cognitio Viatorum de Deo qualis sit.

INGREDIMVR ergo primùm beatam illam caliginem *intra quam* admitti Dionysius optabat c. 1. de Diuinis nominibus, *plenam radiorum supra modum Clarorum, lumine omni præstantiorem*, in qua viator adhuc Moyses Deum videt, *estque* vt ait Nyssenus lib. de vita Mosis, *abstractiua cognitio quam in via de Deo habemus*, & potest ad quatuor capita reuocari. Primo quomodo cognoscamus de Deo an sit. Secundo quomodo cognoscamus quid sit. Tertio quomodo cognoscamus qualis & quantus sit. Quarto de modis & mediis huius cognitionis, quibus inspectis, difficile, opinor, non erit coniicere quomodo cogitari debeat à nobis, *vnitas illa effectrix vniuersæ vnitatis, substantia supra substantiam vacans ratione, intelligentiâ, nomine*, vt loquitur Dionysius cap. 1. de Diuinis nominibus.

## QVÆSTIO PRIMA.

*De cognitione existentiæ Diuinæ.* q. 2.

Non est inutile probare Dei existentiam.

TAmetsi rectè dixit Nazianzenus orat. 2. de Theologia, *hanc esse omnibus innatam, & primam in nobis legem, cum omnibus hominibus ab initio colligatam, vt sciamus, & persuasum habeamus esse Deum*, & Tertullianus lib. 1. contra Marcionem meritò, hanc vocet, *animæ à primordio dotem.* Sapienter tamen monet Damascenus l. 1. fidei cap. 3. *plures esse homines in quos tantum prauitas præualuit, vt eos in omnium irrationabilissimum, & pessimum malum detruderet, dicerentque non esse Deum.* Propterea conuincendus hic error est, errorum omnium & vitiorum fomes, ostendendo Deum esse adeo clarè, vt hoc negare si maximè velit atheus nullus possit, quod sine dubio assequar si docuero. Primò illud euidenter esse cognoscibile. Secundò illud euidenter demonstrari.

### SECTIO I.

*An & quomodo euidenter sit cognoscibile Deum esse.* art. 1. & 2.

Propositio per se nota quid sit.

OMne quod certò, & euidenter cognoscitur ab intellectu, vel cognoscitur ex sola penetratione terminorum sine vllo discursu, & dicitur propositio per se nota: vel cognoscitur per discursum, in quo vnum ex alio colligitur & dicitur demonstrabile, vel à priori per causam, vel à posteriori per effectum. Difficultas ergo est quomodo hæc obiectiua propositio, ( *Deus existit* ) cognosci possit à viatoribus, & primò quidem vniuersim, vtrum lumine naturali euidens sit Deum esse, secundò vtrum hoc sit per se notum, tertio an sit demonstrabile.

### §. I.

*Vtrum lumine aliquo naturali euidens sit Deum esse.*

Sensus quæstionis.

EVidenter cognoscere dicitur intellectus illud, cui per imperium voluntatis dissentiri non potest, euidentia enim est manifestatio veritatis cui non potest intellectus negare assensum. Quærimus ergo vtrum, esse Deum non solùm certum sit, & infaillibile, sed adeò etiam euidens & perspicuum, vt intellectus solo instructus naturæ lumine, perspicere possit adeò clarè vt negare non valeat Deum.

Triplex ratio dubitandi.

Ratio dubitandi, est primo quia si euidens est esse Deum, non potest fide obscurâ credi Deum esse, quod absurdũ est, quia dixit Apostolus *accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Probatur Sequela, quia non potest simul esse in eodem intellectu, euidentia & inuidentia de obiecto eodem materiali, etiam per diuersa media, alioqui posset aliquis videre simul, & esse cæcus sub diuerso respectu & posset aliquis habere certitudinem, & formidare simul de obiecto aliquo, cur enim haberi potest euidentia, & inuidentia non autem certitudo & formido.

Secundò saltem inutile omnino erit, habere reuelationem obscuram de re, quæ lumine naturali euidens est, imo erit prorsus impossibile, vt propter reuelationem Dei credatur existentia Dei, nam obiectum formale, saltem prius ratione cognoscitur quàm obiectum materiale, alio qui non est causa & ratio assentiendi, sed dicere Dei, seu reuelatio est obiectum formale, & existentia est obiectum materiale, ergo prius ratione cognoscitur Deum dicere quàm cognoscatur existere, hoc autem implicat; quia reuelatio supponit existentiam, & non possum cognoscere Deum esse dicentem, quin cognoscam vel prius, vel simul illum esse existentem.

Tertio quod est euidenter notum negari à nemine potest. Sed multi, omnibus sæculis, fuere athei, qui Deum negarunt esse, vt latè testantur Clemens Alexand. Eusebius, & Lactantius, quales constat, fuisse Plinium, Lucretium, Euripidem, Bionem, ergo non est euidens Deum esse: adde quod infinitum bonum non est compatibile cum vllo malo, certum autem, est multa esse in mundo mala, quæ bonis etiam crebriùs accidunt, vnde cum omnia, eundem ab initio

tio

tio cursum teneant conueniens potiùs videtur, vt naturæ, quàm Deo tribuantur vniuersa.

Naturaliter euidens est Deum esse.

Dico 1. non solùm, ex supernaturali fidei lumine certum est, sed etiam naturali ratione, omnino est euidens Deum esse: ita cum S. Thoma communiter omnes tum Theologi, tum Philosophi; pauciſſimis exceptis *quos minutos & inertes* meritò vocat Lactantius l. de ira Dei, c. 9. *qui tot sæculis, & ingeniis assertum numen tollere aggressi sum.*

1. Probatio ex scripturis.

1. Enim scriptura sic sæpe docet Iob 33. *Omnes homines vident eum, vnusquisque intuetur procul*, eo quod (vt loquitur Hieronymus in eum locum) *notitia, quod Deus sit, inest cordibus hominum per naturæ bonum.* Sapient. 13. *A magnitudine enim speciei & creaturæ, cognoscibiliter* (Græcè ἀναλόγως) *poterat creator omnium videri* de quo loco dicam infra pluribus. Rom. 1. *Quod notum est Dei manifestum est in illis, Deus enim illis manifestauit*, &c. vbi teste Ambrosio agit Apostolus de cognitione per naturæ vires.

Altera probatio ex patribus.

2. Eximia, eam in rem dicunt Patres Tertullianus c. 17. Apologet. *Omnes homines hac in re Christianos nasci.* Arnobius, l. 1. *Hanc esse scientiam naturalem, sine qua nemo nascitur, adeò vt cuilibet ingenitum sit, & affixum, ac in vtero matris impressum ac insitum, esse regem ac Dominum cunctorum, quæcunque sunt moderantem.* Minutius in Octauio *eum esse sermonem quem natura docet.* Augustinus tract. 106. in Ioannem *eam esse vocem, in quam genus omne humanum consentiat, vt Deum mundi authorem fateatur:* & fatetur impiissimus Iulianus apud Cyrillum, *cognitionem Dei, rem esse quæ doceri nequeat, sed per se discatur ab hominibus*, omnes enim absque doctore deitatem quandam credidimus: imo ait Tertullianus c. 17. Apolog. non posse ab homine ignorari, quod Deus sit, *Hæc est*, inquit, *summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt.* Vide Nazianzenum orat. 24. & 34. Cyprianum de Idolorum vanitate, Eusebium l. 2. præparationis, c. 9.

3. Probatio à posteriori.

3. A posteriori optima ratio est, quia illud lumine naturali euidens est, quod sine lumine vllo supernaturali, cognouerunt omnibus sæculis, vniuersæ gentes, vt optimè tradit Chrysostomus in psalm. 13. pauciſſimi enim inueniuntur homines, tantæ fuisse impietatis, aut insaniæ, vt hoc negare ausi sint, aut potuerint ignorare imo præstantissimi omnes Philosophi, apud Ethnicos, solo luminis naturalis ductu inuenerunt primum illud ens optimum & pulcherrimum, *perspicuè in omnibus latens*, vt loquitur Pisidas, adeo vt rectè Clemens Alexandrinus in protreptico sub finem, omninò arbitretur, maximam eorum partem qui dicti sunt Athei, vt Diagoras, Protagoras, Anaxagoras, non negasse Deum, sed deorum tantum multitudinem improbasse. Denique à priori ratio est, quia ex effectibus, euidenter ratione naturali ostenditur existere causam necessariam sine qua, implicat illos esse, vt conuincam infra.

Ratio à priori.

Deum esse credi potest & sciri.

Ad primam Resp. certum omnino esse quod fide supernaturali creditur Deum esse vt habetur, ex Symbolo Apostolorum, *Credo in Deum*, & ex Apostoli loco citato, *oportet credere quia est*, potest enim fieri euidenter credibilis hic articulus sicut alij, & potest etiam reuelari ab ipso Deo, ergo credi potest ab homine; neque obstat cognitio euidens cognitioni obscuræ fidei per diuersa motiua, sicut cognosci aliquid potest intuitiuè, simul & abstractiuè vt probabitur tractatu 6. non potest aliquis si non sit reproductus esse cœcus, & videre per diuersa media, quia esse cœcum negat visionem absolutè respectu talis subiecti, at verò ineuidentia, negat quidem euidentiam in tali actu, non autem negat illam in tali subiecto, quod illam per alium actum & per aliud medium habere potest; sicut cognoscere potest abstractiuè, & intuitiuè rem eandem. Certitudo, & formido potentialis possunt esse simul, non autem formido actualis quia rem saltem sub dubio negat esse, quam certitudo affirmat vnde opponuntur contradictoriè, ratione obiecti eiusdem materialis, dicerem enim esse rem & non esse: Cum tamen euidentia, & ineuidentia respectu duorum mediorum non sic opponantur, sed vtraque rem eandem affirmet esse, vna per medium euidens altera per obscurum sed hoc, vt dixi, spectat ad tractatum de fide.

Non est inutilis cognitio fidei quod Deus sit.

Ad secũdam, quæ illius etiã loci propria est. Resp. Negando inutilem esse cognitionem fidei de existentia Dei, quia vt Deus ametur supernaturaliter, cognitio naturalis non sufficit. Neque impossibile est vt propter reuelationem Dei credatur existentia Dei, prius cogniti naturaliter, cum motiua credibilitatis, præcedant actum fidei.

Sed neque implicat vt existentia Dei cognoscatur primò per reuelationem, quia licèt obiectum formale sit prius, cognitione obiecti materialis, quam causat, cognitio tamen obiecti formalis, non est prior cognitione obiecti materialis, quam etiam nullo modo causat, sed eadem cognitione cognoscuntur ambo indiuisibiliter, cum obiectum formale non causet vt cognitum sed cognoscatur eodem actu, sine prioritate vlla, vt alias probaui fusiùs, nunc enim id non agitur, sed tantum, aio, debere quidem priùs Deum existere quàm loquatur, sed nego debere prius cognosci existere, quàm cognoscatur loqui, sed vtrúmque cognosci simul.

Possunt esse athei.

Ad tertiam Resp. id quod est euidens lumine naturæ, negari ab eo posse in quo per impietatem ita est deprauata ratio, vt non attendat neque consideret lumen illud naturæ, quod sanè attendere nemo potest, quin certò & clarè inueniat Deum esse. Infinitum bonum, nullum intra se compati potest malum, extra se non necessariò destruit quoduis malum: imo multas rationes habet cur aliqua permittat mala: quæ bonis etiam euenire sapientissimè patitur, qui per illa gradum eis facit ad æterna bona.

## §. II.

### *Vtrum per se notum sit Deum esse.*

Propositio per se nota est duplex.

PRopositio per se nota cui (vt dixi) assentitur intellectus ex sola penetratione terminorum, sine vllo discursu, quo probetur à priori, diuiditur in eam quæ per se nota est secundum naturam, & eam quæ secundum nos per se nota est: dicitur per se nota secundum naturam, illa cui statim intellectus absque discursu assentitur, si penetret terminos, propter immediatam eorum connexionem verbi gratia in hac propositione, homo est rationalis, si penetres quid significet homo, inuenies significare rationale quoties igitur prædicatum propositionis est de essentia subiecti, propositio est per se nota secundum naturam, quia termini tunc idem significant: sed non est tamen necesse in omni propositione per se nota secundum naturam, vt prædicatum sit de essentia subiecti. Nam hæc propositio verbi gratia: omnis homo vel est equus, vel non est equus, est per se nota secundum naturam, & tamen prædicatum eius non est de essentia subiecti. Propositio per se nota secundum nos, ea est cuius termini sunt nobis ita noti, & penetrati, vt intellectus propositioni statim sine vllo discursu assentiatur.

Status quæstionis

Difficultas ergo est, vtrum obiectiua hæc propositio, *Deus existit*, vtróque illo modo sit per se nota intellectui viatorum.

Triplex ratio dubitandi.

Ratio autem dubitandi est primò, quia si hæc propositio, *Deus est*, esset per se nota, quilibet vsu rationis præditus absque vllo extrinseco præsidio, per se ipsum cognoscere illam posset: consequens illud est contra experientiam, imò illa propositio non est per se nota, ad cuius assensum egemus medio extrinseco; sed vt cognoscatur existere Deum, egemus mediis extrinsecis, vt patet, ergo illa non est propositio per se nota.

2. Ratio simplex & primò diuersa non potest includere prædicatum aliquod vniuersale in suo conceptu, alioqui non est primò diuersa: sed deitas est ratio simplex & primò diuersa, ergo in suo conceptu non potest includere existentiam, quæ communis est Deo & creaturis; ergo intellectâ significatione nominis *Deus*, non intelligitur existentia. Imò nulla est propositio vera in qua prædicatum non sit idem cum subiecto ergo penetratâ essentiâ subiecti, cognoscitur etiam identitas eius cum prædicato, ergo erit etiam propositio per se nota.

3. Si hæc propositio est per se nota secundum se, non autem secundum nos: sequitur quod respectu eiusdem intellectus est euidens, & obscura; nam propositio per se nota, est illa quam intellectus cognoscit ex terminis. Deinde nobis (vt dixi) euidens est naturali lumine, ac velut ingenitum Deum esse; ergo est nobis per se notum. Denique illa propositio nobis est per se nota, cuius termini cognoscuntur omninò identificari: Deus & existentia cognoscuntur omninò identificari, quia nomen Dei significat ens necessarium, & id quo nihil melius potest cogitari, sed implicat cogitare huiusmodi ens non esse; ergo illa propositio Deus existit nobis etiam per se nota est.

Dico 2. hæc propositio, *Deus existit*, est per se nota secundum se, non est per se nota nobis.

Deum esse, per se notũ est, secundum naturam.

Primam partem asserunt Theologi communiter cum S. Thoma, & Scoto, quia omnis propositio in qua prædicatum ita est essentiale subiecto vt definitionem eius ingrediatur est per se nota secundum naturam: propositio in qua existentia de Deo asseritur, habet prædicatum de quidditatiua ratione subiecti; ergo est per se nota secundum naturam: minor probari postea debebit ex eo, quod Deus sit ens per essentiam, & à se: probatur maior, omnis propositio in qua termini omninò idem significant, est per se nota, nam est impossibile vt intellectus percipiens significationem prædicati & subiecti eandem esse, non assentiatur propositioni, auditis & penetratis terminis, sed quoties prædicatum est essentiale subiecto, illa significant idem, subiectum enim non significat nisi suam essentiam, ergo quoties prædicatum est essentiale subiecto, propositio est per se nota.

Deum esse non est per se notum secundum nos.

Secunda pars communis etiam est contra Bonauenturam, Ægidium, & Toletanum. Probat eam sanctus Thomas, hoc modo: vt hæc propositio, Deus est, sit per se nota secundum nos requiritur vt ei assentiamur ex sola penetratione terminorum, sine vllo alio medio, quo eorum connexio nobis innotescat; Sed intellectus viatorum non penetrat subiectum, & prædicatum huius propositionis, Deus existit, nec ex penetratione immediata deitatis, cognoscit connexionem eius cum suo esse ergo illa propositio non est per se nota nobis. minor est euidens quia in via non cognoscimus Deum in se ipso secundum propriam quidditatem, neque per simplicem vllam apprehensionem, attingimus connexionem immediatam quam habet cum suo esse, alioqui cognosceremus Deum quidditatiuè non penetramus ergo significatum nominis Deus immediate.

Maior probatur, quoties ratio immediata, propter quam prædicatum coniungitur subiecto, est ipsa immediata quidditas subiecti, non potest attingi connexio prædicati & subiecti, quin cognoscatur hæc quidditas in se ipsa; si enim hæc quidditas in se ipsa non attingatur, non cognoscetur ratio connexionis, immediatè in se ipsa: sed in propositione, Deus existit, ratio propter quam prædicatum coniungitur subiecto, est ipsa propria quidditas subiecti, ergo vt hæc propositio sit per se nota nobis, requiritur vt prædicatum, & subiectum penetrentur in se ipsis secundum propriam quidditatem, alioqui penetrabuntur per aliud & sic erit discursus.

Rationem allatam improbat Vasquez.

Neque dicas cum *vasque* cui non probatur allata ratio, hæc propositio (Deus est, vel non est) est per se nota nobis, & tamen non penetratur quidditas Dei, ergo vt propositio, Deus est, sit per se nota nobis, non est necesse penetrare quidditatem Dei in se ipsa: similiter per se nota est illa propositio, incorporea non commensurantur loco, & tamen non habetur conceptus quidditatiuus substantiæ spiritualis.

Refellitur à Gillio.

Resp. cum Gillio l. 1. tract. 8. c. 3. distinguendo consequentiam ad propositionem per se notam in qua ratio immediata connexionis prædicati, & subiecti, est ipsamet quidditas subiecti, non requiritur vt subiectum quidditatiuè cognoscatur nego: in qua ratio connexionis, est aliquid vniuersale ac commune multis concedo: in hac propositione Deus est vel non est, ratio connexionis est principium illud vniuersale quodlibet est, vel non est, in hac autem propositione, Deus est, ratio connexionis, est ipsa essentia propria Dei: substantiæ spiritualis præcisè, vt dicit negationem corporis, proprium habemus conceptum: quia proprium habemus conceptum corporis: non commensurari loco conuenit spiritui secundum præcisam negationem corporis: vnde mirum non est, quod hæc propositio sit per se nota nobis, spiritualia non commensurantur loco.

Non penetratur à viatoribus significatum huius nominis, Deus.

Ad primam Resp. disting. maiorem; si hæc propositio sit per se nota, potest quilibet rationis vsu præditus illam cognoscere, si penetres significationem subiecti & prædicati concedo; si eam non penetres nego. Cum autem non penetretur non est mirum quod ignoretur: Deinde altera etiam maior distinguitur; illa propositio non est per se nota, quam non attingimus sine medio extrinseco, quo probetur à priori concedo; quo probetur à posteriori nego, nam omnia ferè principia probantur inductione, & omnes propositiones essentiales per se notas demonstramus à posteriori per regressum. Existentiam Dei, nullum medium à priori probat, sed tantùm à posteriori.

Deitas includit existentiam in suo conceptu.

Ad secundam Resp. disting. maiorem; ratio simplex & primò diuersa non potest includere in suo cõceptu prædicatum aliquod vniuersale vniuocum concedo; analogum nego; si enim analogum sit, imbibitur in ratione particulari, talis essentiæ; atque ita includi potest in conceptu aliquo primo diuerso à quo præscindi non possit, existentia est aliquid analogicè commune Deo, & creaturis, vt constat ex metaphysica: Deinde nego quãlibet propositionem veram esse per se notam, nam omnis quidem propositio vera hoc habet vt extrema eius sint idem, sed non habet quod significent idem, propositio autem per se nota illa est, quæ vt intellectus ei assentiatur exigit tantùm vt significatio terminorum intelligatur sine vllo discursu.

Potest eadem propositio esse per se nota secundum se & non secundum nos.

Ad tertiam Resp. negando eandem propositionem euidentem esse, & obscuram, si sit per se nota secundum se, non secundum nos: nam per se nota secundum

secundum se, non est illa quæ ingenerat assensum euidentem, sed quæ apta est ingenerare assensum huiusmodi, si penetrentur eius termini, si autem illi non penetrentur, manet per se nota secundum se, non secundum nos, quia potest ingenerare assensum quem non ingenerat, saltem absque discursu, vnde illa propositio, euidens est non tamen per se nota nobis. Ad id quod additur, vulgò notum est nomine *Dei* significari ens necessarium, & quo nihil melius cogitari potest, plura dicam sect. 2. nunc satis est dicere, notum omnibus esse quod nomine *Dei* significatur verè aut fictè, id quod est necessarium, & quo nihil melius cogitari potest; sed non est notum saltem sine discursu, nomine Dei verè hoc significari ex suppositione quod illud nomen (Deus) significet verè id quo nihil maius cogitari potest, certè nemo potest cogitare illud non esse: sed hoc conditionatum est, vt patet.

## §. III.

### *Vtrum sit demonstrabile Deum esse.*

Nomen Deus duo significat.

NOmen *Deus* significare potest: vel totum concretum deitatis, idest essentiam, & attributa: vel speciale aliquod attributum, verbi gratia esse immensum, esse infinitum. Difficultas igitur est. vtrum de Deo, provt significat adæquatè essentiam, & attributa: vel provt significat speciale aliquod attributum demonstrari possit existentia, per medium aliquod à priori; idest quod sit quodammodo causa, cur Deus sit, vel certè per medium aliquod à posteriori, seu per effectum ex quo euidenter inferatur Deum esse.

Videtur demonstrari posse à priori quod Deus sit.

Ratio dubitandi primo est; quia etiamsi demonstrari non possit à priori *esse* de Deo provt significat essentiam ipsam Dei, & concretum deitatis, tamen de Deo provt significat speciale aliquod attributum, videtur existentia demonstrari à priori. Nam sicut per essentiam probari potest attributum, sic per esse ipsius essentiæ potest demonstrari esse ipsius attributi; cum sine dubio *esse* prius conueniat essentiæ, quàm attributis: ita Gillius c. 4. n. 5. & seq.

2. Si quis haberet definitionem *Dei*, per cognitionem intuitiuam, aut abstractiuam, facilè posset, vti eâ definitione tanquam medio, quo probaret existentiam Dei, nam per definitionem totam, vt medium possum de definito probare partem deffinitionis imò per essentiam provt præcisam ab existentia saltem confusè, possum probare ipsam existentiam: ita philosophantur Ochamus, & Scotus.

3. Potest demonstrari ex creaturis à posteriori quod detur ens necessarium: deinde hoc probato, per ens necessarium potest probari Deus, hoc modo. Ens necessarium existit, Deus est ens necessarium; ergo Deus existit: sicut in regressu demonstratiuo, rationale probatur à posteriori per risibile; deinde risibile à priori probatur per rationale.

Dico 3. existentia Dei non est vllo modo demonstrabilis à priori, sed à posteriori euidenter demonstrari potest. Ita S. Thomas quem communiùs sequuntur Theologi.

Existentia Dei non demonstratur à priori.

Ratio autem primæ partis est; quia omnis propositio per se nota secundum naturam in qua prædicatum est de essentia subiecti, est omnino immediata & indemonstrabilis à priori: hæc propositio, Deus existit, est per se nota secundum naturam vt ostendi; ergo est indemonstrabilis à priori. Maiorem probare solent dialectici; quia propositio immediata, prima, & indemonstrabilis, dicitur illa quæ non potest probari per vllum medium, quod sit causa connexionis prædicati, & subiecti; nam hoc est prædicatum immediatè coniunctum esse subiecto: sed quoties prædicatum est de essentia subiecti, non potest connexio prædicati & subiecti probari per medium à priori; quia in re nihil prius est, quàm essentia; ergo propositio per se nota, est immediata & indemonstrabilis.

Deinde; si existentia demonstrari posset de Deo, per aliquid quod sit in Deo, deberet demonstrari per aliquid in cuius cõceptu non includeretur existentia; alioqui existentia Dei, probaretur per existentiam; sed nihil esse potest, in Deo, cuius conceptus formalis non includat existentiam quidquid enim est in Deo formaliter est ens à se. Ergo existentia Dei non potest probari à priori, per aliquid quod sit in Deo; si autem est extra Deum, iam non probatur à priori, sed à posteriori. Denique nihil esse potest in Deo quod sit prius & notius ipsa existentia; ergo nihil est in Deo quod probare possit à priori existentiam Dei; quia præmissæ demonstrationis debent esse priores & notiores conclusione. antecedens quæstione 2. probabitur.

A posteriori demonstratur Deum esse.

Ratio 2. partis, ex supra dictis euidens est. 1. Enim Deum ex Creaturis certò & euidenter cognosci magnificis planè verbis prædicat Apostolus Roman. 1. *Inuisibilia ipsius à Creatura mundi* (hoc est ab homine) *per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Ita vt sint inexcusabiles*, siue vt vertit Syrus, intellectu conspiciuntur, & videntur quæ sunt oculis corporis inuisibilia, & Græcè habetur τὰ ἀόρατα καθορᾶται inuisibilia videntur. quod Sapientiæ 1. dicitur *Cognoscibiliter videri*, vbi significatur cognitio non solùm infallibilis, sed etiam euidens. Deinde Patres infinitum esset referre. Dionysius cap. 7. de Diuinis Nominibus, ait, *Deum cognosci ex Creaturis quoad an est, per ignorationem quoad quid est*; quod significasse videtur Apostolus, *Videmus per speculum in Ænigmate*. Tertull. lib. 1. contra Marcionem, *ex hoc Deus, & indubitatus Deus, quia omnia ipsius.* Eleganter Nazianzenus orat. 2. de Theologia posteriora illa Dei quæ videt Moyses, ait, amplitudinem illam & magnificentiam esse quæ cernitur in his quæ ab ipso effecta sunt. *Hæc* (inquit) *posteriora sunt Dei, quæ post eum sunt ipsius indicia, sicut solis vmbræ, ac imagines in aquis quæ infirmis oculis solem vtcumque ostendunt.* Idem volunt illi omnes qui asserunt Creaturas esse Deitatis specula, litteras Dei componentes nomen, Vide Chrysostomum homil. 9. ad Populum. Basilium in proœmio in Prouerbia, Prosperum lib. 2. de vocat. gent. cap. 1. Denique rationem indicaui supra; quia quoties effectus cognoscitur euidenter, necessariam habere connexionem cum causa, toties ex effectu demonstratur existentia ipsius causæ: Creaturæ autem cognoscuntur euidenter necessariam habere connexionem cum Deo à quo pendent, vt statim probabo.

Existentia Dei non probatur à priori per essentiam.

Ad primam Resp. esse impossible vt per essentiam Dei tanquam medium probetur existentia Dei provt Deus significat aliquod attributum, quia conceptus essentiæ includit necessariò attributa omnia, vt probabo postea; ideóque existentia attributi probaretur per se ipsam.

Existentia Dei non probatur per definitionem Dei.

Ad secundam Resp. esse quoque impossibile, vt existentia Dei probetur per definitionem Dei; quia illa definitio contineret necessariò existentiam, atque ita existentia probaretur per existentiam, sicut probari non potest hominem esse rationalem quia est animal rationale. Neque dicas posse probari per rationalitatem quod homo sit animal; ergo potest probari per quidditatem Dei, tanquam per gradum inferiorem, gradus superior qui est existentia. Resp. negando paritatem; quia rationale non includit animal, ideóque probari potest non à priori sed à poste-

riori animal. Essentia verò Dei necessariò includit existentiam, ideóque non potest illam probare. Denique per essentiam provt conceptam præcisiuè ab existentia, probari non potest à priori existentia, quia nihil in essentia Dei est prius & notius quàm existentia.

Ad tertiam Resp. illam demonstrationem; ens necessarium existit, &c. Non esse demonstrationem à priori, in qua necesse est vt præmissa vtraque per se nota sit, vel certè probari possit per propositionem per se notam. Hîc neutra præmissa est per se nota neque notior est conclusione; quia notius non est ens necessarium esse, quàm Deum esse.

## Sectio II.

### *Quomodo demonstretur Deum esse.* Art. 3.

Ex quadruplici capite potest demonstrari quod Deus sit.

CVm ergo demonstrabile sit, *Deum esse*, inquirenda supereſt efficax aliqua, & manifesta ratiocinatio, quæ sic ostendat esse Deum, vt insipientem illum conuincere certò possit, qui dicit in corde suo non esse Deum. Scio multas ingeniosè allatas esse ab Aristotele 7. & 8. Physicorum, & 5. Metaphysicæ. à S. Thoma lib. 1. contra gentes, & hîc art. 3. quas tamen ferè omittam hoc loco, vt ex quadruplici potissimùm capite argumenter. primò dari actum primum. Secundò dari ens necessarium. Tertiò dari ens improductum. Quartò admittendam necessariò esse causam aliquam vniuersalem & infinitam.

## §. I.

### I. Demonstratio.

### *Dari necessariò actum purum, & infinitum.*

Anselmi demonstratio ingeniosa.

PRimò itaque Anselmus in prosologio, & libro contra insipientem, demonstrationem ingeniosam excogitauit, quâ probat, Deum ita esse, vt non possit cogitari, non esse, nisi ab insipiente qui simul illum esse dicat, & non esse, imò illum tunc dicat esse, quando dicit non esse; sic autem argumentatur.

Ens quo nullum maius, neque perfectius cogitari potest, existit; nomine *Dei* omnes intelligunt, id quo nihil maius, neque perfectius potest cogitari: Ergo id quod communiter omnes intelligunt Dei nomine, existit. Minor nota est, probatur maior, ens existens, melius est quàm ens non existens: ergo ens quo nihil cogitari potest maius, est existens; si enim esset non existens, iam posset aliquid eo melius cogitari.

Neque dicas distingui debere primam maiorem; ens quo nullum maius cogitari potest existit, si cogitetur verè concedo, si cogitetur fictè nego; debes autem ostendere istud ens non cogitari fictè.

Sed contra: ens quod cogitatur verè, melius est quàm illud quod cogitatur fictè: sed ens de quo agimus, est id quo nihil melius potest excogitari; ergo non cogitatur fictè, sed verè, & semper quacunque distinctione fueris vsus, idem reponam: quia id quod non implicat contradictionem melius est quàm id quod implicat; ergo id quo nihil cogitari potest melius, non implicat.

Videtur difficilis.

Verùm: hæc probatio subtilissima quidem est, sed si eo duntaxat sumatur modo, videtur esse Sophistica, nam facilis est instantia, quam opposuit Anselmo author responsionis pro insipiente apud Carthusianum Regio: & est pulcherrima earum quæ possunt cogitari, ergo illa regio est, & de Creatura, earum quæ possunt cogitari perfectissima, similiter possem argumentari. Creatura existens melior est quàm Creatura non existens; Creatura de qua loquimur est perfectissima earum quæ possunt cogitari, ergo est existens. Itaque soluuntur argumenta huiusmodi distinctione quam habet S. Thomas art. 2. ad 2. ens quo nullum melius cogitari potest existit, si sit ens verum & non fictum concedo, si sit ens fictum nego. Ad probationem conceditur illa maior ens verum, melius est quàm ens fictum, sed distinguitur minor; ens de quo agimus dicitur verè id quo nihil melius potest cogitari nego, dicitur fictè, concedo.

Anselmi demonstratio defensa per viam Scoti.

Nihil ergo probatur hoc argumento vt rectè aduertit Anselmus, nisi probes ens illud quo nullum melius cogitari potest, non cogitari fictè sed verè. Probatur autem à Scoto in primum distinctione 2. quæst. 2.

Esse purum & simpliciter actuale, seu actus purus, si non implicat, necessariò existit, actus purus non implicat, ergo necessariò existit. Maior ex ipsis terminis euidens est; quia, ille dicitur purus actus, qui nihil est nisi actus, eo quod excludat omnem potentialitatem, sed actu est totum quod potest esse, vnde si potest esse aliquid, statim necessariò illud est.

Ostenditur quod actus purus non implicat.

Difficultas ergo tota est in minori, diceret enim Atheus implicare actum purum probatur ergo Primò, quia si actus purus implicat afferri potest aliqua contradictio qua ostendatur, est, & non est: sed nulla huiusmodi affertur contradictio, quod sanè dicere sufficit, vt ostendatur aliquid non implicare; alioqui fingere liceret ad libitum implicantias, de possibilitate infiniti, Creaturæ omnium perfectissimæ, Creationis ab Æterno, in quibus non est satis dicere, implicat, nisi afferatur eodem tempore implicantia.

Deinde potest etiam positiuè probari hæc non repugnantia, ille conceptus obiectiuus non implicat contradictionem, qui non includit directè, vel indirectè simul esse, & non esse: sed esse purum, non includit in suo conceptu esse simul, & non esse: nihil enim aliud dicit quàm esse, & sic excludit omne non esse: ergo ille conceptus actus puri non includit contradictionem.

1. Instantia.

Neque dicas primò illam propositionem, actus purus in suo conceptu, non includit nisi solum esse, distingui posse; actus purus in suo conceptu provt cogitatur ab intellectu dicit solum esse concedo; actus purus provt est à parte rei & in se nego: vel si velis actus purus si sit purus à parte rei concedo; si non sit purus à parte rei nego.

Contra enim instò illud quod ita cogitatur ab intellectu vt dicat purum esse, non potest implicare à parte rei vt est in se, nec esse fictum, quia esse solitariè sumptum non includit non esse, simul & esse: sed per te actus purus provt cogitatur ab intellectu dicit solum esse; ergo non potest implicare à parte rei; quia vt id quod cogitatur ab intellectu sit ens fictum, & impossibile, necesse est vt id quod obiicitur intellectui includat affirmationem & negationem respectu eiusdem, quomodo autem illas includet, si excludat negationem ipsius esse, & affirmet solum esse.

2. Instantia.

Neque dicas secundò, actum purum in suo quidem conceptu non importare directè, ac formaliter contradictionem, sed consequenter tantum, sicut qui negant possibilitatem infiniti, sæpe dicunt quod in conceptu quidem infiniti non importatur vlla contradictio, sed consequenter tantum, quia sequuntur aliquæ contradictiones? Cur ergo non idem de actu puro dici potest.

Sed contra, illud in suo conceptu neq; directè, neq; indirectè importat contra dictionem, quod etiam consequenter non importat non esse, sed omninò illud negat; atqui purum, & solum esse, non importat

non

non esse, sed illud potius excludit; ergo solum esse, seu actus purus, non importat contradictionem etiam consequenter. Deinde afferre oporteret consequentes illas contradictiones, alioqui fictitiæ illæ sunt.

3. Instantia. Neque dicas tertiò, simili argumento posse probari existentiam Trinitatis; non enim implicat Deum esse trinum: ergo est trinus, quia Deus est totum id quod potest esse, & tamen certum est Trinitatem non posse demonstrari naturaliter.

Resp. cognosci à nemine posse naturaliter, quod Trinitas personarum non implicet: si enim solum naturæ consulatur lumen, multæ afferentur apparentes implicantiæ, quas sola naturalis cognitio soluere non poterit, vt patebit disput. 6.

Veritas demonstrationis propositæ. Optima igitur est, & solida illa Scoti argumentatio, quæ omninò coincidit cum ratione Sancti Anselmi. Potéstque ad alia etiam Dei prædicata traduci: verbi gratia, esse per essentiam, esse infinitum, esse à se, esse necessarium: nam illa si non implicant procul dubiò existunt, quia esse per essentiam, essentialiter est totum quod est, ergo si potest esse oportet vt sit, alioqui posset habere aliquid quod non esset illi essentiale. Similiter ens infinitum dicit infinitam & omnimodam perfectionem. Ergo illud est actu si non implicat illud esse, si enim esset contingenter iam non esset summè perfectum; imò ens infinitum excludit à suo conceptu omnem implicantiam. Idémque de ente à se fieri potest argumentum; ens à se non implicat, ergo est, nam ens à se dicitur non quod causat se ipsum, sed quod formaliter per essentiam existit. Denique de ente necessario simile argumentum formari potest; si enim non implicat necessariò est vt etiam fusè argumentatur Anselmus locis citatis. Sed hæc demonstratio licèt, vt dixi concludat infallibiliter, non est tamen à priori quia quamuis sit per aliquid intrinsecum ipsi Deo, negatiua tamen est, & per aliquid posterius ipso esse.

## §. II.

## II. Demonstratio.

### *Dari ens simpliciter necessarium.*

Quidquid est non est contingens. ENs necessarium, appellamus, illud quod sic existit, vt non possit non existere; illud autem est ens contingens, quod sic existit vt possit non existere. Cuiusmodi sine dubio est Creatura quælibet, vnde sufficienter probatum erit esse Deum si probauero dari ens necessarium, quod fusè Anselmus loco citato probat sed nos hîc cum S. Thoma art. 3. idem ostendimus diuerso modo.

Si entia omnia quæ nunc existunt non sunt contingentia; datur in rerum natura ens aliquod necessariò existens; sed omnia quæ nunc sunt, non sunt contingentia; ergo datur aliquod ens necessariò existens, siue Deus.

Maior videtur non egere probatione nam si quidquid existit non est contingens oportet vt vel totum sit necessarium, vel vt aliquid necessariò existat. Non dices totum esse necessarium, cum multa sint haud dubiè contingentia; manet ergo vt sit aliquid necessarium.

1. Probatio minoris. Minor itaque probatur clarissimè, primò enim: si omnia quæ sunt & fuerunt, sunt contingentia sequitur potuisse fieri, vt ab æterno nihil existeret, si enim sunt contingentia potuerunt non esse: sed non potuit fieri vt ab æterno nihil existeret; ergo non omnia quæ sunt, & fuerunt sunt contingentia. Probatur minor, si potuit fieri vt ab æterno nihil existeret, debuit dari aliquid per quod totum quod fuit determinaretur ad existendum: sed nihil datur per quod totum quod fuit determinaretur ad existendum; ergo non potuit fieri vt ab æterno nihil existeret. Maior certa est quod enim est indeterminatum ad existendum debet determinari. Minor probatur totum quod fuit non potuit se ipsum ab æterno determinare ad existendum; sicut si modò nihil existeret, implicaret omninò aliquid de nouo determini ad existendum: ergo nihil fuit per quod totum illud determinaretur ad existendum. Confirmatur primò si potuit fieri vt nulla omninò res existeret: debet dari aliqua ratio, quare potius fuerit quàm non fuerit, sed nulla omninò potest dari ratio, dic enim quare res potius fuerint, quàm non fuerint: ergo non potuit fieri vt nulla omninò res existeret, ergo non omnia fuerunt contingentia. Quæ ratio clarè rem demonstrat. Confirmatur secundò contingentia non magis ab æterno potuerunt determinari ad existendum, quàm nunc, si nihil omninò existeret: sed si nunc nihil omninò existeret, implicaret vt aliquid determinaretur ad existendum; ergo neque potuerunt ab æterno determinari: dic enim cur posito quod nunc nihil existeret, collectio entium non posset determinari ad existendum. ab æterno autem potuerit determinari, cum fieri posset vt nihil existeret. Quæ videtur etiam euidens demonstratio.

2. probatio minoris. Secundò prima illa minor probatur, quod non omnia quæ sunt, contingentia sint. Implicat contradictionem vt entia quæ sunt ex suis principiis essentialibus, & intrinsecis possibilia, sint possibilia tantùm per accidens, imò & sint impossibilia: sed si omnia essent contingentia, nihil autem necessarium, nihil esset possibile nisi per accidens, imò possent omnia esse impossibilia, ergo implicat vt totum quod est sit contingens. Probatur minor illud est possibile solùm per accidens, quod potuit non esse possibile: si omnia sint contingentia potuerunt non esse, ergo nihil est quod sit possibile nisi per accidens imò nihil est possibile, quod non possit esse impossibile; nam si omnia sunt contingentia possunt desinere esse: sed si omnia desinerent esse, nihil prorsus esset possibile. Ergo omnia possibilia possunt esse impossibilia.

2. Instantia. Dices primò omnia illa quæ sunt existentia, distributiuè ac determinatè sumpta esse contingentia, collectiuè autem & indeterminatè sumpta esse necessaria. Nam quamuis hoc & hoc ens possit non esse, tota tamen collectio vt collectio est, esse potest necessaria.

Sed contra: illud est ens contingens quod essentialiter non existit, nam ens contingens dicitur illud cui essentiale non est existere, sed tota collectio contingentium non existit essentialiter; ergo tota collectio contingentium est contingens. probatur minor. Quidquid est de essentia superioris alicuius prædicati est etiam de essentia inferiorum, vt constat ex Logica, quia inferiora, includunt rationes omnes essentiales superiorum: sed *esse* non est de essentia singulorum indiuiduorum: ergo nec esse potest de essentia totius speciei quæ collectio est indiuiduorum. Deinde probatur rursus eadem minor. Quidquid conuenit essentialiter partibus collectionis secundum se, non autem prout componunt quantitatem aliquam continuam aut discretam, conuenit etiam essentialiter collectioni vt collectio est. Nam si partes omnes collectionis sint viuentes, implicat vt tota collectio non sit viuens. Si omnes sint rationales, tota collectio est rationalis, imò verum etiam hoc est quamuis accidentaliter solùm singulis aliquid conueniret, modò non conueniat illis vt componunt quantitatem, nam si candelæ, verbi gratia, infinitæ sunt albæ vel accensæ, certè tota collectio est alba, & accensa. Sed esse contingens conuenit essentialiter singulis indiuiduis contingentibus, non

prout

provt faciunt compositionem alicuius quantitatis sed secundum se, igitur implicat vt tota collectio contingentium non sit contingens.

Confirmatur: quia si tota collectio contingentium esset essentialiter existens: sequeretur quod si omnia contingentia designerent esse, posset ipsa natura rursus ex sua vi constitui existens, præcisо quouis principio extrinseco; consequens est absurdum: quia si species inciperet esse deberet incipere ab aliquo indiuiduo, quod exigit principium extrinsecum, ergo implicat vt tota collectio contingentium essentialiter existat. Maior probat. quod essentialiter alicui conuenit semper illi conuenit, sed *esse* conuenit essentialiter collectioni indiuiduorum, ergo semper illi conuenit.

2. Instantia. Dices secundò, illud argumentum esse vitiosum quia procedit à distributiuo ad collectiuum, singula sunt contingentia, ergo tota collectio est contingens sicut si diceres singuli homines sunt indiuidua, ergo tota collectio est indiuiduum.

Sed contra nam vt ostendebam nuper licèt aliquando argumentari à distributiuo ad collectiuum quotiescunque prædicatum non est quantitas determinata continua vel discreta: verbi gratia, non licet dicere singuli homines vnum sunt indiuiduum: ergo tota species vnum est indiuiduum. Licet autem dicere singuli homines sunt rationales. ergo tota collectio est rationalis. Singuli homines sunt Christiani, ergo tota collectio est Christiana: similiter singula indiuidua sunt contingentia, ergo tota collectio est contingens.

3. Instantia. Dices tertiò, probari quidem hoc argumento existentiam alicuius entis necessarij quod non est probare Deum. Si enim diceret Atheus dari entia infinita necessaria quorum vnum produxit aliud, non sequeretur totam collectionem eorum quæ sunt posse non existere.

Sed contra, nam hoc argumento sufficit quod probatum sit dari ens aliquod quod non sit contingens, nos enim *Dei* nomine intelligimus id quod essentialiter existit, ostendetur autem statim illud esse improductum, imò & vnicum.

## §. III.

### III. Demonstratio.

*Dari ens aliquod primum, & improductum.*

Coincidit ista demonstratio cum præcedenti ferè in probandi modo, licèt in re multùm differat; eáque video vti ferè omnes cum Aristotele, ac S. Thoma, potéstque proponi efficaciter hoc modo.

Datur necessario aliquod ens à se. Tota collectio entium ab alio, est ab alio, etiam vt collectio est: illud aliud est ens à se à quo est illa collectio: ergo datur ens à se. Maior est euidens; quia implicat vt singula indiuidua contenta intra collectionem sint ab alio à se distincto, quin tota etiam collectio sit ab alio à se distincto; quod enim conuenit essentialiter partibus collectionis, & non est determinata quantitas vel numerus, conuenit etiam toti collectioni, verbi gratia, quia singuli homines sunt rationales, tota collectio est rationalis. Probatur minor, tota collectio entium ab alio non potest causari per vllum ens ab alio, vel enim causaretur per ens ab alio, contentum intra collectionem; & sic collectio causaret se ipsam: vel per ens ab alio extra collectionem, & sic extra collectionem omnium, daretur aliquid, quod implicat in terminis. Ergo debet causari per ens à se.

1. Instantia. Neque dicas primò esse probabilem Thomistarum omnium sententiam quod inter causas dari potest mutua causalitas. Quo posito euidens est, eo argumento nihil probari, quia entia creata potuerunt se mutuo producere, ideóque non probatur dari ens improductum.

Sed contra, nam mutua causalitas causarum demptâ causâ finali, siue sint in diuerso genere, quod solum admittunt Thomistæ, siue in eodem quod illi negant est omnino impossibilis, quia vt in Physicis demonstrabam. Sequeretur quod aliquid præsupponeret primam sui existentiam, etiam sub eodem conceptu quia omnis effectus præsupponit suam causam, & causam suæ causæ, ipse effectus causa est suæ causæ, ergo præsupponit se ipsum non solùm vt causam, sed etiam vt effectum, quia causa creata prius est effectus quàm causa. Hic effectus præsupponit se ipsum vt causam, ergo præsupponit etiam vt effectum.

2. Instantia. Neque dicas secundò multorum etiam probabilem esse sententiam, mundum & generationes vt nunc fiunt esse potuisse ab æterno, atque ita dici posse quod nullus fuisset primus homo, sed Petrus genuisset Paulum, & Petrum Ioannes, & sic in infinitum. Quo posito, nullum indiuiduum esse in tota collectione quod non sit ab alio indiuiduo intra eandem speciem. Totam verò collectionem, vt collectio est nihil esse prorsus distinctum ab indiuiduis, vnde cum non possit habere causam aliam, quàm eam quæ causat indiuidua, certè si omnia indiuidua sunt ab alio, implicat vt tota collectio non sit ab alio, nam secludendo etiam primum illud ens à se si omnia indiuidua causam habent, tota etiam collectio est ab alio, ergo non benè probatur dari Deum; quia tota collectio entium ab alio, est ab alio: nam esset ab alio etiam si non esset ab ente à se. Solui enim videtur argumentum si dicas, tota collectio vt sic, est ab alio quod sit vnum, & extra collectionem nego: quod sit multiplex & intra collectionem concedo: tot videlicet sunt causæ totius collectionis, quod sunt partes collectionis, quæ, vt dixi, nihil est præter partes. Vt quid igitur quæris alias causas collectionis, quam partium causas. Nam sic non sequitur quod collectio causet se ipsam, sed quod vna pars collectionis causet aliam, & collectionem causent plures causæ.

Ostenditur implicare generationum seriem ab æterno. Hæc instantia difficilis est, suppositа sententia eorum qui admittunt possibilitatem infiniti processus in causis, & generationum ab æterno. Hac enim positâ difficilè probatur dari ens improductum à quo fieri debeat tota collectio entium ab alio. Sed argumentari tamen efficaciter licet, quia primò processus ille infinitus generationum ab æterno satis manifestè probatur implicare, vt ostendebam in libris de mundo, quia in ea serie generationum, & corruptionum verum esset hodie dicere, plures fuerunt generationes quàm fuerint corruptiones; quia plura fuissent genita quam corrupta cum omnia corrupta iam fuissent genita, & omnia genita nondum sint corrupta, & tamen non fuissent plures generationes, quàm corruptiones, cum nulla sit generatio, cui adiuncta non sit corruptio. Deinde quia implicat collectionem ipsam generationum, & corruptionum æternam esse, si necessariò tota illa collectio, præsupponit aliquid prius, collectio autem tota corruptionum, verbi gratia, necessariò præsupponit aliquid prius: quia vt sæpe dixi quod conuenit essentialiter corruptioni vt corruptio est conuenit etiam essentialiter collectioni corruptionum: sed corruptio vt sic præsupponit aliquid prius; ergo collectio etiam corruptionum præsupponit aliquid prius non solùm naturâ sed etiam tempore.

Secundò

Etiam posità æternitate generationum probatur ens à se.

Secundò admissâ etiam vltrò æternitate generationum, probo totam collectionem debere pendere ab aliquo primo esse: illud ens est à se, quod non habet vllam causam extra se, sed tota collectio entium ab alio vt sic non haberet causam extra se, ergo illa tota collectio esset verè ens à se.

Deinde implicat vt ens ab alio, sit totum, & adæquatum fundamentum totius esse: nam illud quod necessariò concipitur habere prius non esse quàm esse, non potest esse adæquatum fundamentum totius esse; alioqui totum esse fundaretur in non esse, sed tota collectio entium ab alio prius concipitur non esse quàm esse, ergo implicat vt illa sit adæquatum fundamentum totius esse.

Implicat progressus infinitus in finibus.

Denique quamuis generationes eo modo essent æternæ, necesse tamen esset admittere finem aliquem vltimum, ad quem ita singula dirigantur, vt non possint vlteriùs ordinari: ergo datur primum ens, & primum agens cuius actio vlteriùs nequeat dirigi. Anteced. 1. 2. ostendetur euidenter; quia si essent infiniti fines, vana esset omnis appetitio, quia nemo illos fines posset assequi, neque appetitus quiescere vnquam posset. Deinde illi fines infiniti deberent posse cognosci simul, aut successiuè, quod patet esse impossibile. Imò nullus omninò esset finis, nam vbi omnia sunt media nullus est finis, sed omnes fines intermedij sunt media; ergo inter eos nullus est finis. Denique idem ostendit naturalis appetitus beatitudinis saltem naturalis, in qua homo penitùs satietur, & quiescat. Nam ille vanus esse nullo modo potest, esset autem omninò vanus si nullum daretur ens primum & infinitum. Nam illud solum (vt prima secundæ probatum est) esse potest hominis obiectiua beatitudo cum alia nulla res satiare possit infinitum appetitum hominis nisi possessio perfecta boni perfectissimi, vt probat Philosophus 1. & 10. Ethicorum.

## §. IV.

## IV. Demonstratio.

### *Dari vniuersalem aliquam causam intelligentem, & perfectissimam.*

Aspectus vniuersi Deum demonstrat.

HActenus ad inquirendum Deum, rationis Iudicio vsi sumus, nunc sensibus ipsis propè teneri potest: est enim aspectus ipse vniuersi euidentissima Demonstratio supremi opificis rerum omnium vt disertè docet S. Iustinus q. 61. ad gentes. Sicut picturæ præstantissimæ aspectus, infallibiliter arguit existentiam pictoris peritissimi, nauis gubernatio in medio mari, nauclerum experientem. Et cætera huiusmodi quæ prosequuntur mirabiliter S. Patres, præsertim Athanasius l. contra gentiles. Chrysostomus orat. 6. & 10. ad populum. Theodoretus orationibus 10. de prouidentia. Nazianzenus oratione 34. S. Thomas contra gentes. Damascenus l. 1. cap. 3. & ex recentioribus Theologis, Molina hic art. 3. Lessius libro aureo de prouidentia Numinis. Petauius tom. 1. l. 1. cap. 1. & 2. Theophilus Raynaudus, & alij passim.

Ex effectibus naturalibus probatur Deus.

Primò ex effectibus naturalibus argumentum (vt dixi,) suppeditat insolubile, mirabilis totius vniuersi machina, in qua sunt quatuor euidenter ostendentia ipsum Deum. Rerum singularum pulchritudo eximia, & perfectio, varietas & innumerabilis multitudo, dispositio & ordo: denique Constans & nunquam desinens pereuntium rerum perennitas & duratio, horum vnum quisquis seriò aspiciet, imò si attendat minimam earum rerum quas cernimus speciem, inueniet sine dubio manifestum Deum. Quæro enim si videas Homeri poëma tam eleganter compositum, si tabellam, si domum si rotatile horologium, potes? putare nullam eorum omnium esse causam, mente præditam ac intelligentiâ, quæ illa excogitarit, formarit, digesserit. Nunquid? dices fortuitò illa sic potuisse coalescere, aut stultus non sit qui persuadere sibi hoc potuerit. Et mundi machinam, tam mirabilem, tam variam, tam ordinatam, tam constantem, & definitam, erit aliquis cui persuasum sit caruisse artifice rationali ac intelligente. Corpus v. g. hominis imò minimæ formicæ tot habet partes, vt nullus adeò peritus inueniri possit artifex qui hoc fabricari posset. Inueni hominem qui muscam, culicem, formicam formare cum omnibus partibus suis possit, nunquid si hoc aliquis posset ille pictores omnes, omnes Polycletos, omnes artifices superaret ingenio, arte, felicitate: ergo manifestum est non posse illa existere sine artifice intelligente, quantumuis naturæ vi fiant, necesse sanè est interuenire manum intelligentem: & hic est quem vocamus, & si cæci non sumus, quem vbique in omnibus manifestè videmus, Deum. Sume videlicet exquisitum aliquod opus artis, horologium cum dentatis rotulis, campanula, indice, non negas nec negare potes laborasse in eo intelligentiam, & corpus hominis, vbi tot ossa, tot nerui, tot fibræ, tot humores, tot venæ, adeò mirabiliter fabricatæ? inseræ, ligatæ, intextæ sunt: dices cæcam naturam, sine ratione vlla elaborasse. Næ, qui hoc dixerit cæcus est sine ratione, ac intelligentia: pulchrè Tertull. 1. contr. Marcionem cap. 10. *Deum*, ait, *habere testimonia totum quod sumus, & in quo sumus.* Philo l. 1. de Monarchia, *cognoscendorum opificum* (inquit) *indicia sunt opera ipsa*, &c.

Ex effectibus supernaturalibus demonstratur Deus.

Secundò ab effectibus naturalibus transire licet, ad opera supernaturalia quibus fit euidenter credibile Deum esse. Sic enim argumentor: si fuerunt aliquæ ab initio propheticæ prænunciationes rerum futurarum: si fuerunt opera miraculosa naturæ omnem vim excedentia: si malorum supplicia quæ manifestè iudicent prouidentiam, certè illa non possunt esse nisi à Deo. Hæc autem num? aliquis sanæ mentis homo negare potest. Qui scripturas legerit, aut historias omni fide dignas audiuerit, concludo cum Nazianzeno orat. 2. de Theologia, nimis præposterum, & absurdum illum esse, *qui nec naturalibus argumentis mò non sibi credit, & etiam inuitus Deum esse inficiatur.* Ego sanè his considératis attentiùs quæ proposui conuictus omninò asserere posse videor, Deum esse credo, scio, video.

---

## QVÆSTIO II.

### *De cognitione quidditatis, & Essentiæ Diuinæ.* q 3.

Creaturæ ostendunt an sit; non quid sit Deus.

DIxi hactenus Deum esse; nunc difficilius est explicare quid ille sit. Magnum quid, maiúsque quàm cogitari possit Numen est (inquit Lactantius l. 6. cap. 24.) cuius nec virtus æstimari possit, nec magnitudo perspici, nec principium comprehendi, ita vt cum ad eum mentis humanæ intentio, & acumen & memoria peruenerit, quasi subductus, & consumptis omnibus viis, subsistat, hæreat, deficiat, &c. rationémque reddit Nazianzenus orat. 34. quia creaturæ, licèt ostendant liquidò Deum *quoad an sit*, deficiunt tamen ostendentes eum, *quoad quid sit: si quis* enim (inquit Dionysius Epist. 1. ad Caium) *Deum vidit, & cognouit quod vidit, non Deum vidit sed aliquid extra Deum.* Sed vt aliquo tamen modo verum conceptum formemus Dei, & intelligamus pro modulo humanæ mentis quidditatem hanc magnam, mirabilem, omnia continentem & superantem tria videntur dicenda. Primò quænam sint prædicata vniuersalissima

uersalissima quibus Deus differt primò à creaturis. Secundò quænam sit ratio, & differentia constitutiua Essentiæ diuinæ; ex qua colligi poterit. Tertiò conceptus adæquatus & definitio integra essentiæ diuinæ ac effari quodammodo, quod scimus esse ineffabile quid est Deus.

## Sectio I.

### *Quænam sint prædicata vniuersalissima quibus Deus primò differt à creaturis.*

Prædicata Deo & Creaturis communia.

CErtum est primò quædam esse prædicta vniuersalissima quæ ita conueniant Deo, vt sint communia ipsi cum creaturis; est enim substantia, quia omne accidens est imperfectissimum, & alio eget, in quo sustentetur, Deus autem summè perfectus est, & vt dicam postea basis est omnium, est substantia completa, quia est totum esse, neque ordinari potest ad compositionem totius vel essentialis, vel integralis; deberet enim vel recipere quod repugnat puritati actus, vel recipi quod repugnat infinitati. Est spiritalis, quia omne corpus componitur ex partibus, quod stare non potest cum simplicitate: est viuens & intellectiuus, quia illæ sunt perfectiones simplices, quarum nulla Deo deesse potest.

Quinque prædicata quibus Deus differt à Creaturis.

Certum est secundò esse quinque potissimùm prædicata quæ ita immediatè diuidunt ens vt per illa Deus differat primò à creaturis, & significari videntur omnia quando dicitur ipsum esse. Primò enim significatur quod Deus est ens per essentiam idest existens essentialiter, atque adeò simpliciter necessarium. Secundò quod Deus est ens à se omnino independens, & improductum. Tertiò quod Deus sit esse simpliciter infinitum, atque adeo vniuersum esse. Quartò quod sit esse simplicissimum & purissimum. Quintò quod Deus sit esse primarium fundamentale, ac radicale, Basis nimirum & fundamentum totius esse.

## §. I.

### *An & quomodo Deus sit ens per essentiam.*

Triplex ratio in oppositum.

RAtio dubitandi est primò quia ens per essentiam dicitur illud de cuius essentia & quiddidatiuo conceptu est existere; illud non ita est proprium Deo, vt non conueniat etiam creaturis: ergo non est proprium Deo quod sit ens per essentiam. prob. minor nam existentia est de conceptu quidditatiuo creaturæ, si existentia & essentia creaturæ identificentur non solùm realiter sed etiam formaliter, & per conceptum; sed identificatur etiam per conceptũ, alioqui daretur processus infinitus in formalitatibus nam hæc formalitas existentiæ est ens, ergo habet essentiam, à qua distinguitur & rursum existentia illa remanens habet essentiam, à qua distinguitur, & sic in infinitum. Deinde, illa formalitas quæ est existentia, & non essentia, est verè possibilis & realis; ergo quando concipitur formalitas, essentiæ vt possibilis, & realis concipitur necessariò illa formalitas existentiæ. Denique illa formalitas essentiæ possibilis & realis, est actu existens; ergo quando concipitur formalitas existentiæ concipitur etiam formalitas essentiæ.

Secundò actualis existentia, est saltem de conceptu actualis essentiæ creatæ: ergo essentia actualis est ens per essentiam.

Tertiò perfectiones multæ sunt in Deo quæ possunt concipi non conceptâ existentiâ; nam attributum vnum potest sine alio concipi; ergo potest etiam concipi non conceptâ existentiâ saltem distinctè.

Dico primò Deus verè ac propriè dicitur ens per essentiam.

Ex scriptura ostenditur quod Deus est ens per essentiam seu essentialiter existens.

Primò enim sic indicat illud exodi vbi Deus nomen suum declarans, appellat se, *qui est*, illud autem nihil magis propriè significare potest quàm ens existens essentialiter & ita intellexere Athanasius orat. contra Idola vbi Deum vocat *ipsam essentiam*, Philo libro quod deterius, &c. ait, *solum Deum stare in essentia.* Nazianzenus & Damascenus Deum vocant *pelagus essentiæ interminum.* Deinde ratio euidens est, quia illud est ens per essentiam de cuius conceptu essentiali, est ipsum existere; sed de conceptu formali essentiæ diuinæ omniúmque quæ sunt in Deo est existentia actualis: ergo Deus est ens per essentiam. Probatur minor: Deus est ens à se, vel causaliter ita vt se ipsum producat, vel formaliter, ita vt existentia sit eius essentia, non primùm, quia sic Deus se ipsum produceret: ergo est à se formaliter, quo sensu dixit Nazianzenus orat. 32. *quod essentia Dei est ipsum eius esse*, & Hilarius l. 7. de Trinitate, *quod esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas.*

Altera probatio ex aliis attributis Dei. Deus est totum suum esse.

Secundò illud est esse per essentiam, quod est totum suum esse, seu quod non est tale per aliquid quod sit extra eius essentiam, sed se ipso est quidquid est: Deus se ipso est, quidquid est, alioqui non esset ens à se sed ab alio à se, non esset ens purissimum, quia esset in eo aliquid, quod reciperet: aliud quod reciperetur. Denique non esset ens simplicissimum, quia esset in eo compositio. Vnde meritò dixit Origenes, *Deus non est substantiæ particeps, quia magis participatur quàm participat.*

In Creatis essentia & existentia ratione distinguntur.

Ad primam dictum est olim in Metaphysica essentiam, & existentiam, in creatis distingui conceptu; alioqui creatura essentialiter existeret. Neque datur progressus infinitus formalitatum, quia quoties fit progressus ad aliquid eiusdem rationis semper est sistendum in primo quo, quando concipitur essentia possibilis & realis, concipitur formalitas illa vt existentiæ possibilis concedo; concipitur vt est actualis nego: sed hæc in Metaphysica fusè ac clarè soluta sunt.

Ad secundam distinguitur antecedens. Actualis existentia est de conceptu essentiæ actualis, reduplicatiuè vt actualis concedo: specificatiuè sumptæ nego, ens per essentiam non est illud quod est existens reduplicatiuè vt existens, sed quod specificatiuè non potest non existere.

Ad tertiam Respond. nihil esse prorsus in Deo quod non includat saltem confusè ipsam existentiam actualem, alioquin non esset ens à se, sed ab alio, de distinctione Attributorum postea videro.

## §. II.

### *An & quomodo Deus sit ens à se.*

Triplex dubitatio.

RAtio dubitandi est primò quia vt Deus sit ens à se, debet esse productus à se; nam ens à se, illud est, quod opponitur enti ab alio sed ens ab alio est illud quod est productum ab alio; ergo ens à se, illud est quod à se ipso productum est; quod euidenter est absurdum.

Secundò illud non est ens à se, quod est saltem virtualiter ab alio à quo distinguitur saltem ratione; sed attributa sunt ab essentia saltem virtualiter, & ab ea ratione distinguuntur, ergo attributa non sunt à se; ergo totum quod est in Deo non est à se.

Tertiò saltem personalitates non sunt à se; nam filius est à patre, à quo est distinctus realiter, spiratio passiua non est à se, &c.

Deus est ens à se negatiuè.

Dico secundò Deus est verè ac propriè ipsum esse; quia est ens à se, non positiuè quod causa sit sui esse, sed negatiuè quod nullam habeat causam sui esse, sed omninò sit independens ab omni causa.

Primo

1. Enim ita *Deum* vocant patres. Cyrillus v. g. l. 3. de Trinit. vocat *ens incausatum* Paschasius l. de Spiritu sancto *fontem fluminis sui*. Numenius apud Eusebium, l. 11. præparat. c. 6. Deum vocat *ipsum esse absque origine*. Phæbadius, l. contra Arianos, *ens quod quidquid est sibi debet*. Cyrillus l. 1. in Iulianum *illud quod ipsum omnia, quod unum, quod ipsum ex se ipso*, & apud Lactantium l. 1. c. 6. & 7. ex mente Sybillæ, imò & ipsius Apollinis dicitur Deus ἀγεννητὸς, ἀπατωρ, ἀμήτωρ, ἀποιητὸς, αὐτοφυὴς, & ratio est: quia Deus est primum esse, basis & fundamentum totius esse; ergo non potest pendere ab alio esse; est esse vt statim dicam infinitè perfectum, & illimitatum ergo propria illi est independentia quæ summa est perfectio. Et denique Deus est esse actuale purissimum, & simplicissimum, ergo non potest esse per actionem alterius; alioqui esset in potentia obiectiua, estque in eam rem optima ratio Aristotelis 2. cœli textu 63. ei quod optimè se habet nihil actione opus est, quia est ipsum id cuius gratiâ.

Deus non est ens à se positiuè.

2. Tamen quod Deus non sit à se positiuè, probatur; quia si esset à se positiuè, deberet esse causa sui ipsius, vel effectiua, vel formalis, non primum, quia vt rectè docet Anselmus c. 28. Monologij nihil per se ipsum fieri potest; quidquid enim fit, posterius est eo per quod fit, & nihil posterius est se ipso: non secundum quia causa formalis propriè dicta differt ab effectu, estque illo prior, abstractior, & independentior, nihil autem est in Deo, quod sit eo prius, abstractius, & magis independens: ergo non est in Deo propria causa formalis; sed ad summum metaphorica, & secundum nostrum modum intelligendi, nam quia in Deo est essentia quæ solet concipi tanquam forma rei, ideò aliquando scriptura & patres formam Deo tribuunt, qui cum in forma Dei esset, idest in essentia.

Deus nullam habet causam.

Ad primam patet ex dictis Deum nullo modo esse à se positiuè, ac effectiuè atque adeò, neque sui causam esse; sed dici à se, negatiuè quia nullam habet causam, formaliter tamen est à se quatenus per essentiam suam est totum, quod est: opponitur autem enti ab alio, quia ens ab alio habet causam, ens autem à se nullam habet causam.

Attributa Dei sunt entia à se.

Ad secundam Resp. attributa non habere causam vllam realem, sed formaliter existere à se, licèt secundum nostrum modum intelligendi, sint ab essentia virtualiter, nam cum ente à se non pugnat causa virtualis, significat enim tantùm, quod si haberent causam, non haberent nisi essentiam.

Personalitates sunt entia à se.

Ad tertiam Resp. personalitates licèt principium habeant originis à quo verè producuntur, esse tamen entia à se, quia non sunt ab alio quod sit earum causa; nam vt vnum causet alterum, oportet vt habeat naturam ab eo distinctam, personæ autem productæ in Deo habent eandem naturam cum producente, atque adeò sunt ab alio qui sit, *alius*, non qui sit *aliud*, id est ab alio in persona, non ab alio in natura.

## §. III.

### *An & quomodo Deus sit totum esse vniuersalissimè ac infinitè.* q. 4. & 7.

Triplex difficultas contra diuinam infinitatem.

RAtio dubitandi primò est: quia si Deus est totum esse, ergo extra Deum nihil est; quia nihil est extra totum. Quemadmodum si omnia possibilia existerent actu sequeretur omnino quod nihil amplius esset possibile: imò si Deus est certum aliquod & determinatum indiuiduum, non potest esse omne indiuiduum, neque totum ens. Denique si daretur corpus aliquod infinitum, & immensum, esset impossibile quoduis aliud corpus, ergo si Deus est infinitus, &c.

2. Non probatur Deum esse infinitum essentialiter, nisi quia entia creabilia sunt infinita; sed illa probatio nulla est, quia non ostenditur infinita multitudo entium possibilium, si enim Atheus dicat illa esse finito numero, non erit facile illum conuincere. Deinde illa possibilia non sunt infinita nisi syncategorematicè; ergo ex iis non probatur Dei potentiam esse categorematicè infinitam. Denique ignis etiam si producere possit ignes plures & plures in infinitum non est infinitus categorematicè, aut syncategorematicè, ergo neque Deus erit infinitus etiam si producere possit plura semper & plura.

3. Eadem ferè argumenta quæ probant implicare infinitum in extensione numero & intensione probant implicare infinitatem essentialem in Deo ratione cuius replet omnem locum, superat omnem numerum, continet gradus omnes perfectionis.

Dico 3. Deus est verè ac propriè ipsum esse, totum, illimitatum & infinitum simpliciter in omni genere entis, & perfectionis tum intensiuè tum extensiuè.

Probatur diuina infinitas ex scripturis.

1. Quod Deus sit totum esse vniuersalissimè habetur ex scripturis Exodi 33. *Ostendam tibi omne bonum*, quod explicans Augustinus *tolle hoc, & tolle illud, bonum hoc, & bonum illud, & vide bonum si potes, non alio bono bonum sed bonum omnis boni*. Ioannis 1. *Quod factum est in ipso vita erat, quia*, inquit Ambrosius, *omnia in ipso constant*. Roman. 11. *Ex ipso & per ipsum, & in ipso sunt omnia*. Deinde mirabiliter idem exaggerant sancti Patres Dionysius c. 1. de diuinis nominibus. *Vniuersa simpliciter & incircunscriptè in se ipso anticipauit*, & iterum *Deum esse omnia quæ sunt & nihil eorum quæ sunt*, c. 3. *Deus est omnia vnicè secundum excellentiam vnius vnitatis, in quo omnia sunt coniuncta & supernita, & præexistentia essentialiter, &c.* c. 5. *Deus non quolibet modo est ens, sed simpliciter & incircunscriptè, totum esse pariter in se ambit, & præambit, superapprehendens*, optimè Clemens Alexandrinus, l. 1. pædagogi, c. 9. *Deus est omnia, & omnia Deus*. Nazianzenus oratione in natalitia, *vniuersum esse in se ipso, nunquam inceptum, nunquam desiturum complexus, tanquam immensum aliquod pelagus essentiæ* & alibi, *tu vnus, tu omnia, tu nihil rerum: solus innominabilis & omninomius*, imò & Parmenides apud Plotinum Deum, vocat, *vnum omnia*.

Probatur ex patribus.

Ratio autem est; quia illud quod est radix fundamentum, & primaria causa totius realitatis, possibilitatis, & actualitatis à se distinctæ, continet necessariò perfectionem omnem realem, & possibilem, atque adeo est totum esse, & omnis perfectio: Deus est fundamentum, & radix totius esse realis, possibilis, & actualis à se distincti (vt statim dicam) ergo Deus est omnis perfectio; & totum esse, vt amplius dicam sect. 3. vbi etiam dicam de modo quo Deus essentialiter, & formaliter continet omnem perfectionem, satis nunc est dicere cogitandam primò esse in Deo vt causa, amplitudinem totam entis, ac proinde omne id quod intellectu Angelico vel etiam diuino cogitari potest per modum entis, *ibi* (inquit Lessius) *infiniti mundi, infinitæ species Angelorum, infinitæ nationes populorum, &c. Continentur*, videlicet hæc in Dei essentia vt radice, in sapientia vt idea, in omnipotentia vt causa effectiua. Secundò Deum ita esse illa omnia vt nihil eorum sit, sed ipse solus illis omnibus simul sumptis infinitè maior, nobilior, pulchrior, excellentior, imò quod hæc omnia Deo comparata sint instar puncti: imò instar nihili, *omnes gentes in conspectu tuo quasi non sint*.

2. Quod Deus sit ens infinitum simpliciter, & essentialiter, adeò vt in omni genere entis non habeat vllum terminum suæ perfectionis, sed vlterius semper, & vlterius progrediendo, nunquam liceat siste-

re, nec assignare vltimam perfectionem neque vltimum gradum singularum : hoc (inquam) scripturæ vtriusque testamenti Clamant inquit Theodoretus in epitome diuinorum decretorum c. 1. *Magnitudinis eius non est finis, magnus, & non habet finem, excelsus, & immensus.* Suffragantur patres Damascenus l. 1. c. 4. *infinita diuinitas, & incomprehensibilis, hoc solum eius comprehensibile, infinitas, & incomprehensibilitas.* Sanctus Maximus apud Cypariſſiotam Decade 8. c. 4. *Quomodo, non obstupescit humana mens infinitum bonitatis pelagus,* & Decade 10. c. 10. *infinitas Dei supra quam infinita, infinitus fons infinitatis.* Hermes citatus ab August. l. 5. de hæresib. c. 3. *Deus*, inquit, *plenissimus omnium bonorum essentia diuina circa se stabilem actum, nullius egenum, infinitum superabundanter porrigentem possidet.*

Infinitas Dei probatur ex omnipotentia.

Ratio tamen videtur difficilis quæ ducitur tum ex ratione omnipotentiæ diuinæ, tum ex ratione primi esse ; illa enim potentia est infinita simpliciter in ratione potentiæ quæ potest producere plura & plura, perfectiora, & perfectiora in infinitum ; si enim exhauriri nunquam potest est infinita, nunquam autem exhauriri poterit, si producere semper possit plura, & plura, huiusmodi est Dei potentia ; ergo est infinita. Probatur minor, Deus potest producere plura & plura, perfectiora, & perfectiora in infinitum, si plura illa & perfectiora non implicent contradictionem, non implicant autem ; quia vnus effectus perfectus non negat perfectionem alterius effectus, & dato quolibet effectu perfectissimo, possum sine contradictione cogitare perfectiorem effectum, ergo Deus potest illos producere, quia vt dixi, esse vnius non implicat contradictionem cum esse alterius. Confirmatur quia intellectus qui cognoscit simul infinita est infinitus ; sed intellectus diuinus cognoscit simul cogitationes omnes Angelorum quæ totâ æternitate, sine dubio erunt infinitæ, ergo est infinitus, imò hinc constat res possibiles non esse finitas.

Deus est infinitus quia est primum esse.

Deinde illud quod est primum esse continet necessariò totum esse possibile, cum sit prima eius radix ; sed totum illud esse possibile, infinitum est ; nulla enim est perfectio finita quâ non sit excogitabilis alia maior, cum perfectio minor, non neget maiorem & minor numerus etiam vlteriorem numerum non neget : ergo primum esse infinitum est. Neque soluitur argumentum si dicatur infinitos quidem effectus esse producibiles, si causa detur quæ illos producat, non ostendit autem quod Deus possit illos omnes producere : Non valet, inquam, quia illud quod est radix, & fundamentum totius possibilitatis, & realitatis omnium effectuum, producibilium potest producere omnes effectus producibiles, sed Deus cum sit esse primum & radicale, est fundamentum possibilitatis omnium effectuum producibilium ; quia vt ostendi totum esse contingens, & dependens debet fundari, & radicari in ente necessario & à se : ergo Deus potest producere omne producibile.

Malè probatur infinitas ex aseitate.

Ab aliis probatur infinitas Dei ex aseitate ; Quia (inquiunt) quidquid limitatur per suam causam, limitatur : ens autem à se non habet causam ideóque illimitatum necessariò est, sed hoc sectione sequenti ostendetur nihil concludere, alias probationes diuinæ infinitatis excogitarunt Aureolus in 1. distinct. 43. a. 1. Scotus in primum d. 2. q. 2. S. Thom. 1. p. q. 7. art. 1. quæ subtiles sunt sed sanè difficiles, placet tamen ratio illa Scoti quæ ducitur ex ratione vltimi finis, quia quod est finis in quo voluntas quiescere debet finitum esse non potest, altera etiam quæ ducitur ex via eminentiæ ; nam omni finito potest dari maius, nihil autem potest dari maius eo quod est supra omnia.

Ad primam Resp. Deum non ita esse totum esse, vt sit aggregatum omnium entium ; nam sic reuera extra Deum nihil esset, si autem totum esse significet nullâ esse perfectionem in tota latitudine ipsius esse, quæ non sit in Deo, non sequitur quod extra Deum nihil sit, si omnia possibilia existerent actu nihil omninò esset possibile ; quia illud esset aggregatum omnium possibilium ; Deus non est aggregatum omnium entium, sed tantùm nulla est perfectio quæ in ipso non sit ; & quæ ipse non sit : si esset aliquod corpus vndique infinitum & immensum esset tamen possibile aliud corpus quod penetraretur cum illo.

Ad secundam Respon. satis ostensum esse infinita esse possibilia, & quomodo ex his probetur infinitas categorematica potentiæ à qua produci possunt infinita syncategorematicè, id est plura semper, & plura : nam illa potentia finita non est actu, quæ nunquam exhauriri potest, ignis non est infinitus quia successiuè producere potest plures, & plures ignes æquales ; esset autem infinitus si posset producere plures & plures perfectiores, & perfectiores in infinitum : hoc autem conuenit primæ causæ.

Ad tertiam Resp. negando, iisdem argumentis, probari posse impossibilitatem infiniti essentialis, & increati, quibus probatur impossibilitas infiniti creati quod examinare modò non vacat, sed ex physica peti debet.

## §. IV.

### *An & quomodo Deus sit ens simplicissimum, & actus purus.* q. 3.

Contra simplicitatem Dei tria facere videntur.

RAtio dubitandi primò est ; quia esse simplicissimum, & summè vnum significat illud in quo nulla prorsus est compositio, in Deo necessariò est aliqua compositio saltem rationis ; nam attributa concipiuntur, vt aliquid adueniens essentiæ, & saltem est in Deo pluralitas personarum : ergo non est summè simplex.

2. Deus non est ens summè simplex, si sint in Deo actus intellectus & voluntatis omninò contingentes, & qui potuerunt non esse ; nam illi sunt extra eius essentiam. Certum est, esse in Deo multas cognitiones, & decreta libera, & quæ potuerunt non esse ; ergo Deus non est ens summè simplex.

3. Actus purus significat esse illud adeò simplex, & infinitum, vt excludat omnem potentiam præsertim receptiuam, in Deo est potentia non solùm transeunter operatiua, sed etiam immanenter, quæ receptiua etiam est, nam in Deo est intellectus & voluntas : imò est in Deo potentia generatiua ad intra, illa est operatiua, & receptiua vt patet : ergo est in Deo potentia receptiua, atque adeò non est purus actus omnem excludens potentiam recipiendi.

Deum esse summè simplicem probat triplex ratio.

Dico 4. Deus est summè simplex excludens omnem prorsus compositionem & actus summè purus excludens omnem potentiam tum obiectiuam, tum receptiuam.

Explicatur ex patribus quid sit Deum esse simplicem.

1. Ergo, summam Dei simplicitatem expertem partium & compositionis cuiuslibet realis antequam probem, explicare possumus ex patribus multipliciter. August. l. 11. ciuit. cap. 10. *quod habet, hoc totum est : imo*, ait Paschasius, l. de Spiritu sancto, *nihil habet sed omnia est.* Boëthius l. de Trinitate, *Non est hoc, atque hoc, sed tantùm est hoc, illud verò est id, quod est & pulcherrimum, & fortissimum quia nullo nititur.* Bernardus l. 5. de consideratione c. 7. *nihil in se, nisi se habet.* Cum ergo intelligis Deum esse summè simplicem, intellige nullam esse in Deo compositionem, vel physicam ex partibus essentialibus, aut integrantibus, ex subiecto & forma, aut accidentibus : vel metaphysicam ex

esse,

esse & essentia ex natura & hypostasi, imò ex genere & differentia atque adeò nullas in Deo esse partes, nulla accidentia, nullos modos, sed vnicam, summè indiuisibilem essentiam, quæ tamen realiter imò & formaliter sit omnia vt postea dicam. *In simplicibus substantiis* (inquit Cyrillus lib. 1. in Ioannem) *nihil est præter ipsas.*

Prima ratio S. Thomæ quia Deus est ipsum esse.

Probatur autem simplicitas illa Dei, variis rationibus, quas habet S. Thomas, prima est quia Deus est ipsum esse, sed quod est ipsum esse, necessariò est summè simplex, ergo Deus est summè simplex. Probatur min. illud est summè simplex vbi non est subiectum recipiens & forma recepta, sed sola forma, concretum, & abstractum habens & habitum: sed quando aliquid est ipsum esse, idem in eo est forma, & recipiens aut habens ipsam formam, idem est abstractum, & concretum; nam ipsum esse dicitur id quod non est habens esse, sed ipsummet suum esse quod habet, ita vt se ipso concretum & abstractum sit, vbi scilicet forma non differt ab habente ipsam, ergo id quod est ipsum esse, est summè simplex: eo quod nihil sit quàm esse subsistens, irreceptum & summè vnum: *Diuina substantia* (inquit Augustin. sententia 366.) *quod habet, est, ac per hoc, non sic habet scientiam vt aliud sit illi scientia quâ scit, & essentia quâ est, sed vtrúmque vnum.* Prosper contra collatorem, *virtus principaliter Deus est, cui non est aliud habere virtutem quàm esse virtutem.* Plotinus Enneade 5. l. 3. c. 9. *Deum nihil possidere, sed esse omnia quæ in eo sunt.*

Secunda ratio quia Deus est ens à se.

Altera ratio est; quia Deus totus est à se: ergo est simplicissimus. *Si ex ipsa sunt omnia* (inquit Richardus à S. Victore l. 1. de Trinitate c. 12. & 13.) *nec ipsa quidem est nisi à semetipsa*; ergo omnis essentia, omnis sapientia, omnis potentia, ipsemet est, & Faustus Regiensis epist. 5. *ideò ille simplex quia nihil ei ex accidenti largitate collatum est; qui ex se subsistit, aliunde nihil sumpsit*, id est id quod totum est à se, non potest habere partes vel formam receptam, vel modum; quia esset tale per illas partes, per illam formam, per illum modum, non autem esset tale à se, id est per essentiam sed per aliud à se.

Tertia ratio ex infinitate.

Tertia & optima probatio huius summæ simplicitatis, est infinitas per essentiam, vt optimè ratiocinatur Hilarius, quod Deus simplex sit, quia sufficientissimus sibi est, & ex se ipso totus perfectus: si enim essentia illa est infinita, & totum esse, nihil in Deo est præter illam, cum illa sit totum esse ac omnis perfectio. Deinde si est infinita essentia Dei, nihil cogitari perfectius eâ potest; si autem cogitari nihil perfectius eâ potest, nulla in Deo est forma recepta. Quia quod dat alteri esse tale, perfectius est tale, quàm subiectum cui dat esse tale, anima v. gr. perfectius est aliquid tale, quàm corpus cui dat viuere. *Quid est Deus* (inquit Bernardus l. 5. de considerat. c. 7.) *quo nihil melius cogitari potest, si approbas non oportet assentiaris esse aliquid, quod Deus sit, & quod Deus non sit, hoc enim sine dubio melius, quomodo non melius Deo si Deus non est, quod dat Deo vt sit.*

Deum carere partibus.

Ex hac Dei simplicitate sic probata; sequitur in Deo nullas esse partes vt dixi: vel *essentiales* materiam, & formam, *vel integrantes*, atque adeò Deum non esse corpus; quia nimirum est ens perfectissimum; quia est ens primum; quia est infinitus omnia peruadens, si autem esset corpus omnia excluderet loco, vt argumentatur rectè Nazianzenus orat. 34. Deinde non esse in Deo subiectum vllum recipiens, & formam; non concretum diuersum ab abstracto, atque adeò Deum esse sapientem, & sapientiam, bonum & bonitatem, vt dicetur amplius q. 3.

Deum esse actum purum.

2. Quod Deus ita sit purus actus vt excludat omnem potentiam, non actiuam sed primò receptiuam, eædem rationes probant; quia est ens per essentiam, infinitum & irreceptum vt satis probatum est. *Quidquid in summo bono est* (inquit Richardus à S. Victore l. 2. de Trinitat. c. 17.) *verè & summè vnum est; nec ibi aliud & aliud esse potest, sed idem ipsum est totum quod est*, deinde quod non habeat potentiam obiectiuam ratione cuius transire possit à non esse ad esse, patet, quia est per essentiam, & infinitum, & necessarium.

Nulla est in Deo compositio etiam rationis propriè dicta.

Ad primam Resp. nullam esse in Deo compositionem realem, de compositone rationis, & virtuali attributorum, & essentiæ dicetur q. 3. vbi constabit attributa, non esse neque concipi debere vt accidentia, sed vt essentiam sumptam inadæquatè secundum conceptus confusos, personæ plures sunt, sed nullam habent compositionem realem; nam inter se sunt verè plures sine vlla compositione; cum essentia verò non habent compositionem, cum ab ea non distinguantur nisi virtualiter.

Actus cõtingentes non sunt in Deo.

Ad secundam Resp. nullos esse actus in Deo contingentes secundum entitatem, sed tantùm secundum terminationem, quod est magnum in Deo arcanum explicandum postea fusiùs.

Nullus in Deo est actus primus operatiuus ad intra.

Ad tertiam dicetur etiam postea nullam esse potentiam in Deo immanenter operatiuam quæ non sit formaliter actus secundus; in actu enim puro implicat actus primus immanens qui dicit necessariò receptionem actus secundi quod idem dicendum est, de potentia generatiua immanente; nam illa est in Deo verè ac propriè, & est tantùm actus secundus, sed illa, vt ostendam, non est receptiua ipsius termini producti, quia cum sit intellectio, vel volitio actualis essentialis provt determinata per relationem personæ producentis, non concipitur per modum actus primi recipientis.

## §. V.

### *An & quomodo Deus sit esse primum, fontale, ac radicale.*

Deum non esse radicaliter totum esse, dubitari potest.

RAtio dubitandi primò est; quia deitas non potest esse fundamentum, & radix totius esse, nisi sit etiam radix, & fundamentum sui ipsius, sed non potest esse fundamentum sui ipsius; ergo non est radix totius esse.

2. Non potest probari, quod Deus sit radix totius esse nisi ex independentia, sed attributa, & personæ diuinæ sunt independentia, & tamen non sunt radix totius esse: ergo non probatur quod Deus sit radix totius esse.

3. Deus dicitur radix & fundamentum totius esse; quia est causa primaria & principium totius possibilitatis & actualitatis, hoc autem falsum esse sic demonstro. Deus non est huiusmodi principium totius possibilitatis, si creatura non dicatur possibilis radicaliter per ordinem ad essentiam, ideam, & omnipotentiam diuinam, sed prius concipiatur possibilis quàm concipiatur cum tali ordine; sed creatura priùs concipitur possibilis vt docetur in metaphysica, per id quod in suo conceptu non includat repugnantiam affirmationem scilicet, & negationem, ordo autem ad Deum est aliquid posterius illà possibilitate: ergo deitas non est prima causa possibilitatis radicalis.

Deus est primum esse seu basis omnium.

Dico 5. Deus verè ac propriè dici potest esse primum, fontale, ac radicale tanquam prima ratio, radix, & basis totius esse, ratio qua probatur, radix è qua nascitur, basis in qua recumbit omnis realitas, omnis possibilitas, omnis actualitas, quæ non est formaliter ipsa deitas.

Primo enim ita intelligunt sæpè patres quod Deus sit ipsum esse Synesius in hymnis Deum appellat, *basim, radicem, & semen entium.* Damascenus l. 1. fidei cap. 8. appellat Deum, *ipsummet essentiam vt pote quæ*

*nec esse suum, nec quidquam eorum, quod est, ab alio habeat, verùm ipsa potius, iis quæ vitam habent vitæ, iis quæ sunt, essentiæ, iis quæ ratione vtuntur, rationis scaturio sit.* Eximiè Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus Deum appellat, *substantiale bonum & substantiam ipsius boni*, ideſt, vt explicat S. Maximus, *basim & fundamentum ipsius boni.* Et cap. 5. *nihil est cuius non sit substantia ipsum per se esse*, additque *participatione illius, omnia esse, sicut partipatione albedinis omnia sunt alba.* Hinc Bernardus serm. 4. in Cantica *Deum*, ait, *esse rerum omnium esse non materiale, sed causale.*

Ratio autem euidens est; quia nihil dici potest ipsum esse, nisi id quod ita est radix totius esse, vt ab ipso participari & deriuari debeat omne aliud esse quod non est ipsum; nam v. g. illud est albedo, quod necessariò participat omne quod est album. Explicat optimè Philosophus 2. Metaphysicæ textu 3. quia inter multa quæ participant aliquam perfectionem illud, quod aliis omnibus causa est, vt illam participent, maximè tale dicendum est. Deinde quia, vt dixi, necesse est vt totum esse dependens & potentiale, fundetur, & radicetur in ente à se, actuali, & necessario.

Deus est fundamentum totius esse à se distincti.

Ad primam Resp. Deitatem esse radicem & fundamentum totius esse à se distincti vel realiter vel formaliter: realiter vt est esse Creaturæ: formaliter vt diuinæ Personæ, ac Attributa.

Attributa causam habent virtualem.

Ad secundam Resp. distinguendo maiorem. Deitas non probatur esse primum esse, nisi quia est à se, omnem excludens causam tum realem, tum virtualem concedo, omnem excludens causam realem nego. Attributa non habent quidem causam realem sed habent tamen causam virtualem per quam probantur.

Deus est prima radix totius realitatis positiuæ.

Ad tertiam Resp. ex his quæ in Metaphysica latè dixi. Nullam esse realitatem, & possibilitatem positiuam cuius Deus non sit fundamentum, & radix: possibilitatis autem negatiuæ, quæ non est aliud quàm non repugnantia, nihil opus esse vt Deus sit prima radix: Sed hæc alibi non enim placet alibi tractata huc attexere.

## Sectio II.

### *Quænam sit propria differentia constitutiua Deitatis.*

EXplicatis prædicatis illis diuinis, quæ sunt notissima, & Deum sine dubio distinguunt à Creaturis; sequitur difficillima controuersia de primo constitutiuo & primo distinctiuo Deitatis (quam vocamus in Creaturis differentiam constitutiuam) quam vt tradam clarissimè.

Differentia essentialis quid sit.

Certum est primò differentiam essentialem constitutiuam naturæ alicuius in vniuersum, vocari rationem illam specialem per quam aliquid primò constituitur in tali esse, & per quam primò differt à quolibet alio. In creatis propriè vocamus differentiam constitutiuam, rationem quæ ita contrahit genus, vt neque includatur in eius conceptu, neque illum includat. Huiusmodi differentiam certum est nullam esse posse in Deo, quia quamcunque rationem assignes constitutiuam deitatis, illa semper includet rationes omnes genericas, & in illis etiam includetur, alioqui vt sæpè dixi, Deus non esset infinitus per essentiam, neque se ipso esset totum quod est, sed daretur in eo aliquid recipiens & receptum, sicut ergo Deus propter infinitatem & simplicitatem non potest esse sub vero vllo & proprio genere vniuoco, sic neque potest habere propriam differentiam; quia illa neque includeret genus neque in eo includeretur quod vt dixi est impossibile. Igitur eatenus tantum differentiam Dei vocamus, quatenus distinguit primò deitatem ab omni eo quod non est essentia diuina; vnde fit vt constituat illam primò in ratione deitatis, vocatúrque propriè ab Apostolo *forma Dei*, hoc est, character proprius deitatis, quo dignoscitur, & constituitur ipse Deus, quia est essentia integra Dei metaphysicè considerata provt analogicè conuenit cum eo quod in creatis essentia vocatur.

Qualis differentia esse possit in Deo.

Differentia Dei debet esse prima, propria, & adæquata.

Certum est secundò rationem illam constitutiuam Dei, vt sit propria eius differentia debere omninò habere tria in quibus cum differentiis creatis conuenit; debet enim esse propria, esse prima, esse adæquata. Primò esse debet propria essentiæ; quia per illam essentia diuina debet differre ab omnibus quæ non sunt essentia diuina; non enim satis est quod per eam differat deitas à creaturis, sed differre quoque debet ab attributis, & à personalitatibus. Secundò debet esse prima; quia ipsa non debet fluere ab alia vlla perfectione propria Deo, & ab ea fluere alia omnia debent quæ sunt in Deo: sicut rationale dicitur primum constitutiuum hominis; quia non fluit ab alia perfectione hominis, & ab ea fluunt quæcunque sunt propria hominis, quia scilicet essentiam rei vocamus id quod est prima radix proprietatum omnium. Denique debet esse adæquata, quia debet formaliter continere totum quod est de conceptu quidditatiuo talis essentiæ.

Sensus quæstionis.

Cùm ergo differentiam Dei hoc loco quærimus, intelligitur nomine *differentiæ*, ratio illa quæ nec est communis, nec secundaria, sed inter perfectiones Deo proprias, illa quæ ita est omnium prima, vt ab illa reliquæ omnes fluant ipsa verò non fluat ab vlla alia. Hoc est enim quod vocamus Dei essentiam & propriam quidditatem metaphysicè consideratam qui vocatur primus conceptus Dei. Potest videlicet deitas vel physicè considerari secundum omnia quæ includit, vel metaphysicè, provt est essentia, seu ratio primò constitutiua, & primò distinctiua à qua rationes aliæ omnes fluunt. Hæc est inquam differentia Dei quam inuestigamus, & primò, quærimus vtrum illa sit ratio aseitatis, & independentiæ ab omni causa seu esse per essentiam. Secundo vtrum sit intellectio infinita per essentiam. Tertio vtrum sit infinitas per essentiam: Nam illas video celebriores inter theologos esse sententias, ex quarum notitia facile de aliis omnibus erit iudicium.

## §. I.

### *Vtrum esse per essentiam, & à se, sit differentia Dei, & primus eius conceptus.*

Asseitas est est perfectio Dei propria.

MIrabile sanè hoc est in Deo, quod se ipsum totum sibi soli debeat, non autem vlli causæ vel formali, vel finali, vel effectiuæ, & hanc eximiam Dei nobilitatem, multis recentioribus placet esse rationem illam primariam deitatis à qua fluant alia omnia quæ in Deo sunt.

Ratio autem dubitandi est; quia ratio entis à se est propria deitatis, est prima, est adæquata, quas dixi esse conditiones ad veram differentiam, requisitas. Primò ergo probatur quod sit deitati propria: illa perfectio est Dei propria, & distinctiua deitatis ab omni alio quod non est deitas, quæ neque conuenit creaturis, neque attributis, aut personalitatibus diuinis; esse à se provt negat omnem causam & realem, & virtualem non conuenit creaturis, quæ habent causam realem, neque attributis quæ habent causam virtualem: ergo esse à se distinguit essentiam Dei ab omni alio. Confirmatur nam esse dependens seu esse ab alio, est differentia constitutiua creaturæ, nomen enim *creaturæ*, non aliud sonat quàm dependen-

dependentiam; ergo esse à se, seu independens est differentia constitutiua Dei, non enim maior est ratio vnius quàm alterius, quæ videtur esse ratiocinatio Cyrilli l. de Trin. c. 3. vbi docet, diuinitatem esse proprium esse Dei, sicut, & creatum esse creaturæ.

Asseitas est distinctiua dei ab omni alio.

2. Quod esse à se sit primò distinctiuum, in quo est præcipua difficultas probatur: si daretur aliquid prius in Deo quàm esse à se, posset assignari aliqua ratio cur Deus sit à se; sed non potest assignari ratio aliqua cur Deus sit à se, sicut non potest dari ratio aliqua cur Deus sit, imò nihil in Deo potest assignari prius quàm esse actu; ergo nihil est prius quàm esse à se: Confirm. primò illud est primum quod non potest fluere ab alio, sed esse à se non potest fluere ab alio; si enim fluit ab alio non est à se: ergo esse à se necessariò est prima perfectio Dei. Confirm. secundò quia creatura primò constituitur per esse ab alio, hic enim est primus conceptus creaturæ quo nullus est prior, ergo Deus primo constituitur per esse à se: ideóque esse à se primo contrahit rationes genericas communes Deo & creaturis, dicitur enim ens, substantia, viuens, incorporea, intellectiua, increata seu à se: imò prima diuisio entis videtur esse in ens creatum, & increatum.

Omnia quæ sunt in Deo fluunt ab esse à se.

3. Ab ente à se fluunt nostro modo concipiendi aliæ omnes perfectiones, præsertim infinitas; nam ideo ens aliquod est illimitatum, quia non habet causam à qua limitetur, sicut enim ex eo quod creatura sit ens ab alio benè sequitur quod sit finita, sic ex eo quod Deus sit ens à se benè sequitur, quod sit infinitus, similiter rectè probatur, quod sit actus purus & ens necessarium, quia est à se sicut probatur quod creatura sit potentialis, & contingens, quia est ab alio quod apertè dixisse videtur Nyssenus lib. de opificio hominis c. 16. *Quod igitur* (inquit) *naturæ diuinæ, & eius quæ ad diuinum est conformata discrimen percipi possit, illud in eo perspicies, quod Dei natura est increata, hominum verò per creationem est*, hoc deinde discrimen, alia quædam consequuntur. Denique idem illi omnes asserunt, qui essentiam dicunt esse ipsum esse; non enim est pars essentiæ tantùm, ergo est toto essentia.

Asseitas non est Dei differentia essentialis.

Dico 1. esse à se seu independentia non est differentia deitatis constitutiua.

Ratio est, quia illa ratio non est prima in Deo, & ab ea non fluunt neque per eam probantur aliæ perfectiones diuinæ, ergo esse à se non est ratio essentiæ, quæ debet esse primum distinctiuum eius. Probo antecedens, illud non est prima radix attributorum per quod non probatur infinitas, simplicitas, sapientia, immensitas, sed per independentiam non probantur illa quatuor, ergo, &c. Probatur minor, infinitas non probatur per esse à se præcisè sumptũ, si essentia non limitetur solùm ab agente extrinseco, sed se ipsa essentialiter, & intrinsecè limitata esse possit; sed essentia quælibet se ipsa limitata est. Neque probari potest essentiam eo ipso quod causam non habet esse illimitatam, quomodo? enim conuinceres eum qui diceret ens improductum ex suis principiis intrinsecis limitatum esse ad certum genus perfectionis, cum autem quæritur à quo limitatum sit illud ens facilè respondetur, se ipso limitatum esse, quia est à se hoc, & non aliud erit: ergo inualida probatio, donec probes ens à se vnum esse, atque adeo fundare totum ens ab alio, quod facere non potest si sit finitum, sed hoc vt vides non probatur per solum ens à se, idem dico de vnitate ac simplicitate Dei, cur enim quod est à se non poterit esse multiplex, & compositum, cur? necessariò erit sapiens & intelligens, sanctum, immensum, &c. ergo ab ente à se non fluunt perfectiones quæ sunt in Deo.

Per asseitatem non probantur Dei attributa.

Deinde, si independentia esset prima Dei perfectio deberet dari aliqua ratio cur ens prius diuideretur in ens à se, & ens ab alio, quàm in ens finitum, & infinitum: sed nulla potest afferri ratio, cum multò melius probetur asseitas per infinitatem, quàm infinitas per asseitatem: denique id quod est pura negatio non est primum constitutiuum entis positiui, independentia est pura negatio; si enim dicas illam negationem fundari in aliquo positiuo, quod per talem negationem explicetur, sed si fundatur in aliquo positiuo iam illa negatio non est prima radix omnium sed illud positiuum erit illâ prius, & dici debet quale sit positiuum quod explicari non potest nisi per negationem, hoc enim gratis dicitur, & de omni negatione dici similiter poterit.

Independentia est pura negatio.

Ad primam Resp. non satis esse quod asseitas propria Deo sit, nisi etiam primo sit distinctiua, & positiua, ad confirm. Resp. Creaturam sub formali conceptu creaturæ significare id quod est ab alio, atque adeò mirum non esse quod constituatur per dependentiam, cum sub eo conceptu formaliter dicat causam; sed nego hinc sequi quod Deus vt Deus constituatur per independentiam, quamuis vt est ens à se per illam constituatur, sequitur enim tantùm quod Deus vt ens à se constituatur per independentiam, sicut creatura vt ens ab alio constituitur per dependentiam, sed non sequitur quod Deus præcisè vt Deus constituatur per illam. Deinde negatur etiam paritas, quia entis finiti, & infiniti par ratio non est, cum ens infinitum constitui non possit per aliquid negatiuum, & per determinatam aliquam perfectionem, quæ non sit radix totius perfectionis. Cyrillus eo loco dicit independentiam, esse propriam Deo; vt enti à se sicut esse creatum est proprium creaturæ vt creaturæ.

Soluitur prima difficultas.

Ad secundam Resp. non posse dari rationem cur Deus sit, sed posse dari rationem cur sit à se; nam independentia probatur per infinitatem. Ad primam confirm. Resp. esse à se posse significare, vel ipsam independentiam, vel ens independens, fateor quod ens independens non potest fluere ab alio, nec habere causam, independentiam autem dico fluere posse ab alia perfectione, & habere causam virtualem. Ad secundam confirm. assignata nuper est disparitas inter creaturam, & Deum, fateor enim quod primus conceptus creaturæ reduplicatiuè sumptæ est esse ab alio, sed conceptus creaturæ specificatiuè sumptæ, dicit possibilitatem aliquam saltem negatiuam, deinde negatur absolutè paritas entis finiti, & infiniti, denique nego quod ens primo diuidatur in ens à se, & ens ab alio, prius enim diuiditur in ens infinitum, & finitum.

Solutio secundæ.

Ad tertiam satis ostensum est infinitatem non probari per independentiam, paritatem autem entis finiti, & infiniti sæpe negaui, quia esse ab alio est defectus perfectionis, cui iuncta essentialiter est finitas essentiæ, asseitas autem est dumtaxat aliqua certa perfectio quæ non sufficit ad probandam infinitatem; nam ad eam probandam requiruntur multò plura quàm ad probandam finitatem; ad probandam finitatem satis est vna imperfectio, ad probandam infinitatem omnis perfectio requiritur. Nyssenus rectè ponit discrimen Dei, & creaturæ quod creatura vt sic differat à Deo per dependentiam, sed neque dixit illud esse primum aut solum discrimen Dei à creaturis.

Solutio tertiæ.

Eadémque argumenta probant quod existere per essentiam, actus purus, & simplicitas, non sunt essentia deitatis; quia illa omnia conueniunt omnibus attributis & relationibus, vnde neque sunt propria essentiæ diuinæ vt sic, neque primo distinctiua, cum probentur per aliquid prius.

Actus purus & simplicitas non sunt essentia deitatis.

§. II.

## §. II.

### *Vtrum intelligere per essentiam sit ratio constitutiua deitatis.*

EXclusâ independentiâ, celebris inter doctores sententia est, quæ docet vitam intellectiuam perfectissimam, esse differentiam illam Dei quam inquirimus, sed alij volunt actum primum esse rationem hanc deitatis. Albertinus Corollario 14. in prædicamentum ad aliquid. Arrubal. d. 18. c. 4. num. 10. Alij omnem excludentes à Deo actum primum, solam actualem intellectionem substantialem, & infinitam, volunt esse ipsum esse Dei. Suarez d. 30. metaphysic. sect. 11. & l. 11. de Trinit. num. 16. Herice d. 3. c. 3. Fasolus aliique post Aureolum, & plures Thomistas.

Intellectio videtur esse primus conceptus Dei.

Ratio dubitandi primò est, quia eodem modo per rationem nostram assignari debet constitutiuum metaphysicum in Deo, quo videmus illud in naturis creatis assignari, sed constitutiuum cuiuscunque naturæ creatæ aut creabilis, est gradus eius perfectissimus, alioqui non posset esse radix omnium quæ sunt in tali natura: ergo constitutiuum diuinæ naturæ, est perfectissimus gradus inter eos qui sunt eius proprij: sed perfectissimus inter omnes est gradus vitæ intellectualis; ergo vita intellectiua est essentia Dei propria. Confirm. quia nulla creatura est viuens, & intelligens de cuius conceptu essentiali, vel potius cuius differentia propria non sit vita intellectiua, ergo illa est etiam essentia Dei constitutiua eo modo quo est propria Deo.

Ex intellectione per essentiam probatur infinitas Dei.

2. Illud, quo probatur infinitas perfectionum quæ sunt in Deo, nostro modo intelligendi, est primum Dei constitutiuum, sed ex intellectione omnium per essentiam probatur quod Deus habeat omnia per essentiam, nam intelligens debet continere obiectum intelligibile, vel realiter, vel intentionaliter, ergo si omnia intelligit per essentiam sequitur necessariò quod sit omnia per essentiam. Confirmatur quia si intellectio non est propria essentia Dei, sequitur hominem non esse imaginem Dei propriam, ex eo præcisè quod est intelligens, imò nec esse magis imaginem Dei quàm brutum: consequens est absurdum, & contrarium Augustino l. 83. quæstionum quæst. 51. ergo, &c. Maior est certa quia requiritur ad veram rationem imaginis, similitudo secundum propriam rationem specificam; si enim similitudo sufficit secundum rationem genericam, lapis erit etiam imago, quia est substantia.

Verbum non erit filius si per intellectionem Deus non constituitur.

3. Si intellectio non est propria Dei differentia, sequitur verbum non magis esse filium, quàm Spiritum Sanctum. Probatur, tota ratio cur verbum sit filius non autem Spiritus Sanctus, est, quia verbum procedit per intellectionem quæ constituit naturam, & sic procedit formaliter in similitudinem naturæ non autem Spiritus Sanctus, cui non communicatur natura diuina formaliter vt diuina est, cum non communicetur formaliter vt intellectio est: si autem intellectio non sit essentia Dei, tota hæc ratio nulla est: vnde meritò Augustinus l. 6. de Trinitat. *Non est* (inquit) *aliud essentia eius, aliud sapientia eius, cui hoc est esse quod sapientem esse.*

Prima ratio probans quod Deus intellectione non constituitur.

Dico 2. intellectio substantialis per essentiam quocunque sumatur modo non potest dici prima ratio constitutiua deitatis.

Ratio est primò quia illa ratio quæ non est prima inter perfectiones Deo proprias, non potest esse primum eius distinctiuum; intellectio non est prima inter perfectiones Deo proprias: quod probatur, illa non potest esse prima perfectio, quæ necessariò præsupponit aliam perfectionem priorem, sed intellectio necessariò præsupponit perfectionem priorem, cuius est intellectio, imò cùm sit intellectio naturæ diuinæ, præsupponit etiam naturam diuinam, ergo non est natura diuina. Probatur minor sicut intellectio præsupponitur ad volitionem, sic natura diuina præsupponitur ad intellectionem naturæ diuinæ: sed volitio præsupponit intellectionem vt aliquid prius ratione, ergo intellectio præsupponit naturam diuinam.

Deinde essentia diuina vt sic est primum intelligibile, sed implicat vt intellectio sit primum intelligibile, ergo intellectio non est essentia Dei, maior est omninò certa; nam sicut Deus vt Deus formaliter est primum ens, ita est etiam primum intelligibile. Probatur minor, omnis intellectio prius necessariò est directa quàm reflexa, nam reflexa illa dicitur quæ supponit directam, sed si intellectio esset primum intelligibile, illa prius esset reflexa quàm directa, nam reflexa est illa, quæ cognoscit se ipsam: ergo intellectio non potest esse primum intelligibile, cum etiam omnis cognitio supponat aliquod intelligibile. Neque satisfaciunt Herice, ac Fasolus dum aiunt esse in Deo prædicata quædam generica priora, intellectione. Nam hoc est dicere deitatem vt sic non esse primum intelligibile, atque adeo nec illam esse primum ens. Denique illa perfectio non est prima, sed supponit aliam priorem, quæ est dumtaxat operatio, nam operari est posterius quàm esse, sed intelligere non est aliud quàm agere, ergo necessariò supponit esse.

Secunda probatio.

2. Illa perfectio non est differentia constitutiua deitatis, ex qua non fluunt omnes perfectiones quæ sunt in Deo, sed ex intellectione non fluunt immensitas, omnipotentia, simplicitas, quæ sunt omninò impertinentes ad rationem intellectionis, ergo intellectio non est differentia deitatis: imò essentia formaliter infinita de cuius intrinseco conceptu est omnis perfectio, non potest constitui per id quod est perfectio certa & determinata, sed intellectio est perfectio certa, & determinata, ergo non potest per eam constitui essentia Dei quæ formaliter est infinita, & de cuius conceptu est omnis perfectio.

Tertia probatio.

3. Si intellectio per essentiam, vel provt infinita, est differentia Dei; sequitur quod existere per essentiam, vel infinitas, est differentia Dei, non autem intellectio, quod probo: illud solum constituit essentiam Dei, quod contrahit rationem communem Deo, & creaturis; sed per te intellectio communis Deo, & creaturis contrahitur per esse per essentiam aut infinitatem, ergo solum esse per essentiam, & infinitas, sunt differentia Dei. Patet enim quod ratio illa quæ est constitutiua deitatis, non debet constitui per aliquid aliud in esse diuino; nam illud aliud, erit primò distinctiuum, & primò constitutiuum, non autem illud commune.

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Respond. concedendo quod maxima perfectio quæ rebus creatis, & finitis conuenire potest, sit vita intellectiua, sed nego illam esse maximam perfectionem quæ potest conuenire Deo; nam infinitas per essentiam, simplicitas, actus puritas, sunt perfectiones longè maiores intellectione. In Angelis igitur & homine, cum nihil sic perfectius vitâ intellectiuâ, rectè dicitur vitam intellectiuam esse illorum differentiam, in Deo non valet hæc ratio cum sit aliquid intellectione perfectius.

Solutio secundæ difficultatis.

Ad secundam Respond. negando quod ex intellectione omnium per essentiam, probetur Deum continere realiter omnia per essentiam, sed probatur tantùm

tantùm quod intentionaliter, & repræsentatiuè continet omnia per essentiam; nam intelligens non debet continere realiter obiectum intelligibile, sed tantùm representationem obiecti intelligibilis; non enim producit obiectum intelligibile, sed producit tantùm eius representationem formalem, & intentionalem: igitur intelligens omnia, fit omnia repræsentatiuè non realiter.

Ad confirmationem Resp. eodem argumento probari volitionem esse differentiam propriam Dei; quia homo non est imago Dei ratione solius intellectus, sed etiam ratione libertatis. Itaque fateor quod ad rationem perfectissimæ imaginis, requiritur similitudo secundum rationem propriam speciei, sed huiusmodi imaginem Deus in rebus creatis non habet. Ad rationem autem imaginis imperfectæ sufficit similitudo secundum proprium aliquod attributum cuiusmodi est intellectio & libertas, non sufficit autem similitudo secundum rationem genericam, & transcendentem, cuiusmodi est ratio entis, & substantiæ, in quibus tota conueniunt cum Deo. Et hæc est ratio cur homo magis sit ad imaginem Dei; quia participat attributum aliquod Deo proprium.

Solutio tertiæ difficultatis.

Ad tertiam Resp. rationem, cur *Verbum* sit *Filius* non autem *Spiritus Sanctus*, non esse quia ex vi processionis communicatur intellectio formaliter, sed quia per intellectionē vt principium quasi effectiuum communicatur tota natura per viam originis vt patebit disput. 6. Augustinus, & alij Patres quando dicunt essentiam Dei esse sapientiam, non aliud volunt quàm realem esse identitatem sapientiæ cum essentia Dei.

## §. III.

### *Vtrum infinitas sit propria differentia & essentia Dei.*

Explicatur quomodo infinitas esse possit Dei differentia.

TRipliciter infinitas Dei dici potest prima ratio constituens deitatem. Primò infinitas formalis, quæ non est aliud quàm omnimoda carentia termini, provt denominat essentiam, & omnia illa quæ sunt in Deo; est enim infinita Dei essentia, est infinita sapientia, infinita sanctitas. Secundò infinitas materialis est complexio explicita perfectionum omnium; dicit enim actu attributa omnia formaliter & explicitè independentiam, simplicitatem, &c. Tertiò infinitas radicalis & exigitiua, per quam Deus est omnia non formaliter explicitè, sed radicaliter, & exigitiuè, & formaliter implicitè. Infinitatem primo modo sumptam esse primam Dei differentiam volunt Toletan. Argentina, Caiet. Secundò modo accipiunt Gillius l. 2. tr. 1. c. 14. & sæpè videtur iudicare Lessius l. de Perfect. diuinis, & altero de 50. Dei nominibus.

Prima ratio dubitandi pro infinitate formali.

Ratio dubit. primò est; quia si essentia Dei est infinita formaliter, vt est essentia, necesse omninò est vt infinitas formalis, sit propria eius ratio; sed essentia diuina, per se ipsam vt essentia est seclusis aliis omnibus est infinita: ergo infinitas formalis est propria eius ratio. Probatur minor, essentia diuina vt sic est formaliter perfectissima, ergo est formaliter infinita; nam esse perfectissimum est esse infinitum. Deinde diuina essentia non est infinita per aliquid superadditū, ergo est per se ipsam formaliter infinita. Confirmatur quia essentia in sua perfectione quidditatiuè infinita constitui debet, primò per aliquid quod importet formaliter illam infinitatem; sed sola infinitas formalis illam importat: ergo, &c.

Secunda ratio dubitandi contra infinitatem materia-

Secundò si complexio totius perfectionis seu infinitas est essentia Deitatis; sequitur quod nullum in Deo est attributum quod absurdum est imò cum quæritur essentia Deitatis, quæritur quænam sit perfectio singularis in Deo, quæ ita est omnium prima, vt ab ipsa fluant omnes aliæ, ipsa verò ab alia priore non fluat, sed infinitas illa materialis non est aliqua singularis perfectio, sed est omnis perfectio, vnde argumentor: omnis perfectio non est prima perfectio à qua fluunt aliæ sed differentia primò constituens Deum, est prima perfectio à qua fluunt aliæ, ergo omnis perfectio non est differentia prima Dei.

Tertia difficultas.

Tertiò illud quod fluit ab aliquo alio priore per quod probatur, non est primum Dei constitutiuum, infinitas quocunque modo sumatur, probatur vel per esse independens vel per esse primum & radicale: ergo non est primum Dei constitutiuum. Probatur minor esse primum, & fundamentum totius esse non potest probari per aliquid prius, alioqui non esset primum radicale fundamentum totius esse; ergo esse primum & radicale probat omnia quæ sunt in Deo. Confirmatur non est maior ratio cur ens prius diuidatur in ens finitum, & infinitum, quàm in ens à se & ab alio, in ens per essentiam, & ens per participationem; ergo non est primum Dei constitutiuum. Denique infinitas essentiæ est negatio, sed negatio non potest esse constitutiua Dei vt dixi.

Dico tertiò primum constitutiuum deitatis, non est infinitas actualis explicata siue illa sumatur formaliter: siue sumatur materialiter.

Infinitas formalis non est Dei differentia.

Prima pars de infinitate formali probatur à Gillio, Suare, Arrubale, Fasolo; quia id quod supponit essentiam plenè constitutam, non est primum constitutiuum deitatis; infinitas essentiæ supponit essētiam Dei plenè constitutam, quod probo. Illud quod non est forma, quâ essentia simpliciter est, sed id quo essentia certo aliquo modo est, supponit essentiam constitutam; nam quod est modus rei, est posterius ipsâ re; sed infinitas ipsius essentiæ, non est forma, quâ essentia simpliciter est, sed id quo essentia certo aliquo modo est, siue modus quidam essentiæ; ergo infinitas essentiæ sumpta formaliter supponit essentiam constitutam. Maior est nota; quia prius est rem esse, quàm illo modo esse, verbi gratia, finitas quantitatis non est essentia ipsius quantitatis, quia est modus adueniens quantitati iam constitutæ. Similiter infinitas sapientiæ præsupponit sapientiam constitutam qui est eius modus, & quantitas. Probatur ergo minor. Sicut se habet finitas vel infinitas quantitatis, ad quantitatem, finitas vel infinitas sapientiæ ad sapientiam, sic se habet infinitas essentiæ ad essentiam, sed infinitas quantitatis est modus supponens quantitatem iam constitutam, idem dico de sapientia, ergo infinitas essentiæ præsupponit essentiam constitutam. Probatur minor infinitas sapientiæ ideò est modus sapientiæ, quia significat Sapientiam ita perfectam vt sit sine vllo termino; sed infinitas essentiæ, seu radicis attributorum, significat essentiam esse ita perfectam, vt sit sine vllo termino; ergo infinitas essentiæ eodem modo se habet, quo se habet infinitas sapientiæ respectu sapientiæ. Denique infinitas sumpta formaliter, non est aliud quàm negatio termini, ergo non potest esse constitutiua rei positiuæ perfectissimæ.

Infinitas materialis non est Dei differentia.

Secunda pars de infinitate materiali videtur esse contra Gillium, Lessium, & alios, probatur autem primò, quia differentia constitutiua deitatis est prima ratio quam concipimus in Deo, & à qua fluunt aliæ omnes; sed omnis perfectio non est tantùm prima perfectio, sed includit etiam perfectiones quæ fluunt ab aliis, ergo differentia Dei essentialis non est omnis perfectio. Deinde non potest negari esse in Deo perfectiones quasdam attributales, quæ probantur per alias priores tanquam per causas virtuales, illæ non sunt prima ratio essentiæ, ergo non omnis perfectio est essentia Dei formaliter, quis? enim neget volitionem esse posteriorem intellectione, immensi-

ratem probari per immutabilitatem, ergo illæ perfectiones non pertinent ad primum Dei constitutiuum. Denique constitutiuum deitatis provt concipitur sub præciso conceptu essentiæ, differt à constitutiuo Dei secundum omnia quæ realiter, & adæquatè includit; nam vt dixi, Deitas potest sumi vel adæquatè, ac Physicè provt est à parte rei, vel indæquatè ac Metaphysicè, provt significat id quod est primus conceptus Dei, seu id quod concipitur vt prima perfectio Dei à qua aliæ fluunt sed conceptus adæquatus Dei vt est à parte rei est omnis perfectio, ergo ille non est conceptus deitatis, vt concipitur præcisè vt prima perfectio Dei.

Propria Dei differentia.

Dico quartò differentia constitutiua deitatis provt sumitur sub conceptu præciso essentiæ, est infinitas siue vniuersalitas perfectionis, exigitiua, radicalis, & formalis implicita; adeo vt prima & essentialis ratio deitatis sit esse omnia per essentiam radicaliter, & exigituè aut etiam formaliter implicitè. Conceptus verò adæquatus Dei provt est à parte rei sit esse actu, realiter & formaliter explicitè, omnia per essentiam. Ita interpretor omnes illos qui volunt differentiam istam non esse aliud quàm ipsum, esse, quia non intelligunt aliud quàm vniuersalitatem, & complexionem totius esse. Deinde illos qui aiunt essentiam Dei esse infinitatem.

Probatur ex Scriptura & Patribus.

Prima ergo pars de primo constitutiuo deitatis probatur primò ex celeberrimo illo Scripturæ loco vbi Deus dicitur ipsum esse; nam quod est proprium Dei nomen, est differentia eius propria, sed esse, quod est proprium Dei nomen, significat totum esse vniuersalissimum, & illimitatum, vt supra ostendebam ex variis patribus; nam quod est ipsum esse, non potest excludere vllum esse, sed quod non excludit vllum esse, est totum esse, ergo id quod est ipsum esse, necessariò, vt sic, est totum esse. Deinde ita ferè semper loquuntur Patres quoties sic loquuntur de Deo vt dicant illum esse omnia. Dionys. cap. 3. de nominib. diuinis, *Dicitur vnum* quia *est omnia vnicè*, Athenagoras in Apologia pro Christianis *Deus est sibi omnia*. Minutius in Octauio *Deus est sibi ipse pro mundo*. Hinc refert Eugubinus lib. 3. cap. 8. Deum vocatum ab antiquis Philosophis fuisse τὸ πᾶν *vniuersum*. Confirmatur nam *esse* provt significat differentiam Dei propriam non est esse independens, esse necessarium, esse per essentiam, ergo est esse vniuersum.

Infinitas radicalis est Deo propria, & primus Dei conceptus.

Secundò illa est Dei differentia & essentia, quæ propria est Deo, est prima, est adæquata, huiusmodi est infinitas quam proposui, ergo illa est propria Dei differentia. Primò quod propria deitatis sit, infinitas patet, quia neque creaturis, neque attributis, neque personalitatibus conuenire potest vniuersa perfectio formalis implicita, exigitiua, & radicalis, vt est per se notum. Deinde quod illa sit prima ratio, & primus conceptus quem formare debemus de Deo probatur, quia ille nec est independentia, nec existentia per essentiam, nec intellectio, neque aliquid aliud, vt probaui, ergo est infinitas ista, & vniuersalitas perfectionis. Deinde illud à quo fluunt omnes perfectiones quæ sunt in Deo, est id, quo primùm constituitur essentia diuina, sed ab infinitate radicali, seu ab exigentia omnis perfectionis fluunt omnes perfectiones; nam infinitas actualis, seu explicita complexio omnis perfectionis fluit ab exigentia omnis perfectionis, sicut discursiuum actuale fluit ab exigentia discursus quæ dicitur esse differentia hominis, ergo illa exigentia omnis perfectionis est prima Dei differentia. Confirmatur nam illud est primum, ante quod nihil est, sed nihil potest esse prius omni perfectione radicali, alioqui non accipis omnes perfectiones, ergo, exigentia illa radicalis est prima.

Neque dicas retorqueri posse argumentum, nam sicut omnis perfectio non est prima, cum aliquæ sint perfectiones quæ fluunt ab aliis, sic exigentia perfectionum quæ fluunt ab aliis non potest esse omnium prima; ergo non pertinet ad rationem constitutiuam quæ debet esse omnium prima. Retorqueri potest argumentum.

Respondetur: omnem perfectionem consideratam distributiuè, ac separatim ab aliis non posse dici omnium primam vt rectè probat argumentum: at verò si sumatur collectiuè, ac coniunctim provt facit vnicum conceptum simplicissimum exigitiuum omnium, tunc omnis perfectio est omnium prima, quia non diuiditur in plures conceptus in quibus singulæ perfectiones distinctè considerantur, sed est vnus conceptus simplicissimus confusè solùm continens omnes perfectiones etiam secundarias & hæc est essentia deitatis. Refellitur oppositio.

Denique quod illa ratio etiam sit adæquata essentiæ diuinæ patet, quia nihil esse potest in se secum Deo, quod non sit inclusum in exigentia totius perfectionis, vnde à priori probatur assertio; nam ratio formalis essentiæ quæ per se ipsam est infinita, non potest esse singularis aliqua perfectio, sed necessariò debet esse omnis perfectio, alioqui essentia illa non est per se ipsam, infinita, sed per aliquid aliud extraneum essentiæ; Dei essentia per se ipsam est infinita, alioqui Deus non est infinitus per essentiam: ergo ratio constitutiua essentiæ diuinæ non est singularis aliqua perfectio, sed omnis perfectio. Ratio à priori.

Secunda pars de conceptu adæquato deitatis vt est in se à parte rei probatur iisdem testimoniis & argumentis satisque constat ex dictis sect. 1. de infinitate Dei, patebit autem ex dicendis quæst. sequenti vbi magis ostendetur quomodo essentia Dei contineat attributa omnia.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondetur disting. minorem: essentia Dei considerata Physicè & adæquatè, vt est à parte rei, est formaliter, & distinctè se ipsa infinita concedo, essentia Dei Metaphysicè considerata provt significat primum Dei constitutiuum est per se ipsam infinita formaliter & distinctè nego; quia, vt sic, est solùm radicaliter, & confusè infinita vt patebit ex quæst. sequenti ad confirmationem eadem responsio est.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundã Resp. eo argumento rectè probari, quod infinitas materialis actualis, non est differentia Dei, quę significat primum Dei constitutiuum. Nego autem absolutè perfectionem aliquam singularem & determinatam esse posse primum constitutiuum essentiæ, quæ per se ipsam est infinita in omni genere, vt satis videor probasse; nam illud non est infinitum per essentiam, quod est infinitum per aliquid extraneum essentiæ. Imo si velis perfectionem aliquam specialem, illa est exigere omnem perfectionem. Nam hoc esse potest aliquid determinatum. Quod additur omnem perfectionem, non esse primam, iam solutum est, omnis perfectio formaliter & distinctè sumpta concedo, sumpta radicaliter & confusè nego.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. infinitatem nullo modo probari per independentiam, vt probatum est. Esse primum & radicale totius esse à se distincti probat infinitatem tanquam à posteriori non tanquam à priori. Quia prius est Deum esse absolutè in se ipso, quàm esse respectiuè ad alia à se, sed esse primum & productiuum totius esse possibilis, est aliquid respectiuum, esse autem infinitum in se, seu esse omnia, est conceptus absolutus; ergo prius est Deum esse in se ipso omnia, quàm esse primam radicem totius esse possibilis à se distincti. Imò prius est Deum esse omnia, quàm posse producere omnia vt patet. Quando autem dicitur, primo esse, nihil esse prius, soluitur sicut dixi prius de independentia. Nam esse primum

mum, vel significat primitatem essendi, & sic infinitas radicalis est illa prior: vel significat illud ens quod est omnium primum, seu quod habet primitatem essendi, & hoc concedo nihil habere prius.

Ad confirm. Resp. ens diuidi prius in finitum, & infinitum quàm in ens à se & ens ab alio. Quia independentia vt ostendi, probatur per infinitatem, illam autem non probat. Fateor infinitatem formalem esse negationem, sed infinitatem materialem, & radicalem eo modo quo exposita est, patet esse omnino positiuam.

Dei propria definitio.

Colliges ex his quænam esse possit vera & adæquata Dei definitio, & quid magnum ac mirabile obiicere menti debeas, cum Deum audis aut cogitas, qui est omnia per essentiam seu omne magnum, omne pulchrum, omne bonum. Omnis vita, omnis sapientia, omnis sanctitas, omnis suauitas. Sed quomodo? est omnia sine limitatione vlla tum intensiuè, tum extensiuè, vide quàm hoc latè pateat. Quia est infinit[illegible] omni genere sine compositione vlla: quia est simp[illegible]limus, & vnissimus; est enim vna indiuisibilissima essentia quæ est sapientia, vita, potentia, omnia vnicè. Vide quàm hoc sit augustum. Sine dependentia, quia est à se totum quod est: sine contingentia, quia est ens necessarium & per essentiam: sine potentialitate quia est ens summè actuale: sine mutatione quia est ens immutabile: sine socio quia est vnicum & tamen sine solitudine quia *in eo* inquit Augustinus tractat. 39. in Ioannem, *Et numerus est & numerus non est.* Vbique quia est immensus: semper, quia æternus: fontaliter, quia est radix & principium omnis possibilitatis, *In ipso* (inquit S. Dionysius cap. 4. de nominibus diuinis) *est omne principium, exemplare, finale, efficiens, formale, elementare, & simpliciter omne principium.* Breuius dixeris cum eodem Dionysio, αὐτοτελὴς, ὑπερτελὴς, ὑπερβλύζων, cum Nazianzeno, *Vnus, omnia, nihil.* Vel certè cum eodem. *Hoc est Deus quod cum dicitur non potest dici, cum æstimatur non potest æstimari, cum definitur ipsâ definitione crescit.*

---

## QVÆSTIO III.

### *De cognitione qualis, & quantus sit Deus.*

Magnitudo Dei.

MAgnitudo infinita diuini esse, hanc solam habet cognitionem, *non cognosci*, vt rectè ait S. Maximus in centuriis. Sed ex eo tamen quod dictum est colligi aliquatenus potest, quid magnum, & eximium sit Deus supra omnem æstimationem, & admirationem, & amorem; erit autem hoc manifestius adhuc ex attributis, quæ circunstant essentiam nostro modo concipiendi; sed eorum tamen consideratio, quia esse posset infinita, & in Metaphysica delibata est. Satis erit de illis, primò dicere vniuersim, quomodo contineantur in essentia. Secundò quomodo ab ea, & à se inuicem distinguantur. Tertiò, quomodo de essentia & de se inuicem prædicentur. Quartò in particulari, quomodo diuidantur & quænam sint.

### SECTIO I.

#### *An & quomodo essentia Dei contineat attributa.*

Sunt in Deo attributa.

CErtum est primò esse aliqua in Deo attributa; nam quamuis non sit in Deo, nisi vnica, indiuisibilis, & simplicissima essentia, nostro tamen modo concipiendi, cogitare in eo licet multas perfectiones, veluti manantes ab essentia, & respondentes cum proportione creatis proprietatibus, quæ tamen nullo modo sunt accidentia, sed perfectiones prorsus substantiales. Hæc enim sunt quæ vocantur communiter Attributa, & ab antiquis patribus præsertim Dionysio, dicta sunt *Dei Nomina*, alij appellant perfectiones secundarias, quod nostro intelligendi modo supponant essentiam.

Definitio attributi.

Certum est secundò rectè definiri Attributum, est perfectio simplex ab essentia diuina manans per modum proprietatis. Non enim omnis perfectio etiam secundaria dici potest Attributum, sed requiritur, primò vt sit perfectio simpliciter simplex, nam ea quæ non sunt in Deo nisi eminenter non dicuntur Attributa; deinde debet concipi, tanquam aliquid adjacens essentiæ; si enim substantiuè prædicetur non est Attributum, quia non respondet proprietatibus quæ manant ab essentia creata.

Perfectio Dei alia est simplex, alia secundum quid.

Certum est tertiò perfectiones quæ sunt in Deo alias esse simpliciter simplices, alias esse perfectiones secundum quid. Perfectio simplex dicitur quæ melior est ipsa, quàm non ipsa, id est quæ non est incompossibilis cum vlla perfectione maiori, vel æquali, v.g. vita, sapientia, iustitia, (sunt perfectiones simplices,) quia non negant in subiecto, in quo sunt, perfectionem vllam maiorem, vel etiam æqualem. Perfectiones secundum quid, eæ sunt iuxta communem vsum Theologorum, quæ non sunt meliores ipsæ, quàm non ipsæ. Id est quæ non possunt esse in subiecto eodem, cum aliqua perfectione maiori, aut æquali, v.g. esse hominem, est aliqua perfectio, sed excludens à subiecto perfectionem Angeli. His positis.

Difficultas est de modo quo essentia continet Attributa, imò & omnem omninò perfectionem. Et primò quidem quomodo realiter in se ipsa omnia contineat Attributa & omnem perfectionem possibilem. Secundò vtrum etiam formaliter & essentialiter in suo conceptu, & Physico, & Metaphysico, includat Attributa illa, & omnem omninò perfectionem.

#### §. I.

##### *An & quomodo essentia Dei realiter includat attributa, & omnem prorsus perfectionem.*

Status difficultatis.

SÆpè dictum est, superiùs, ita Deum esse, vt sit totum esse, & hoc esse, nomen eius proprium, nunc tota difficultas est quomodo perfectiones illæ omnes siue simplices, siue tàtùm secundum quid sint in Deo, vtrum formaliter, an verò eminenter. Tunc aliqua perfectio formaliter existit in aliquo subiecto, quando secundum propriam suam rationem, & definitionem affirmari potest de illo. Quo modo intellectus formaliter est in homine. Eminenter autem quando secundum propriam suam definitionem affirmari non potest de illo subiecto, sed tamen existit in illo, modo quodam nobiliori.

Quadruplex ratio in oppositum.

Ratio ergo dubit. primò est, quia perfectiones creatæ quæcunque illæ sint, semper habent annexam aliquam imperfectionem; sunt enim omninò limitatæ, sed simplices perfectiones sunt perfectiones creatæ; ergo illæ formaliter non sunt in Deo. Vnde Dionysius ait illas ita de Deo affirmari vt magis negentur, & per superlationem prædicentur; est enim Deus super vita, super substantia, &c.

Secundò Essentia Dei non continet essentiam hominis, nisi quia vel est illa perfectior & sic Angelus eminenter contineret infinita entia corporea; vel quia producere illam potest, & hoc est omnipotentiam esse quæ omnia continet non autem essentiam; dicere autemquod illa contineat in sua scientia, in qua repræsentatur, valdè Metaphoricum est, alioqui homo contineret, quæcunque videt.

Tertiò si creaturæ sunt in Deo, sequitur verè à Vvicleffo dictum esse quod omnis creatura est, & potest dici Deus, & contrà, quod Deus est quælibet crea-

tura, v.gr. quod Deus est terra, est aqua, est brutum.

Perfectiones omnes simplices formaliter sunt in Deo.

Quartò Attributa Dei vel sunt finita, vel sunt infinita, primum dici, non potest, quia essentiæ infinitæ, perfectiones infinitæ sunt, non solùm intensiuè, sed etiam extensiuè, non secundum, quia attributa, sunt perfectiones vniuersales quas intellectus distinguit sumens fundamentum ex creaturis, illæ finitæ sunt, ergo attributa finita sunt.

Dico primò omnis perfectio realis existit in essentia Dei, vel formaliter, si sit perfectio simplex; vel eminenter si sit perfectio secundum quid.

Primæ partis ratio est, quia illud formaliter est in Deo quod melius est habere formaliter, quàm non habere formaliter; Deus enim est id quo nihil potest esse melius, sed melius est habere formaliter perfectiones simplices, quàm illas non habere formaliter, ideò enim dicuntur simplices, quia sunt meliores quàm opposita eis negatio, neque dicunt exclusionem omnis perfectionis maioris, aut etiam æqualis: ergo perfectiones simplices sunt in Deo, non quatenus sunt creatæ, sed secundum proprias rationes, & definitiones, præscindendo ab eo quod sunt creatæ; nam quia omnia creata im perfecta sunt, & quæcunque cogitamus sunt limitata, propterea rectè dicitur perfectiones creatas, vt sic, eminenter solùm esse in Deo. Hinc est triplex ille modus cognoscendi Deum per affirmationem, negationem, & superlationem, omnia enim affirmari de Deo, & negari possunt.

Perfectiones secundum quid sunt in Deo eminenter.

Secundæ partis ratio est, quia perfectiones secundum quid non sunt in Deo secundum proprias suas definitiones, sed omni modo quo vnum esse potest in alio eminenter, & sine vlla imperfectione, quod quadrupliciter posse accidere Less. notat l. 1. Nam. 1. effectus eminenter dicitur esse in causa nobiliori, & eo perfectius in illa existit, quo produci potest perfectius, Deus autem perfectissimo modo producit, sunt ergo effectus omnes in Deo, vt radij in sole, vt folia in arbore. Secundò aliquid est in alio secundum sui similitudines, Deus autem ideas habet perfectissimas secundum quas omnia efficit. Tertiò secundum vim agendi; Deus enim facere potest, quidquid fieri potest à creaturis. Quartò secundum ordinationem, & æstimationem, vt media sunt in fine, ad quē ordinantur, & ex ipso æstimantur. Sunt igitur omnia in Deo sed nobiliori modo, & ineffabili, nam omnia mortua in ipso viuunt, omnia finita, illimitata sunt, imò vt ait Augustinus, *Creata omnia ipsa sunt creatrix essentia in qua etiam verius esse habent quā in propria natura. Quæ* enim *facta sunt* (inquit l. 5. de Genesi ad litteram c. 15.) *ibi meliora sunt, vbi sunt veriora, & incommutabilia.*

Solutio eorum quæ opponebantur.

Ad primam satis dictum est perfectiones simplices, vt creatæ sunt non esse in Deo nisi eminenter.

Ad secundam Resp. perfectiones esse non posse in omnipotentia tanquam in causa, quin etiam sint in essentia, quæ realiter est ipsa omnipotentia, & nostro modo intelligendi, est radix, & causa virtualis omnipotentiæ, in qua nihil continetur, quod non contineatur prius in eius radice. Quomodo autem magis omnia contineat quàm Angelus contineat hominem satis ex dictis patet.

Ad tertiam Resp. absurdissimum esse figmentum Vvicleffi quia, vt dixi, creaturæ solùm eminenter in Deo sunt.

Ad quartam Resp. quæstionem esse de nomine; si enim nomine Attributi intelligitur perfectio distinguibilis aliquo modo per intellectum, certum est esse in Deo Attributa numero infinita; nam sunt, v.gr. infinitæ ideæ hominis, Angeli, &c. Vel significatur perfectio aliqua totalis & vniuersalis, cuius distinguendę fundamentum sumitur ex creaturis, & sic patet illa non esse nisi finita, nam ad sapientiam v.gr. pertinent omnes ideæ, ad omnipotentiam, facultas creandi omnia, vt rectè ostendunt Vasq. d. 10. n. 28. Suares lib. 2. cap. 22. Recupitus lib. 3. quæst. 13.

## §. II.

### *Vtrum essentia Dei non solùm realiter, sed etiam formaliter includat omnem perfectionem.*

Status quæstionis.

ESsentiam Dei sæpè monui, sumi posse, vel provt significat conceptum Dei adæquatum vt est in se à parte rei, vel provt significat duntaxat, primum illud Dei constitutiuum à quo emanare concipiuntur à nobis Attributa omnia per modum proprietatum. De vtroque illo conceptu Dei grauissima inter recentiores præsertim Theologos difficultas est vtrum ille includat attributa, & omnem omninò perfectionem etiam formaliter, ita vt neque adæquatè ac Physicè, neque inadæquatè ac Metaphysicè concipi possit essentia Dei, quin concipiantur attributa omnia: an verò radicaliter duntaxat illa includat, quatenus concipitur tanquam radix omnium attributorum. Non autem formaliter etiam confusè.

Ratio quadruplex in oppositū.

Ratio autem dubitandi præsertim pro essentia Dei sumpta inadæquatè ac Metaphysicè primò est; quia illud non ingreditur conceptum formalem essentiæ diuinæ, vt est essentia & primum constitutiuum diuinum, quod supponit essentiam plenè constitutam, tanquam aliquid eâ posterius, huiusmodi sunt attributa, ergo illa nullo modo ingrediuntur essentiam Dei, præsertim sumptam inadæquatè. Maior ex terminis nota est, probat. minor illud quod manare concipitur ab essentia, iam constituta per modum proprietatum, supponit essentiam iam constitutam; Attributa dicuntur ea quæ manare à nobis concipiuntur ab essentia iam constituta, per modum proprietatum, alioqui sunt & non sunt attributa; ergo, &c. Deinde attributa probantur à priori per essentiam, ergo supponunt illam quia nihil demonstratur à priori, nisi sit posterius, & nisi sit distinctum conceptu: Similiter nihil potest adjacere sibi ipsi, sed attributa concipiuntur vt aliquid adjacens essentiæ: ergo essentia non includit formaliter attributa. Deniq; ratio Dei cōstitutiua non est aliud quàm infinitas radicalis ergo essentia Dei sumpta Metaphysicè nō includit attributa nisi radicaliter.

Secundò essentia Dei provt à nobis concepta præcisè nihil aliud continet formaliter, nec in ea concipitur aliud, quàm quod in Deo respondet essentiæ creatæ, vt essentia est, sed essentia creata, vt essentia est, non continet proprietates, ergo essentia Dei non continet attributa formaliter, sed ad summum radicaliter. Deinde implicat essentiam Dei continere formaliter, id à quo præsciditur, & ratione distinguitur; essentia Dei ab attributis ratione saltem distinguitur, vt dicetur postea, ergo, &c. Denique implicat vt essentia concipiatur sub rationibus oppositis simul & semel, sed conciperetur sub rationibus oppositis si includeret attributa formaliter; nam essentia concipitur vt principium; & vt aliquid intrinsecum, attributum autem vt principatum, & vt aliquid extrinsecum; ergo, &c.

Tertiò nulla ratio probare potest attributa esse de conceptu adæquato, vel etiam inadæquato essentiæ quæ non probet personalitates esse de illo eodem conceptu; sed personalitates non sunt de conceptu essentiæ vt sic: ergo nec attributa. Probat. maior, ideò per te attributa includuntur in essentia, quia illa est essentialiter infinita & non per aliquid extrinsecum essentiæ: deinde quia est ens per essentiam & à se; sequeretur autē Deum esse sapientem per aliquid extra se, si sapientia sit aliquid extraneum essentiæ, sed æquè sequitur paternitatem esse extrinsecam essentiæ, & illi aduenire tanquam receptiuo, si est extra conceptum essentiæ ergo par ratio est.

Quartò

Quartò si volitio est æquè de Dei essentia ac intellectio, sequitur naturam diuinam æquè communicari Spiritui Sancto in ratione naturæ ac communicatur verbo atque ita processionem Spiritus Sancti esse generationem, æquè ac processionem filij, consequens illud absurdum est.

Dico 2. essentia Dei adæquatè ac physicè sumpta, includit formaliter explicitè attributa omnia: essentia verò Dei sumpta inadæquatè, provt à nobis concipitur includit non solùm radicaliter sed etiam formaliter omnem perfectionem sed confusè solùm & implicitè.

Essentia Dei adæquatè sumpta includit explicitè omnem perfectionem

Primam partem docent Suarez l. 1. de Deo, c. 10. & disp. 30. Metaphys. sect. 6. Gillius l. 2. tract. 1. c. 6. contra Vasq. d. 119. Fasolum q. 4. art. 2. vbi plures citant è veteribus, manebit autem probata ex iis quæ mox dicam de essentia Dei, sumpta etiam inadæquatè.

Essentia Dei sumpta Metaphysicè includit formaliter implicitè attributa.

Secunda enim pars, quam docent Molina q. 28. art. 2. disput. 4. Suarez, Granadus, Recupitus, post Magistrum, Durandum, Albertum, & alios.

Probatur, quia primò videntur eam expressè tradere patres, dum aiunt, quòd quidquid de Deo dicitur, essentialiter dicitur. Augustinus l. de cognitione veræ vitæ, c. 3. asserit totum quod de Deo dicitur esse illi essentiale. l. 7. de Trinit. c. 3. *Essentia, eo quod essentia, est sapientia.* S. Leo, epist. 91. *De Deo quidquid dignè vtcunque sentitur, non qualitas est, sed essentia.* Deinde aiunt singulas Dei perfectiones dicere ipsum quid est Dei. Bernard. l. 5. de considerat. c. 13. *quid? est Deus longitudo, latitudo, &c.* Dionys. c. 2. de diuinis nom. *ipsa bonitas diuina totam essentiam quidquid est definiens.* Denique dicunt, idem esse, in Deo esse ac intelligere August. l. 15. de Trinit. c. 5. *cui hoc est esse quod sapientem esse,* & l. 6. c. 4. *hoc est Deo esse quod fortem esse, aut iustum esse aut sapientem esse.* Bernard. l. illo 5. c. 6. *hoc est ei esse quod sanè omnia esse.* Anselm. in Monologio c. 16. *vnum est, quidquid essentialiter de illa summa substantia dixeris, ipsa vno modo vna consideratione, est, quidquid est essentialiter.*

Probatur ex asseitate.

Secundò idem probant tria illa Dei attributa asseitas, actus puritas, & infinitas: ex prima sic argumentor, illud est de conceptu formali essentiæ diuinæ vt sic, quod non est extrinsecum essentiæ diuinæ vt sic; sed attributa non sunt extrinseca naturæ diuinæ vt sic: ergo attributa sunt de conceptu naturæ diuinæ vt sic, probatur minor, si iustitia v. g. est aliquid extrinsecum naturæ diuinæ vt sic, Deus non est iustus per essentiam, & à se, sed per aliquid extrinsecum essentiæ; consequens est absurdum, quod probo: ens per essentiam, & à se dicitur illud, quod quidquid est à se ipso, & se ipso per essentiam formaliter est, non autem per aliquid extrinsecum Deus est per essentiam, ergo formaliter à se ipso, & se ipso est totum id quod est non per aliquid extrinsecum essentiæ, ergo non est iustus per aliquid extrinsecum essentiæ, alioqui esset iustus per participationem, quia subiectum habens formam participatione talis formæ, habet quod tale sit.

Neque dicas sufficere identitatem realem iustitiæ cum essentia vt Deus dicatur iustus per essentiam; hoc enim manifestè falsum esse conuincitur, quia essentia, & existentia creata identificantur realiter, & tamen creatura non dicitur existere à se per essentiam sed per participationem quia existentia est extra conceptum essentiæ: ergo vt Deus dicatur iustus à se per essentiam, non sufficit identitas realis essentiæ, & iustitiæ. Confirmatur quia, ideò existentia est de formali conceptu essentiæ, quia Deus est existens à se, ergo vt Deus sit iustus à se requiritur vt iustitia sit de conceptu essentiæ diuinæ. Altera ratio ducitur ex puritate actus, nam si est in Deo recipiens, & receptum, & vera accidentia, Deus non est actus purus, sed si attributa sint extra conceptum essentiæ vera erunt accidentia, & recipientur in essentia, ergo, &c.

Probatur ex actus puritate.

Denique infinitas diuina potissimùm hoc probat. Ens per suam essentiam infinitum formaliter, includit formaliter in sua essentia omnem perfectionem, Deus est ens per suam essentiam infinitum formaliter; alioqui est infinitus per participationem, hæc enim opponuntur contradictoriè: ergo essentia Dei omnem includit perfectionem formaliter. Maior probatur argumento eodem, illud non est per suam essentiam infinitè perfectum, quod est perfectum per aliquid superadditum essentiæ, sed si attributa sunt extra essentiam, Deus est perfectus per aliquid superadditum essentiæ, ergo Deus non erit per suam essentiam infinitè perfectus si attributa sunt extra conceptum essentiæ.

Probatur ex infinitate actus.

Neque dicas essentiam esse infinitam simpliciter, quia radicaliter continet totum omninò esse. Contra enim argumentor: vt essentia sit infinita simpliciter optimo modo continere debet omnem perfectionem, sed continere formaliter omnes perfectiones melius est quàm continere illas radicaliter. Deinde Deus non esset formaliter per essentiam infinitus, nec à se formaliter vt ostendi. Denique de conceptu essentiali entis creati est esse limitatum simpliciter, ergo de conceptu essentiali entis increati, est esse illimitatum simpliciter, quod argumentum fusè vrget Recupitus l. 3. q. 10. c. 4.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. primo quidem eo argumento, non probari, quod attributa sint extra essentiam Dei adæquatè conceptam, vt est in se; quia non manant ab ea vt sic, sed potius sunt plures rationes essentiales ratione distinctæ constituentes essentiam. Si verò loquaris de primo Dei constitutiuo, seu de essentia provt à nobis concipitur. Resp. concessâ maiore, distinguendo minorem, attributa supponunt essentiam & ab ea emanant provt distinctè concepta secundum proprias rationes concedo, supponunt essentiam provt concepta implicitè, ac confusè nego. Quia vt sic sunt ipsa essentia vt ostendi, neque ab ea emanant alioqui essent accidentia. Eadem distinctione solui alia omnia possunt quæ addebantur, demonstrantur enim per essentiam & illi adiacent vt concepta distinctè, non vt concepta confusè, de distinctione autem per conceptus confusos, & explicitos dicetur seq. sect. infinitas radicalis quam dixi esse Dei differentiam significat inclusionem radicalem & formalem implicitam.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. cum eadem distinctione, essentia Dei provt à nobis concepta, nihil aliud continet formaliter explicitè, quàm quod respondet essentiæ creatæ, concedo nihil aliud continet confusè nego; nam cum sit à se infinita, non potest in omnibus esse similis essentiæ creatæ, neque perfectè præscinditur ab attributis vt ostendam postea, sed differt ab his dumtaxat secundum conceptus explicitos, eo modo quo ens differt à suis differentiis. Neque hoc est essentiam concipere sub rationibus oppositis vt patet; nam attributum vt conceptum confusè non concipitur, vt principiatum, & vt aliquid extrinsecum essentiæ.

Disparitas inter attributa absoluta, & personalia.

Ad tertiam Resp. multis propter hoc argumentum omninò videri quod essentia Dei personalitates etiam includit formaliter, de quo dicam disp. 6. nunc suppositâ etiam sententiâ contrariâ, nego iisdem argumentis ostendi relationes ingredi formalem conceptum essentiæ diuinæ. Primò enim infinitas id non probat, quia proprietates istæ personales non sunt perfectiones simplices, cum paternitas verbi gratia non sit melior quàm filiatio ei opposita, infinitas autem non dicit formaliter nisi perfectiones simplices, qualia sunt attributa omnia. Secundò neque asseitas

id probat, quia relationes sunt termini naturæ reddentes eam incommunicabilem, ideóque non possunt conuenire deitati absolutè, vt est essentia communicabilis, sed tantùm illi conueniunt provt est essentia terminata, non enim conueniunt Deo, vt Deus est, sed vt persona est: vnde patet manifestum discrimen inter attributa relatiua, & absoluta, nam ex eo quod Deus sit ens per essentiam sequitur quod includat perfectiones omnes absolutas, quia illæ conueniunt naturæ, absolutè sumptæ, ac communicabili: relationes autem quia non conueniunt naturæ absolutè sumptæ, non debent etiam conuenire Deo per essentiam absolutè sumptam, sed sufficit quod conueniant per essentiam vt terminatam id est vt persona est. Denique quia Deus est actus purus benè sequitur quod attributa sunt de conceptu essentiæ, alioqui reciperentur in essentia; relationes autem quia sunt termini naturæ, quamuis sint extra conceptum naturæ vt natura est, non concipiuntur tamen recipi in natura, sed tantùm reddere naturam concretam, tanquam rectum omnium denominationum, quod nullo modo est esse accidens, vt constat ex materia de incarnatione.

Instabis si paternitas est extra conceptum deitatis, Deus non est per essentiam, sed per participationem totum id quod est; est enim pater, & non est talis per essentiam.

Resp. distinguendo si paternitas est extra essentiam absolutè sumptam, vt est natura communicabilis, Deus non est, per essentiam totum id quod est nego; si paternitas est extra conceptum essentiæ, vt terminatæ, concedo, dixi relationem esse de conceptu essentiæ vt terminatæ, quæ dicit & essentiam, & relationem. Deus non est per essentiam absolutè sumptam, totum, quod est vt persona, quamuis per essentiam, vt terminatam sit totum, quod est vt persona.

Solutio quartæ difficultatis.

Ad quartam quod Fasoli vnicum fundamentum est, Respond. volitionem non esse minus essentialem Deo, quàm intellectionem, neque tamen processionem Spiritus Sancti esse generationem, quia natura diuina communicatur ei ex vi processionis formaliter vt passio est, non vt est actio, sed hæc aliàs.

Instantia.

Neque dicas cum Herice, intellectio & volitio cum sint principia diuersarum processionum, opponuntur virtualiter, sed rationes virtualiter oppositæ, non possunt componere vnam simplicem essentiam, ergo, &c.

Resp. enim maiorem, & minorem falsas esse; nam quamuis intellectio, & volitio notionales, sint oppositæ vt dicam disp. sexta tamen intellectio, & volitio essentiales non opponuntur etiam virtualiter, & quamuis opponerentur virtualiter in ordine ad diuersas processiones, tamen in ordine ad essentiam non opponerentur sed possent esse vnum.

## Sectio II.

### *Quomodo attributa distinguantur ab essentia, & inter se.*

Quid & quotuplex sit distinctio.

CErtum est primò distinctionem vniuersim appellari à philosophis, *id quo vnum non est aliud*, est autem distinctio alia realis, alia rationis, realis est quâ vnum, ante omnem operationem intellectus à parte rei non est aliud. Quod quia potest quatuor modis contingere, propterea quadruplex esse dicitur realis distinctio. Prima est realis maior, inter ea quæ sunt entia planè diuersa, & inter ea quæ si creata sunt mutua est separabilitas. Secunda est realis minor, inter ea quæ separari possunt, sed non mutuò. Tertia est à Scoto excogitata, formalis ex natura rei, nam apud ipsum distinctio ex natura rei est illa quam vocamus à parte rei, quia est ante omnem operationem intellectus: & hæc (inquit) distinctio ex natura rei seu à parte rei, alia est realis, inter ea quæ diuersa sunt entia, & separari aliquo modo possunt: alia formalis, omninò à parte rei, & ante operationem intellectus, inter ea quæ non possunt separari, quæ nimirum, vt loquitur Scotus in primum dist. 8. q. 4. præcedit intellectum omni modo, vnde sapientia in re formaliter non est veritas in re; nòmine autem formalitatis intelligunt Scotistæ quidditatem: nomine realitatis existentiam. Denique quarta est à multis recentioribus nuper excogitata, distinctio realis, sed virtualis, inter ea quæ licèt realiter, idem omninò sint, æquiualent tamen pluribus propter infinitatem, & præstant totum id quod præstarent si realiter essent distincta, sic essentia diuina, & relatio dicuntur distingui virtualiter, quia etiam si sint vnum, tamen realiter producitur relatio, & essentia non producitur, æquè ac si essent distinctæ: vnde optimè omnium distinctionem istam virtualem explicare illi videntur, qui dicunt illam non esse aliud quàm æquiualentiam ad plura fundatam in infinitate. Quod Recupitus immeritò reiicit l. 3. q. 4. c. 15. & sequentibus vbi fusè disputat de hac distinctione.

Quid sit distinctio rationis.

Certum est secundò distinctionem rationis vocari eam, quâ vnum cogitatur secundum propriam rationem non cogitato secundum propriam rationem alio licèt identificato realiter. Et quidem si sit in re fundamentum aliquod cogitandi vnum sine alio, dicitur distinctio rationis ratiocinatæ, si autem non sit vllum fundamentum in re, tunc est distinctio rationis ratiocinantis. Dupliciter autem distingui aliqua possunt, ratione ratiocinatâ, primò perfectè quando vnum ita cogitatur, vt est tale vt nullo modo cogitetur aliud vt tale formaliter, quod tamen est ipsi realiter idẽtificatum, & hanc recentiores Nominales vocant præcisionem obiectiuam, quia in hac distinctione rationis vna perfectio existens, in obiecto cogitâtur, vt est talis formaliter, non cogitatâ formaliter alterâ perfectione obiecti realiter identificata cum illa, v.g. certum est quod in sole vis illuminandi, & vis calefaciendi, sunt identificatæ realiter & tamen cogito vim illuminandi, non cogitando vim calefaciendi, vt talem quod est cogitare aliquid inadæquatè huiusmodi distinctionem rationis, & præcisiones (vt vocant) obiectiuas negari non posse, demonstrari ni fallor, potest, vt ostendebam in metaphysica, & tertia parte disput. prima de Sacramentis. Altera distinctio rationis rationatæ, imperfecta est, quando cogitato vno, cogitatur etiam aliud formaliter, sed ita confusè, vt non possit intellectus discernere propriam illam rationem formalem, sicut cum à longè video colorem, discernere autem non possum, vtrum sit albedo an nigredo, tunc enim video illum colorem non adæquatè, sed confusè tantùm.

His positis quæ ad intelligentiam celeberrimæ controuersiæ, præmittenda necessariò fuerunt, tria video quæri posse de hac distinctione attributorum. Primò an illa sit aliquo modo realis, & vt loquitur, Scotus, formalis ex natura rei. Secundò vtrum illa sit distinctio rationis. Tertiò qualis sit illa distinctio rationis.

### §. I.

### *Vtrum attributa distinguantur realiter, aut formaliter ex natura rei ab essentia, & inter se.*

Doctorum sententiæ circa distinctionem realem.

DIstinctionem realem inter attributa & essentiam voluit esse omnimodam Gualterus, Gilbertus, Porretanus, Pictauiensis Episcopus, solas personalitates

tates distingui putauit realiter ab essentia. Modalem dixit esse Ioannes de Viterbio, Vorstius, attributa esse accidentia existimauit propter decreta libera: Denique celeberrima est Scoti sententia quod attributa distincta sint à parte rei, & ante operationem intellectus non tamen realiter tanquam entia diuersa, sed formaliter ex natura rei, tanquam diuersas quidditates. Hanc enim veram esse sententiam Scoti, patet ex apertissimis eius locis supra citatis, vt immeritò eum de sola distinctione per intellectum loquutum esse, putent multi recentiores.

Prima ratio dubitandi.

Ratio autem dubitandi prima est, & potissima. Implicat vt de vna re realiter ante operationem intellectus verificentur contradictoria; hoc enim primum est, & notissimum principium metaphysicum, quo sublato nihil sciri potest de Deo, vel creaturis, impossibile est aliquid esse simul, & non esse. De attributis certum est verificari à parte rei contradictoria etiam ante operationem intellectus; nam essentia communicatur & non communicatur relatio, essentia non producitur, relatio producitur aliásque 25. aut etiam 30. contradictiones excogitarunt Scotistæ quæ omninò verificantur de attributis, ergo illa distinguuntur.

Secunda.

Secundò illa distinguuntur realiter quorum vnum generat realiter, altero nullo modo generante realiter, sed intellectus realiter generat, voluntas autem nullo modo generat: voluntas realiter spirat, intellectus autem non spirat: Iustitia punit, misericordia non punit: Deus intelligit se formaliter vt verum, non amat formaliter vt verum: Deus vult efficaciter salutem electorum, non vult efficaciter salutem reproborum, ergo, &c. Confirmatur nam si verum est dicere res quæ est essentia diuina generatur, verum etiam est dicere, diuina essentia generatur realiter quod absurdum est, imò si amor, & odium idem sunt, verum erit quod Deus amat mala.

Tertia.

Tertiò quæcunque distinguuntur realiter secundum proprios conceptus communes, distinguuntur etiam realiter contracta in inferioribus, quia quod est alicui essentiale semper est essentiale, sed iustitia & misericordia secundum proprios conceptus communes distinguuntur realiter, alioqui etiam essent idem in creaturis ergo iustitia, &c. Confirmatur quia vbi est diuersa definitio, ibi est etiam diuersa quidditas & entitas sed attributa diuersas habent definitiones, ergo & quidditates, ac entitates. Denique omnia Dei nomina erunt synonyma, & in demonstrationibus de Deo, subiectum, prædicatum, & medium erunt idem.

Quarta.

Quartò si sapientia infinita, esset à parte rei formaliter infinita bonitas, sapientia esset formaliter bonitas, consequens est absurdum, quia si sapientia sit formaliter bonitas, sequitur quod bonitas importatur in definitione sapiétiæ. Confirmatur primò sapientia & iustitia plus differunt quàm sapiens & sapientia, sed sapiens & sapientia ratione differunt, ergo sapientia, & iustitia differunt plus quàm ratione. Confirmatur secundò, cum concipio iustitiam diuinam, vel respondet huic conceptui à parte rei eadem formalitas quæ respondet conceptui sapientiæ, vel respondet à parte rei diuersa formalitas, non primum quia si non est nisi vna formalitas, in omnibus attributis, eadem omnium definitio est, & sunt omnia synonyma, si diuersa formalitas respondet à parte rei, ergo attributa differunt à parte rei formaliter.

Assertio contra Scotum.

Dico primò, attributa Dei ante operationem intellectus nullo modo distinguuntur vel realiter, vel formaliter ex natura rei. Ita omnes communiter scholastici quos longum esset referre contra Scotum, & Scotistas, eorum enim sententiam non pauci grauiori notâ dignam existimant, multa contra eos dabunt Gillius l. 2. tract. 5. per plura capita, Vasquez disput. 116. Suarez disp. 30. Metaphys. Ruis de Trinitate disp. 11. sect. 5. n. 12. Recupitus fusissimè l. 3. q. 4. vbi multa congerit ex concilijs, patribus, & rationibus. Mihi pauca hæc satis erunt.

Prima probatio ex summa Dei simplicitate.

Primò enim ex summa Dei simplicitate ratio ducitur efficax; nam in Concilio Lateran. sub Innocentio III. & in Rhemensi sub Eugenio III. vbi damnata est sententia Gilberti Porretani distinguentis personalitates ab essentia, lata videtur etiam esse sententia conta Scotum, sic enim arguo, in vtroque illo concilio dicitur Deum adeo esse simplicem, vt nullæ in eo sint partes, nulla compositio; sed si ante operationem intellectus esset aliqua distinctio formalis ex natura rei, essentiam inter & attributa, essent in Deo veræ partes & vera compositio; ergo si est in Deo summa simplicitas, non est distinctio ante operationem rationis inter attributa & essentiam. Probatur minor ibi sunt veræ partes, & vera compositio, vbi plura vnita coalescunt in vnum totum; in Deo plura vnita, coalescent in vnum totum, nam attributa illa, entitates sunt plures à parte rei alioqui sunt nihil, sunt etiam vnita essentiæ, non enim sunt extra essentiam, & coalescunt in vnum totum, dicitur enim Deus est sapiens, iustus, &c. ergo in Deo sunt veræ partes, & vera compositio.

Altera probatio ex summa vnitate.

Secundò arguere possumus etiam ex summa Dei vnitate, quam omninò destruit Scotistica hæc distinctio. Dicit enim Concilium Lateranense, non esse in Deo quaternitatem: Dionysius c. 5. de diuinis nominibus diuinam naturam esse vnam, simplicitate omnem duplicitatem, excludente. Vnde arguo ibi non est summa vnitas vbi est vera duplicitas, & quaternitas, & vt loquitur Bernardus Centenitas, imò infinitas entitatum distinctarum; in Deo erit vera pluralitas, & distinctio ante operationem mentis, ergo non erit summa vnitas, seu indiuisio, & indistinctio.

Effugium præcluditur.

Neque valere potest solemne Scotistarum effugium, distinctionem quidem, & pluralitatem realem opponi summæ simplicitati, & vnitati; non autem distinctionem istam minimam formalem, ex natura rei, quæ vocari non debet realis.

Sed contra nam omnis compositio à parte rei, & distinctio, ac pluralitas repugnat summæ simplicitati, & vnitati; nam quod facit numerum à parte rei, tollit vnitatem à parte rei, & compositio partium à parte rei, tollit simplicitatem à parte rei, distinctio illa formalis ex natura rei, huiusmodi est, ergo, &c.

Deinde ne ludus in verbis sit, illa distinctio, pluralitas, & compositio est physica, & realis quæ ante omnem operationem rationis est verè in re (hoc enim est esse reale) pluralitas ista, & compositio est à parte rei, ante omnem operationem rationis, & attributa ista provt distincta, non sunt nihil, ergo sunt res à parte rei distinctæ, vt meritò dixerit Nyssenus l. ad Ablauium, quod *diuina simplex natura omnem circa essentiam reijcit diuersitatem*, & Basilius epist. 80. *quæcunque* (inquit) *nomina diuina protuleris, vnum est perpetuò quod significatur.*

Tertia probatio ex infinitate.

Tertiò ex asseitate, existentiâ per essentiam, actus puritate, infinitate ducuntur argumenta efficacissima. Nam in Concilio Rhemensi art. 3. dicitur nullas esse in Deo proprietates, relationes, singularitates, quæ non sint ipse Deus, & sæpè diximus ex patribus, ens à se imparticipatum, esse illud, quod se ipso est totum id quod est, non autem per aliud superadditum; nam hoc est esse tale per participationem. Sed si attributa non sunt à parte rei deitas, Deus est iustus verbi gratia & sapiens per aliquid superadditum, quod vt patet repugnat infinitati, asseitati, purissimæ

simæ actualitati, nam attributa recipientur in essentia.

Denique veræ nullo modo essent prædicationes vbi abstracta de Deo prædicanturvt Deus est,iustitia, & sapientia, quod postea patebit repugnare patribus & concilijs.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam de qua dicetur accuratiùs disp.6. quia contradictoriorum verificatio de Deo, locum præsertim habere videtur in Trinitate. Resp. contradictionem omnem etiam in creatis esse affirmationem, & negationem de eodem secundum eandem omninò rationem formalem, vnde tunc non est contradictio quando cadit in duas formalitates ratione distinctas cum fundamento in re. Cum ergo attributa ratione distinguantur vt statim dicam cum fundamento in re, non est mirum quod de illis, idem prædicatum affirmetur, & negetur, iustitia punit, misericordia non punit,intellectus generat,voluntas non generat; hæc enim distinctio licèt formaliter, & realiter sit tota per rationem, est tamen in obiecto fundamentaliter, & æquiualenter quod sufficit ad tollendam contradictionem.

Tota difficultas est quid sit fundamentum illud distinctionis, provt præcedit omnem actualem distinctionem rationis; vel enim illud est cum omnimoda indistinctione, & sic recurrit argumentum de contradictorijs: vel dicit actualem distinctionem & sic datur distinctio à parte rei. Deinde illud fundamentum distinctionis, vel est in ordine ad solum intellectum creatum, & sic implicante intellectu creato falsum esset quod intellectus Dei generat, voluntas non generat: vel est in ordine ad intellectum diuinum, & sic intellectus diuinus distinguit ratione attributa sua. Respondeo illud fundamentum distinctionis provt præcedit distinctionem rationis non esse aliud quàm æquialentiam eius realem ad plura distincta, vnde fit vt fundamentum det intellectui concipiendi vnum, non concepto alio,& hanc appellabam distinctionem virtualem quam admittendam esse in Deo simpliciter,& in creatis etiam secundum quid, dicetur in tractatu de Trinitate, & attingetur §. sequenti, nunc satis est dicere illam à parte rei esse, sed virtualem, & esse in ordine ad intellectum tum creatum, tum diuinum, qui non propterea ratione distinguit attributa.

Itaque ad solutionem argumenti dicere sufficit, quod contradictoria de Deo non affirmantur nisi sub diuersa ratione formali,& de his quæ à parte rei fundamentaliter, virtualiter sunt plura, verum enim est, quod essentia vt concipi potest sub conceptu essentiæ, & vt æquialet essentiæ distinctæ communicatur, & non communicatur provt æquialet personalitati distinctæ producitur provt conceptibilis est sub ratione personalitatis & æquialet personalitati distinctæ, non producitur provt concipi potest sub tatione essentiæ & ita per distinctionem rationis, & realem fundamentalem siue virtualem soluuntur contradictoria omnia quæ obijciuntur à formalistis.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam de intellectu generante, & voluntate non generante responsio eadem est; nam inter illa est distinctio rationis, & realis etiam virtualis, vt magis postea patebit. Ad confirm. Respond. verum hoc fortassis esse, res quæ est essentia diuina generatur provt concipitur sub ratione formali personæ,& provt æquialet personalitati distinctæ.Neque inde sequitur quod essentia vt essentia est generetur à parte rei, nullo modo verum est dicere,Deus amat mala, quia verba adiectiua semper significant sensum formalem.

Video posse adhuc obijci distinctionem illam virtualem, si non significet nisi æquialentiam, & infinitatem, significare tantùm quod de Deo propter infinitatem simul possunt verificari contradictoria. Resp. illam distinctionem significare quod de Deo propter infinitatem, & æquialentiam verificantur affirmatio & negatio sub diuersa ratione formali, quod non est verificari conttadictoria.

Ad tertiam Resp. iustitiam & misericordiam secundum conceptus proprios, & genericos præcisos abstrahere ab vnitate, & pluralitate, vnde in Deo realiter sunt vnum, in creatis distinguuntur. Ad confirm. distinguo maiorem, vbi est diuersa definitio, est diuersa quidditas realiter distincta nego, distincta per intellectum & virtualiter à parte rei concedo.Vel etiam distingui potest vbi est diuersa definitio adæquata ibi est distincta quidditas & entitas concedo: vbi solùm est inadæquata nego. Nomina Dei non esse synonima patebit statim.

Solutio quartæ dubitationis.

Ad quartam Resp. negando maiorem illam, si sapientia infinita, esset, à parte rei formaliter infinita bonitas, sapientia esset formaliter bonitas; quia sapientia vt sic indifferens est, vt sit idem cum bonitate, vel vt ab ea distinguatur, provt verò contrahitur ad Deum est idem cum bonitate, provt est in creaturis distinguitur, vt prius dixi:animal vt sic est indifferens, vt sit rationale, vel irrationale. Deinde subest æquiuocatio illi propositioni (sapientia est à parte rei formaliter bonitas) nam illud *formaliter*, vel significat formalitatem in esse reali, & sic sapientia Dei à parte rei est bonitas: vel significat formalitatem in esse intentionali, & fundamentali, & sic sapientia non est infinita bonitas. Ad primam confirmationē patebit ex statim dicendis,quomodo sapientia, & iustitia magis differant ratione, quàm sapiens & sapientia. Ad secundam confirmationem Resp. quod cum concipio iustitiam & sapientiam eadem formalitas, in esse reali, respondet conceptui vtrique, sed non eadem formalitas in esse intentionali, quia distinguuntur conceptu: quod modo videndum est.

## §. II.

### *Vtrum attributa distinguantur ratione, ab essentia, & inter se.*

Distinctionem rationis negarunt Anomæi & Nominales.

NEgarunt distinctionem rationis inter Attributa, hæretici Anomæi volentes omnia Dei nomina esse synonima, sequuti eos videntur Nominales antiqui, & noui qui negant distinctionem omnem rationis ratiocinatæ tum in creatis, tum in diuinis, & solam admittunt distinctionem rationis ratiocinantis volúntque plures quidem à nobis formari conceptus de Deo, sed eorum conceptuum idem semper esse obiectum, & realiter & identicè, & formaliter.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi primò est; dari distinctionem rationis inter attributa nihil aliud est quàm cognosci vnum attributum, non cognito alio, hoc implicat, ergo nulla datur distinctio rationis. Probatur minor tam implicat aliquid cognósci realiter & non cognosci realiter, quàm implicat aliquid produci realiter, & non produci realiter, sed si sapientia cognoscitur non cognitâ iustitiâ, cognoscitur iustitia, quia est realiter ipsa sapientia, & non cognoscitur vt suppono, ergo implicat vt cognoscatur sapientia, non cognitâ iustitiâ. Deinde quod est vnum à parte rei non potest nisi falsò concipi vt multa, attributa sunt à parte rei vnum, ergo non possunt nisi peruersè concipi, vt multa, imò quod est intrinsecè vnum, non potest fieri multa per aliquid extrinsecum. Præterea illæ formalitates essent idem, & non idem etiam realiter, nam sunt verè reales, & sunt realiter diuersæ.

Secundò sequeretur quod attributa essent entia rationis,

Secunda ratio dubitandi.

rationis, nam implicat ens rationis esse distinctum realiter, ergo implicat vt ens reale distinguatur ratione; sicut enim quod distinguitur realiter debet esse ens reale, sic quod distinguitur ratione debet esse ens rationis. Nam sicut res se habet ad esse, sic se habet ad distingui. Deinde si ad distinctionem rationis, sufficit pluralitas cognitionum, sequitur quod Deus cognitus per plures cognitiones à se ipso ratione distinguitur. Deinde ideò attributa inter se distinguuntur, quia Deus propter infinitatem non potest vno conceptu adæquato concipi, ratio illa non valet; quia sequeretur essentiam etiam, & quodlibet attributum, distingui ratione à se ipso, quia cum sit infinitum non potest adæquatè concipi ab intellectu finito. Denique vbi est vna tantùm quidditas ibi est vna tantùm ratio, in Deò non est nisi vna quidditas, ergo vna tantùm ratio; ergo nulla est distinctio rationis. Quod significatum videtur apertè in Concilio Rhemensi, *In Theologia*, (inquit) *inter essentiam, & personam ratio non distinguat.* Et Anselmus cap. 16. Monologij *cum dicitur iustitia vel essentia vnum significat quod alia, vel omnia simul, vel singula.* Et infra: *Ipsa vno modo, vna consideratione est, quidquid est essentialiter.*

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò si Attributa huiusmodi distinctionem habent, poterit etiam à Deo, & à Beatis fieri hæc distinctio rationis, & præcisio, consequens absurdum est, quia præcisio dicit cognitionem confusam, & inadæquatam, atque adeò imperfectam. Probatur minor. Deus reuera videt se intellectu generare non voluntate: dicit essentiam communicari, non communicari relationem; non potest hoc cognoscere, nisi concipiat essentiam sine relatione: ergo præscindit essentiam à relatione.

Assertio.

Dico secundò attributa diuina tum absoluta tum relatiua distinguuntur ratione ab essentia, & inter se. Ita communiter Theologi, Nominalibus exceptis veteribus & nouis, quorum sententiam si re ipsa dissentit à sententia communi, plusquam falsam esse, si verò tantùm in modo loquendi, esse impertinentem rectè docet Suares lib. 7. de Trinitate, cap. 1. neque ad conuincendam eius falsitatem rationibus multis opus est.

Prima probatio ex Conciliis & Patribus.

Primò ergo apertè repugnat scripturis, Conciliis, & Patribus quæ loquuntur de attributis tanquam de multis. Ioannis 16. *Omnia quæ habet Pater, mea sunt.* In Concilio Florentino sess. vltima in litteris vnionis, *Omnia quæ patris sunt ipse pater filio suo dedit gignendo, præter esse patrem.* Imò in eodem Concilio sess. 18. dicitur apertè quod differant ratione persona & essentia. *Diuina substantia & persona re quidem sunt idem, secundum autem modum intellectionis nostræ differre videntur.* Idem habetur expresè in 6. Synodo in Epistola Sophronij. Patres sæpissimè idem clarè asserunt Eunomium refutantes quos recenset Petauius fusissimè tom. 1. dogmatum lib. 1. à cap. 6. ad 12. Basilius lib. 5. contra Eunomium. Athanasius Epistol. de decretis Synodi Nicænæ, Nazianzenus oratione 38. & 42. Nyssenus toto libro de differentia essentiæ, & Hypostaseos Cyrillus, Hilarius innumeri alij.

Secunda probatio ex ratione duci potest quam ex pluribus vnam eligo. Illa distinguuntur ratione ratiocinatâ cum fundamento in re de quibus certum est verificari prædicata contradictoria, sed de attributis diuinis tum relatiuis, tum absolutis certum est verificari posse prædicata contradictoria, ergo illa distinguuntur ratione ratiocinatâ cum fundamento in re. Maior certa est, quia de eodem secundum idem nunquam veræ possunt esse affirmatio & negatio. Minor probatur primò de attributis relatiuis; nam veræ sunt hæ propositiones, personalitas producitur, essentia non producitur, essentia communicatur, non communicatur persona: humanitas vnitur immediatè personæ, non vnitur essentiæ: si autem essentia & paternitas essent Synonyma, tam communicaretur, filio paternitas, quam communicatur essentia, & sicut licet dicere, paternitas est essentia, liceret etiam dicere paternitas est filiatio. Secundò quod de attributis etiam absolutis verificentur contradictoria probatur facillimè, nam istæ propositiones sunt veræ, intellectus generat, voluntas non generat: voluntas spirat intellectus non spirat: filius procedit per intellectum, Spiritus Sanctus non procedit per intellectum. Si autem intellectus, & voluntas etiam formaliter vnum sunt tam erit verum, quod filius procedat per voluntatem, quàm quod procedat per intellectum: similiter verum est, Deus punit vt iustus, non punit vt misericors, ergo iustitia & misericordia distinguuntur conceptu.

Denique nulla videtur probatio hic requiri, nam dicere quod non formemus alium conceptum de iustitia Dei, & alium de illius sapientia, & quod definientes & cogitantes iustitiam definiamus & cogitemus sapientiam, quoddam est genus dementiæ, cum etiam extra Deum inueniatur participata sapientia non participatâ misericordiâ, participata vita, non participata sapientia.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. illud argumentum vt ostendi alias retorqueri posse in aduersarios nam distinctè cognosci, & non distinctè cognosci tam sunt contradictoria, quàm cognosci & non cognosci. Deinde absolutè neganda est illa propositio, cognosci, & non cognosci, tã sunt contradictoria, quàm fieri, & non fieri, quia obiectum est sæpè multiplex virtualiter in ordine ad prædicata extrinseca, cognosci enim est extrinsecum, quod non est multiplex virtualiter in ordine ad prædicata intrinseca; fieri enim & existere intrinseca sunt. Hoc autem modo contradictoria verificari non possunt nisi in solo Deo, vt dixi. Deinde cognosci, & non cognosci non sunt contradictoria, quia in his negatio non est absoluta; dico enim cognosci aliquid identicè, quod formaliter non cognoscitur; vbi nulla est contradictio. Cum autem dico fieri & non fieri, negatio absoluta est, dico enim rem nullo modo fieri, alioqui non esset implicantia, aliquid fieri inadæquatè, & non fieri adæquatè, sicut in nostro casu res inadæquatè cognoscitur, & non cognoscitur adæquatè; quod est à parte rei vnum non potest concipi, nisi falsò, vt multiplex à parte rei, sed concipi potest vt multiplex formaliter per intellectum cum fundamento in re. Similiter quod est intrinsecè vnum, non potest fieri multa intrinsecè, per aliquid intrinsecum, sed fieri potest multa extrinsecè, per ordinem scilicet ad diuersos conceptus inadæquatos. Denique illæ formalitates sunt verè reales, sed à parte rei, ac realiter non sunt plures nisi fundamentaliter.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam Resp. ens rationis non posse distingui realiter, quia cum sit nihil, non potest habere vllum esse reale, ens autem reale cum sit essentialiter verum, & intelligibile, posse habere aliquod esse per rationem, saltem extrinsecum, & denominatiuum, non enim existit per rationem intrinsecè; nam hoc est proprium entis rationis, sed tantùm per cognitionem denominatur cognitum, vel adæquatè vel inadæquatè. Fateor quod Deus vt cognitus per vnam cognitionem, differt aliquo modo formaliter à se ipso prout cognito per alteram, sed hæc distinctio formalis minus propria est, quia est in ordine ad aliquid omninò extrinsecum. Neque absurdum est dicere quod in quolibet etiam attributo, infinitæ formalitates sunt distinguibiles propter infinitatem, etiam si omnes illæ contineantur sub conceptu generico talis attributi; nam



cum

cum dico essentiam diuinam, iustitiam diuinam, confusè dico illam totam, vt patebit statim. Denique vbi est vna tantum quidditas, ibi est vna tantum ratio adæquata, sed esse potest multiplex ratio inadæquata huius quidditatis. In Concilio Rhemensi vt rectè ostendit Vasques sola negatur distinctio realis quam affirmabat Gilbertus Porretanus, præter distinctionem rationis quam vocabat Mathematicam; Concilium enim negat à Theologo rationabiliter posse poni distinctionem illam realem, quam Gilbertus Theologicam appellabat. De mente Anselmi dicetur statim.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. cum Suare, Vasque, Ruiz, Herice, Hurtado, Recupito, contra Gillium, Arriagam, & alios non fieri propriè loquendo distinctionem rationis ab intellectu diuino, qui vnico conceptu intelligit totum quod est in Deo. Ratio est, quia vt fiat distinctio rationis non sufficit conceptus obiectiuus inadæquatus, sed reqviritur etiam multiplex conceptus formalis. Deus autem vnico conceptu formali apprehendit adæquatè omnia quæ in se habet. Vnde quando intelligit essentiam suam communicari, non communicatâ personalitate, non propterea distinguit rarione essentiam à personalitate, sed concipit totum illud vt est in se, licèt simplicissimum, communicari, vt essentia est, non communicari vt est personalitas, vbi non est præcisio, quia licèt conceptus tum essentiæ tum personalitatis sit obiectiuè inadæquatus, conceptus tamen formalis non est multiplex realiter, sed vnus est, & adæquatus terminatus ad essentiam, & ad personalitatem. Dixi autem requiri ad distinctionem rationis conceptum formalem multiplicem. De Beatis patebit ex quæstione sequenti quomodo concipere possint attributa inadæquatè.

## §. III.

### *Qualis sit distinctio rationis inter attributa.*

Duplex distinctio rationis.

DVpliciter, vt monebam initio sectionis, potest vnũ ratione ratiocinatâ ab alio distingui, primò perfectè, vt animalitas distinguitur ratione, & obiectiuè præscinditur, perfectè à rationali, quia concepto animali licèt identicè concipiatur rationale, nullo tamen modo cognoscitur formaliter quod est distingui ratione per conceptus obiectiuos inadæquatos. Secundò distingui potest imperfectè, vt perfeitas distinguitur ratione ab ente, sed ita tamen vt nunquam cogitari possit quin ens cogitetur formaliter saltem cõfusè, alioqui perfeitas esset nihil, & hæc vocatur distinctio rationis per conceptus explicitos, & cõfusos.

Controuersia igitur est, vtrum distinctio rationis quæ inter attributa reperitur sit prima illa distinctio secundum conceptus inadæquatos, an verò posterior secundum conceptus explicitos & confusos.

Prima ratio dubitandi.

Ratio autem dubit. primò est, quia attributum iustitiæ, v. gr. non includit formaliter nisi id quod cogitatur ab intellectu, tunc cum cogitatur præcisè iustitia, sed tunc cum cogitatur præcisè iustitia non cogitatur misericordia, vel essentia diuina, ergo attributum iustitiæ non includit misericordiam, vel essentiam diuinam. Prob. minor, tunc non cogitatur misericordia, in conceptu iustitiæ, quando cogitatur iustitia, vt aliquid distinctum à misericordia, sed cogitatur vt aliquid distinctum à misericordia; dico enim iustitia punit, misericordia non punit. Deinde probatur clariùs, cum dicitur sapientia diuina, non aliud cogitatur aut dicitur, nisi perfectio illa quæ sufficit vt respondeat iustitiæ creatæ, sed iustitia creata non includit misericordiam, aut alias omnes perfectiones, ergo cum concipitur iustitia, non concipitur vllo modo misericordia. Maior certa est quia distinctio rationis quæ inter attributa Dei reperitur est tantùm per ordinem ad intellectum concipientem, Deum, vt respondet variis perfectionibus creatis. Secundò experimur nos concipere iustitiam non conceptâ misericordiâ. Quomodo enim ratione distinguuntur iustitia, & misericordia, si vnã non cogito sine alia, cum ad distinctionem rationis necesse sit vnum non esse aliud saltem provt concipitur: hìc per te iustitia etiam provt concipitur, est misericordia, ergo non distinguitur ratione à misericordia, quod est destruere omnia quæ præcedenti conclusione dicta sunt. Dicere autem quod cogitatâ iustitiâ implicitè cogito misericordiam etiamsi cogitans id nullo modo aduertat gratis dici videtur, quia similiter dici poterit quod animal includit confusè rationale. Vnde argumentor, ideò animal non includit rationale, quia non cogitantur connotata sine quibus non est formaliter rationale, sed cogitatâ iustitiâ, non cogitantur connotata sine quibus non est formaliter misericordia: ergo, &c.

Secunda ratio dubitandi.

Tertiò si formaliter intellectus est voluntas, sequitur verum esse dicere quod *Verbum* procedit per voluntatem, & *Spiritus Sanctus* per intellectum imò liceret dicere quod Deus vult formaliter intellectu, & intelligit voluntate. Denique implicat vt idem sit excedens, & excessum, sed si vnum attributum includat essentiam, & in ea includatur, erit excedens & excessum, includens, & inclusum: ergo, &c.

Tertia ratio dubitandi.

Dico tertiò inter attributa Dei, & essentiam non est distinctio rationis perfecta, per conceptus obiectiuos inadæquatos, sed imperfecta tantùm per conceptus explicitos, & confusos. Ita docent Suares, Valentia, Hurtadus, Recupitus, & alij omnes quos sectione primâ, retuli, asserentes essentiam includere formaliter attributa contra Vasquem, Gillium, Fasolum, Herice, qui ponunt veras præcisiones obiectiuas inter Dei attributa.

Assertio.

Primò autem ita expresse videntur dicere multi Patres Anselmus in Monolog. cap. 16. *Vnum est quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ipsa vno modo, vna consideratione est, quidquid est essentialiter.* tum concludit, *idem igitur est quodlibet illorum quod omnia simul.* Augustin. lib. 7. de Trinit. *Sapientia essentialiter intelligitur.* S. Leo epist. 93. *de quo quidquid dignè vtcunque sentitur, non qualitas est sed essentia.* Quæ omnia falsa essent si attributo vno cognito, non intelligerentur saltem implicitè tum essentia, tum attributa omnia.

Prima probatio ex patribus.

Secundò non est maior ratio cur sapientia diuina, v. g. formaliter sit ens à se, infinitum & actus purus, quàm sit alia omnis perfectio, sed sapientia diuina vt sic, includit formaliter asseitatem, infinitatem, & actualitatem, ergo includit etiam alias omnes perfectiones, & essentiam. Probatur maior ideò includit illas perfectiones asseitatis, infinitatis, & actualitatis, quia est diuina, sed quatenus diuina, tam debet includere alias perfectiones, & essentiam. Sicut si dicam animalitas hominis includit necessariò rationale, ergo, &c. Confirm. primò quia quibus rationibus probatum est essentiam includere attributa, iis etiam ostenditur quod attributa includunt essentiam & se inuicem; debet enim attribui Deo summa quæ potest excogitari simplicitas, & infinitas, sed maior erit in Deo simplicitas & infinitas, si attributa se mutuò includant formaliter, nam quodlibet attributum erit infinitum in omni genere, quod est longè maius, quàm si esset infinitum in aliquo tantùm genere. Debet autẽ Deo attribui summa quæ cogitari potest perfectio.

Altera ex ratione.

Confirm. secundò, quia non implicat contradictionem, sapientia quæ implicitè in suo conceptu includat omnem perfectionem, eo modo quo essentia illam etiam includit, ergo illa tribuenda Deo est.

Ad

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. negando maiorem illam, quando cogitatur iustitia diuina, non aliud cogitatur quàm quod obiicitur intellectui quando cogitatur iustitia, nam hoc apertè falsum est, alioqui non cogitaretur etiam implicitè infinitas, & asseitas, quod aduersarij non admittunt. Cogitatur ergo tunc explicitè tantùm, quod cogitatur, quando menti obijcitur iustitia, sed implicitè omnis perfectio cogitatur, atque adeò misericordia, à qua, iustitia distinguitur formaliter distinctè, non formaliter confusè; nam iustitia non punit vt misericordia explicitè formaliter concepta, sed vt misericordia cognita formaliter confusè. Cogitare autem implicitè in hoc consistit, quod si reflectatur intellectus supra iustitiam quam cogitabat cognoscet inclusam in ea fuisse misericordiam. Fateor quod quando dico, *Iustitia diuina*, nihil aliud à me cogitatur formaliter explicitè quàm perfectio Dei quæ respondet iustitiæ creatæ, sed nego nihil cogitari aliud formaliter implicitè.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundum Resp. eo tantùm argumento probari quod attributa Dei non perfectè distinguuntur ratione per conceptus obiectiuos inadæquatos, sed non probari quod non distinguantur per conceptus obiectiuos implicitos & confusos, neque id gratis dicitur cum allatæ rationes id euincant. Animal & rationale distinguuntur ratione primo modo, quia nulla ratio cogit dicere, quod cogitato animali, rationale implicitè cogitatur, & contra, cum vnus conceptus obiectiuus excludat alium, cum tamen conceptus obiectiuus iustitiæ vt diuina est, includat omnem perfectionem, atque adeò connotata omnia, misericordiæ, iustitiæ, sapientiæ.

Ad tertiam Resp. nullo modo posse dici quod *Verbum* procedat per voluntatem, & *Spiritus S.* per intellectum, etiam si formaliter confusè voluntas & intellectus sint idem: nam quia illa sunt distincta virtualiter, & non sunt idem formaliter explicitè propterea *processio Verbi* non potest esse per voluntatem, ad quod requireretur vt intellectus & voluntas essent vnum formaliter explicitè, ac virtualiter à parte rei, etiam si verum sit quod *Verbum* procedat per id quod realiter & formaliter confusè, voluntas est, sed falsum est quod sit realiter aut formaliter per voluntatem. Vt magis patebit ex sect. 3. vnde nec verum est, quod Deus intellectu vult, & voluntate intelligit. Neque vrget quod addebam ex Herice potest enim aliquid esse includens & inclusum, excedens, & excessum, secundum diuersos conceptus. Iustitia enim vt explicitè concepta, includit ipsam essentiam implicitè, & provt implicitè concepta, est inclusum in ipsa essentia, & in aliis attributis expressè conceptis: idem ergo est inclusum, secundum conceptum implicitum, & includens secundum conceptum explicitum.

Vtrum attributa Dei sint inter se æqualia.

Ex his colliges, quid responderi debeat ad quæstionem illam celeberrimam vtrum attributa Dei sint omnia æqualis perfectionis, adeò vt vnum intensiuè omnibus æquiualeat, sicut communiter dicitur quod Dei essentia sola est tam perfecta intensiuè quàm essentia, & tres personæ. Nam in sententia quæ perfectè distinguit ratione attributa, hoc est difficillimum, & communius negari solat contra Granadum & de Lugo.

At verò in sententia quam proposui, dicendum omninò videtur primò quod attributa omnia sumpta realiter, æqualia sunt, entitatiuè, cum identificentur essentiæ & inter se, quod sufficit vt quælibet perfectio diuina intensiuè æquiualeat toti essentiæ, vt sit adoranda supremo cultu latriæ, vt Deus infinitè propter illam laudabilis sit, & vt personæ, ac processiones diuinæ sint omnes æquales. Secundò dico quod attributa omnia sunt etiam æqualia secundum rationem nostram si sumantur secundum conceptum implicitum, cum vnum, vt dixi, alia omnia includat. Si autem sumantur secundum conceptum explicitum nego illa esse æqualia. Ratio est quia tunc voluntas, verbi gratia, sumitur secundum conceptum explicitum, quando non concipitur in Deo, nisi quod respondet voluntati creatæ, neque cogitatur explicitè alia vlla perfectio: sed voluntatis creatæ perfectio minor est quàm perfectio intellectus: ergo voluntas diuina secundum conceptum explicitum præcisè considerata est minus perfecta, quàm perfectio intellectus. Similiter amor liber minus est perfectus quàm amor quo necessariò Deus amat se ipsum ob eandem rationem. Neque absurdum est dicere quod personalitas, & processio Spiritus Sancti præcisè, secundum conceptum explicitum, est minus perfecta, quàm personalitas Verbi, quamuis realiter, & secundum conceptum implicitum æquè sit perfecta, & similiter paternitas improducta secundum conceptum explicitum, est perfectior filiatione productâ. Vt expressè concedunt Fasolus tom. 3. quæst. 42. art. 1. Martinon. d. 3. sectione vltima, Recupitus libr. 3. quæst. 14. imò fateor quod propter omnes actus liberos infinitè laudabilis est, vt dixi, quia illi non specificantur ab obiecto sicut actus Christi ab eo specificantur, qui tamen vno modo sunt æqualiter omnes meritorij & satisfactorij, valore sumpto à persona, non autem valore sumpto ab obiecto vt dicetur 3. parte.

## Sectio III.

### *Quomodo Attributa de essentia, & de se inuicem prædicentur.*

Duplex præsuppositio.

CErtum est primò multas propositiones identicè veras esse quæ in sensu formali sunt falsæ. Veræ sunt identicè, quia prædicatum, & subiectum sunt idem realiter: falsæ autem in sensu formali, quia prædicatum, & subiectum distinguuntur ratione.

Certum est secundò quasdam propositiones fieri per Verbum substantiuum *Est*, quod significat solam identitatem, alias autem fieri per verba adiectiua, quæ non significant solam identitatem sed aliquid aliud, actionem v. gr. & productionem aliquam. Quando fiunt per verbum substantiuum non necessariò significant sensum formalem, quia, *Est*, non necessariò significat aliud quàm identitatem: quando autem fiunt per adiectiua, significant semper sensum formalem, quia huiusmodi verba significant semper aliquid aliud quàm identitatem quæ omnia ex Logica nota sunt. Et in his fundantur quinque regulæ sequentes, ad quas reuocari omnia video, quæ de prædicatione attributorum disputari solent.

Prima regula de concretis.

Prima est: omnia concreta quæ significant essentiam, vel attributa prædicari possunt per verbum substantiuum de quolibet concreto quod significat essentiam, aut attributa.

Ratio est quia verbum substantiuum significat solùm identitatem, quæ reperitur inter essentiam, & attributa, itaque verum sine dubio est dicere, Deus est sapiens, iustus, &c. misericors est iustus, &c.

Secunda regula de abstractis.

Secunda est: abstracta omnia quæ significant essentiam, aut attributa absoluta, prædicari possunt per verbum substantiuum, de quolibet concreto vel abstracto naturæ aut attributi, & concreta similiter de abstractis. Vt Deus est Deitas, iustitia est misericordia, Deitas est sapiens, iustitia est misericors, iustitia est Deus. Ita enim omninò definitur in Concil. Rhemensi, & traditur ab Augustino, Anselmo, Bernardo.

Ratio est, quia in Deo propter summam vnitatem, & simplicitatem, concretum, & abstractum

idem omninò sunt, cum subsistentia non sit aliquid naturæ superadditum, licèt non significent eodem modo, ergo si concreta prædicari possint de se inuicem, possunt etiam abstracta de illis similiter prædicari, & de se inuicem; alioqui abstracta essent aliquid receptum, & daretur vera in Deo participatio, cum *participare* sit esse tale per formam quæ non est ipsum. Vnde dicimus cum Dionysio Deum non esse, bonum, pulchrum, misericordem, sed bonitatem, pulchritudinem, misericordiam, quia Deus est summè simplex, & purus, ac imparticipatus, sed se ipso totus.

Tertia regula de verbo substantiuo.

Tertia est, omnes prædicationes factæ per Verbum substantiuum, aut concretorum de concretis, vel abstractis aut abstractorum de concretis, vel abstractis diuersi nominis, sunt veræ non solùm in sensu identico, sed etiam in sensu formali confuso, non autem in sensu formali explicito, v.g. voluntas est intellectus, Deus est misericordia, iustitia est misericordia.

Ratio est quia attributa, vt dixi, non solùm realiter, sed etiam formaliter se mutuò includunt, ergo propositiones illæ quæ falsæ sunt in sensu formali explicito, veræ tamen sunt in sensu formali confuso.

Quarta regula de verbis adiectiuis.

Quarta est id quod vnius attributi proprium est, non potest prædicari de aliis attributis in abstracto per verba adiectiua, v. gr. falsum est dicere, misericordia punit, iustitia miseretur, Deus voluntate intelligit.

Ratio est quia verba adiectiua significant semper sensum formalem explicitum, quia significant formaliter formam expresè significatam. Ideóque sensus huius propositionis, Deus intelligit voluntate, esset iste, Deus intelligit secundum id quod expresè formaliter significatur per voluntatem, quod vt patet falsum est.

Quinta regula.

Quinta demum est, id quod vnius attributi absoluti proprium est potest abiectiuè prædicari de aliis attributis in concreto & de essentia: v. gr. benè dicitur, Deus vult, Deus intelligit, Deitas vult, Deitas creat, misericors punit, iustus miseretur.

Ratio est quia omnia concreta significant suppositum, & hæc verba significant actionem, quæ semper tribuitur suppositò, vt suppositum est, vnde verba hæc iuncta concretis, præcipuè respiciunt suppositum, & non necessariò significant sensum formalem respectu formæ in obliquo significatæ, sed respectu ipsius suppositi. Cur autem similiter id verum non sit de attributis relatiuis, falsum enim est dicere Deitas generat: pertinet ad materiam de Trinitate.

## Sectio IV.

### *De attributis diuinis in particulari.*

*Quis mensus est pugillo aquas & cœlos palmo ponderauit*, (inquit, apud Isaiam cap. 40. ipse Deus) & sanè meritò, quia ipsi soli nota est longitudo, latitudo, sublimitas, & profundum perfectionis illius quæ longior est terrâ, latior mari, sublimior cœlo, profundior abyssis. Magnus ergo hic nobis imò infinitus pateret campus si numerare, metiri, ponderare vellemus singula illa Dei attributa totalia, quæ in essentia diuina dixi contineri, ab ea nec distingui nec inter se, de illa & de se inuicem prædicari. Disputarunt de illis præter Theologos omnes in primum, & interpretes S. Thomæ à quæst. 3. ni fallor, eximiè Petauius toto tomo 1. dogmatum. Lessius aureo libro de attributis. Garassus 1. parte summæ Theologicæ. Theophilus & alij, & mihi sanè nunc si vacaret, nihil videretur iucundius quàm singula illa percensere, ac de vnoquoque probare, ac explicare, an sit, quid sit, quantum sit, ad quid obliget. Sed iis omissis quæ alterius fortasse temporis esse poterunt.

Quibus modis diuidantur attributa Dei.

Certum sit primo multipliciter à Theologis diuidi solere attributa. Primò in positiua quæ sunt per affirmationem & inclusionem perfectionis, & negatiua quæ sunt per exclusionem imperfectionis. Secundó in transcendentia quæ aliquo modo esse possunt communia Deo, & creaturis, & propria quæ non conueniunt nisi Deo. Tertiò in ea quæ pertinent ad ipsum esse, & ea quæ pertinent ad operari. Quartò commodissima videtur diuisio in ea quæ sequuntur essentiam absolutè vt essentia est, & ea quæ sequuntur essentiam vt est vita.

Attributa quæ sequuntur essentiam vt essentia est.

Certum est secundò quod essentiam absolutè vt essentia est, sequuntur primò infinitas formalis quæ alio ferè nomine dici potest Dei magnitudo, pulchitudo, bonitas. Secundò aseitas, actus puritas, necessitas, excludentes dependentiam, potentialitatem, contingentiam. Tertiò immutabilitas, immensitas, æternitas. Quartò vnitas singularitas, simplicitas. Quintò veritas, inuisibilitas, incomprehensibilitas, ineffabilitas.

Attributa quæ sequuntur essentiam vt est vita.

Certum est tertiò quod Dei essentiam vt est vita, sequuntur primò in intellectu sapientia, ars, prudentia. Secundò in voluntate, amor, sanctitas, iustitia, misericordia, fidelitas, veracitas, benignitas. Denique omnipotentia, dominium, beatitudo, prouidentia.

Infinitas Dei.

Dico primò infinitas Dei rectè probatur à priori, quia Deus est totum esse per essentiam, à posteriori quia est vnicum & à se ac radix totius esse, & præsertim ex infinitate rerum possibilium, quæ per ipsum creari possunt. (Vt superius dictum est.) Definitur infinitas perfectio ratione cuius Deus est omnia, indiuisibiliter & interminabiliter. Quanta verò sit ex eo perspici potest, quia dixi omnia, quod sanè tum extensiuè, tum intensiuè adeò latè patet vt omnem exhauriat intellectum humanum, & Angelicum, totâ æternitate, numerantem, ponderantem, mensurantem, imò adæquet intellectum ipsum infinitum, quidquid enim cogitare, comprehendere, adæquare intellectione potest, hoc est ipse Deus. Et hæc est Dei magnitudo, complexio scilicet omnis perfectionis adæquans omnia & superans, quæ non est aliud quàm infinitas, nisi minus propriè magnitudinem Dei appelles ipsam immensitatem de qua dicam statim.

Dei magnitudo

Dei pulchritudo.

Pulchritudo quoque Dei non est aliud, quàm eadem infinitas, sed provt connotat potentiam cognoscentem, cui placere, quam delectare infinitè potest. Bonum enim, & pulchrum ratione duntaxat differunt, quia bonum respicit appetitum, & excitat in eo amorem sui, pulchrum autem respicit potentiam cognoscentem, & eam delectat, si quidem pulchra dicuntur quæ visa placent. Quia scilicet vt rectè notat S. Thomas 1. p. quæst. 39. art. 8. tria complectitur pulchritudo, primum est integritas, secundum, proportio, tertium, claritas, quamuis corpoream pulchritudinem duobus definisse videtur Cicero 4. Tuscul. primum est, *Apta figura membrorum*, secundum *coloris suauitas* quem imitatus est Augustinus lib. 22. Ciuit. cap. 19. *Omnis pulchritudo corporum est partium congruentia cum quadam coloris suauitate.* Vnde meritò Basilius hom. in Psalm. 29. totam pulchritudinem positam esse ait in symmetria quadam & proportione, quia illa est quæ potentiam cognoscentem delectat, ideóque solùm illud vocatur pulchrum, quod placet visui & auditui, vel etiam intellectui, quia proportionem percipiunt, & approbant illæ potentiæ.

Pulchritudinem ergo Dei admirabilem probat primò à priori collectio totius boni; si enim in Deo est omne ens, & omne bonum, est etiam omne pulchrum; est enim in Deo integritas, nempe totum esse, est proportio,

portio, summa, nimirum simplicitas, est claritas, summa videlicet Dei puritas. *Etenim* (inquit Dionysius c.4. de Diuinis nominibus,) *per simplicem pulchrorum omnium naturam, omnis pulchritudo, & omne pulchrum, vna & simplici ratione, secundum causam omnem subsistit.* Deinde à posteriori ostenditur eadem pulchritudo ex operibus Dei. *Magnorum enim creator* (inquit Hilarius l.1. de Trinitate,) *in maximis est, & pulcherrimorum conditor in pulcherrimis est, & cum omnem sensum supergrediatur operatio, omnem tamen sensum, necesse est vt supergrediatur operator.*

Quid autem sit pulchritudo illa ex dictis patet: quanta verò sit colligitur ex ijsdem capitibus, Deus enim est fons & effector totius pulchritudinis quæ apparet in hominibus, in Angelis, &c. Eámque in se totam collectam tenet vnitissimè ac eminentissimè, imò infinitè illam vincit, adeò vt tota illa pulchritudo, diuinæ comparata, sit instar nihili. Deinde formaliter est pulchritudo infinita, est eminenter, & obiectiuè, vnde illius sola visio tantam parit delectationem, vt æterno tempore hominem efficiat beatum, imò nec libertatem relinquat ad amandum sed voluntatem totam rapiat necessariò ad amorem, satietas gaudiorum cum vultu tuo.

Dei bonitas.

Bonitas præterea Dei naturalis, non est aliud, quàm infinitas, & plenitudo totius esse quatenus vt dixi, appetitum ad amorem mouet, de bonitate autem morali quæ dicitur sanctitas, & de bonitate beneficentiæ quæ dicitur benignitas, alter erit dicendi locus nunc dicere satis est meritò dixisse Dionys.c.4. de diuin. nom. *Hanc esse primam Dei appellationem. Bonum Deum* (inquit Synesius oratione de Regno) *vbique prædicant omnes vbi vis terrarum populi tam sapientes quàm imperiti, idque vniuersi vno consensu, & vnâ voce profitentur licèt quod ad alia variis sententiis discrepent.*

Dei perfectio.

Denique perfectio Dei eandem designat infinitatem, dicitur enim perfectum cui nihil deest. *Deus est* (inquit Alcinous c.10.) ἀυσθελὴς, ἀενταελὴς, παντελὴς, *se ipso perfectus, quia nullius eget, semper perfectus, omnis perfectio.*

Immutabilitas Dei.

Dico secundò, immutabilitas Dei perfectio est, ratione cuius nihil acquirere Deus potest, nihil amittere. Probatur primò ex infinitate, ratione cuius est omne bonum, imò id quo nihil cogitari potest melius, in quo non potest esse melius aut deterius. *Non habet* (inquit Fulgentius epist. 6. c.4.) *vbi proficiat ipse in melius, aut vnde in deterius deficiat; ille quod est semper est; & sicut est ita est, non in se habet posse non esse quod est, quia nec in se habet non esse posse quod non est*, vide cætera. Secundò probat summa simplicitas. Tertiò asseitas, *incrementa originem monstrant* (inquit Nouatianus l. de Trinit. c. 4. *& detrimenta mortem atque interitum probant*, quod natum non est nec mutari potest. Quartò probat actus puritas, vno verbo habet omnia: ergo nihil ei potest accedere, habet per essentiam, ergo nihil decedere.

Immensitas Dei.

Immensitatem diuinam probat primò infinitas, secundò immutabilitas. Definitur perfectio ratione cuius Deus totus intimè præsens est omnibus locis, & rebus interminabiliter. Consistit omninò in duobus. Primum videtur expressum esse ab Hilario infusus & circunfusus, quod intra & extra omnia sit. Secundum quod omnia sint intra Deum. Probari hæc omnia ex scripturis, patribus, ratione eximiè possent vide Petauium l.3. a. c.7. quantum hoc sit xpendeit optimè Lessius l.2.de Attributis.

Æternitas Dei.

Æternitatem Dei rationes eædem probant, de cuius essentia est carentia initij, carentia finis, carentia vicissitudinis & mutationis, interminabilis, tota simul & perfecta possessio.

Vnitas Dei.

Dico tertiò Dei vnitatem vel potiùs vnicitatem probant omnia Dei nomina & attributa. Primò quia est summè magnus, summè pulcher, &c. Deus cum summum magnum sit, si non vnus est non est, quia scilicet vt aliquid sit Deus debet esse supra omnia, omnium primum & summum, quod autem hoc modo est, vnum est. Secundò quia est infinitus in omni genere, ergo necessariò vnus est, si enim plures sunt vel aliquo differunt, & sic neuter perfectus est, quia vnus caret infinitâ perfectione quam alter habet, vel in nullo differunt & sic non sunt plures. *Virtutis perfecta natura* (inquit Lactantius l.1. c.3.) *non potest esse nisi in eo in quo totum est.* Tertiò quia est totus à se per essentiam, si enim per essentiam est singularis, singularitas est illi essẽtialis quod autem essentialiter est singulare nõ potest multiplicari. Quartò ex simplicitate, quia id quo differũt illi Dij vel est de ipsa essẽdi necessitate vel extra illam, si primum ergo conuenit omnibus necessarijs: si secundum ergo habet aliquid accidentale. Quintò vnitatem illam Dei contra Polytheistas probant, vnitas mundi, eius rectissima gubernatio, consensus omnium sapientium, quæ optimè persequuntur præter cæteros, Recupitus toto l.5. Petauius l.1. c.3. & 4.

Alteram Dei vnitatem quæ non videtur esse aliud quàm summa simplicitas exposui quantum satis est, q.2. eximiè Augustinus l. de moribus Manichæorum c.6. *Nihil est esse quàm vnum esse, itaque in quantum quodque vnitatem adipiscitur, in tantum est*, &c. reliqua Dei attributa, pertinent ad ea quæ toto reliquo tractatu explicari debent.

---

## QVÆSTIO IV.

### *De modo cognitionis diuinæ à viatoribus.*

DIxi hactenus quid cognoscere possimus de Deo quoad existentiam, essentiam, attributa, nunc videndum restaret cuiusmodi sit illa cognitio quam viatores habere possunt de Deo, sed naturam tamen, proprietates, & varios eius modos non erit difficile intelligere ex his quæ dicentur sequenti disputatione de cognitione quidditatiua & intuitiua Dei, quam habent comprehensores, nam ex natura & proprietatibus cognitionis huius, facilis coniectura erit de altera, nunc pauca hæc satis erunt.

Cognitio Dei abstractiuæ.

Primò natura eius sita in eo est, quod sit abstractiua, id est per species alienas; quia Deum in se ipso non intuemur vt præsentem, sed in creaturis dumtaxat vt speculis & per earum species illum cognoscimus, quam, vocat Apostolus, visionem per speculum in Ænigmate.

Eius proprietates.

Secundò quatuor sunt eius proprietates, prima quod sit mediata, vt dixi, quia medijs creaturis attingit Deum, medijs, inquam, illis, vt obiectis & medijs earum speciebus. Secunda proprietas cognitionis huius est, quod sit inadæquata solùm, & ex parte vt Apostolus loquitur; quia creaturæ non participant, neque repræsentant pelagus totum essentiæ diuinæ, sed aliquas tantùm, & tenuissimas eius stillas. Tertia quod sit obscurissima, & in Ænigmate, quia creaturæ infinitè distant à perfectione Dei, vnde repræsentant Deum quoad an sit, sed valdè obscurè ac imperfectè quoad quid sit. Quarta denique quod sit appropriata non propria quia est per conceptus obiectiuos communes Deo, & creaturis, quos deinde Deo appropriamus.

Duo modi huius cognitionis.

Tertiò modi huius cognitionis, duo potissimùm à Patribus numerantur Symbolicus, & demonstratiuus. Primus obscurus est per imagines & similitudines. Secundus apertus vt cum Deum dicimus esse bonum, sapientem, &c. Est autem quadruplex demonstratio, per affirmationem, quæ Deo tribuit

omnia: negationem, quæ omnia de Deo negat : superlationem quæ Deum euehit supra omnia : Ignorationem, quæ Deum videt in caligine, & non nisi nesciendo nouit. Vide omninò Petauium l. 1.

## DISPVTATIO II.

### *De cognitione intuitiua essentiæ, ac perfectionis diuinæ.* q. 12.

Videre Deum, est participare Dei vitam.

ACognitione obscura, & Ænigmatica quam habent viatores de Deo, intra nebulam, & caliginem, transeo ad visionem illam clarissimam, & facie, ad faciem, quæ beatorum hæreditas est. *Gloria Dei viuens homo* (inquit Irenæus l. 4. c. 3.) *vita autem hominis visio Dei.* Subsistentia enim vitæ participatione Dei euenit, Dei autem participatio, est videre Deum; quæcunque verò hactenus dixi, ostendere aliquatenus possunt quanta & quàm stupenda sit magnitudo Dei, nunc quæ dicere aggredimur manifestè demonstrant quàm sit mirabilis eius pulchritudo, quæ defixos beatos tenet aspectu & amore sui, de hac ergo visione vt dicam distinctè quatuor video esse capita ad quæ omnia reuocentur. Primum sit possibilitas eius, & existentia. Secundum principia effectiua. Tertium causa formalis extrinseca, obiectum scilicet tum primarium tum secundarium. Quartum causa formalis intrinseca quidditas nimirum, & proprietates.

Partitio disputationis.

## QVÆSTIO I.

### *De possibilitate ac existentia visionis Dei.* Art. 1. 3. 4.

POssibilis erit cognitio hæc immediata, clara, propria, si possit intellectus creatus cognoscere Deum in se ipso, facie ad faciem, & sicuti est, vbi duplex est controuersia. Prima vtrum naturaliter id intellectui alicui sit possibile. Secunda vtrum id sit possibile supernaturaliter.

### Sectio I.

### *De possibilitate visionis Dei per vim naturalem.* Artic. 4.

POsse Deum videre naturaliter, est posse producere ac recipere visionem illam tanquam sibi debitam, & proportionatam sine concursu, aut auxilio indebito. Difficultas igitur est vtrum intellectus aliquis creatus aut etiam creabilis sufficientes habere possit vires, ad videndum eo modo Deum sine vlla eleuatione, in qua sanè celeberrima, & difficillima controuersia, video longè facilius esse aliena reiicere quàm statuere certò quid dici debeat; quod tamen vt in re obscurissima præstem clarissimè proponendus in primis est.

#### §. I.

#### *Status difficultatis, & multiplex ratio dubitandi.*

Quid sit cognitio intuitiua.

CErtum itaque primò est visionem intuitiuam essentialiter differre à cognitione quæ dicitur abstractiua, est autem difficile statuere in quo positum sit essentiale illud discrimen; primò enim non in eo differunt, quod cognitio abstractiua, non omnes attingat formalitates quæ sunt in obiecto, sed præscindat & abstrahat vnam ab alia. Intuitiua verò nullâ vtatur abstractione, sed hoc esse falsum ostendetur quæst. 3. Deinde non videntur etiam rectè assignare discrimen istud, alij, quod cognitio intuitiua feratur in rem ipsam, vt actu hic & nunc præsentem & existentem. Hoc enim est difficile, quia possibilia cognoscuntur à Deo intuitiuè, & si destrueretur existentia obiecti præsentis, relictâ in oculo eius specie, ac visione, non est dubium quin visio mansura esset intuitiua, cum eadem esset, ac prius, alioqui discrimen harum cognitionum esset tantùm denominatio extrinseca. Tertiò neque rem omninò explicare videtur sententia communis, visionem intuitiuam esse illam quâ obiectum cognoscitur per speciem propriam immediatè illud repræsentantem; abstractiuam, quâ cognoscitur per speciem quæ immediatè repræsentat alterum. Hoc (inquam) videtur difficile, quia potest Deus sine specie propria producere visionem intuitiuam, & sine specie aliena producere abstractiuam. Neque satis est dicere quod Deus suppleat tunc concursum speciei propriæ; nam quæritur in quo differat concursus iste speciei propriæ, à concursu speciei alienæ. Hoc enim est discrimen visionis, & cognitionis abstractiuæ quod inuestigamus. Deinde beati vt dicetur postea creaturas intuitiuè in Deo vident, sine specie propria, & Deus se ipsum intuitiuè videt in creaturis : ideóque satis etiam non est dicere quod cognitio intuitiua obiectum cognoscat in se, abstractiua verò in alio.

Verum discrimen cognitionis intuitiuæ ab abstratiua.

Certum igitur secundò est verum discrimen vtriúsque huius cognitionis esse, quod intuitiua, ita cognoscat obiectum vt est in se vt non cognoscat illud instar alterius, siue provt est alteri simile : abstractiua verò, ita cognoscat illud in alio, vt cognoscat instar alterius, id est provt simile alteri, & veluti proprietatibus eius indutum; hoc enim conuenit, vt patet, cognitioni cuilibet abstractiuæ, nam per eam apprehenditur Deus ad modum *senis*, & Angelus ad modum *iuuenis alati*. Vnde cognitionem hanc vocat Apostolus per speculum, & Ænigma, quia fit per medium imperfectissimum ad cuius similitudinem concipitur Deus; omnibus autem cognitionibus intuitiuis commune est, vt obiectum non apprehendant instar alterius, siue ad modum alterius, vt patet in omni cognitione quâ percipimus obiecta simul cum sensu; nam ea cognoscimus vt sunt in se ipsis, & vt ita dicam ad modum sui, non ad modum alterius: sic visio Dei, attingit Deum vt est in se non autem ad modum, & instar rerum creatarum, hoc enim vocat Apostolus facie ad faciem, id est sine medio vllo interposito, cuius instar cognoscatur Deus, sed sicut cogniti à Deo sumus, & sicut ego cognosco hominem, inter cuius faciem, & meam nihil omninò interpositum est, & hoc sine dubio significat vulgaris sententia, quæ cognitionem intuitiuam vocat eam quæ obiectum attingit per species proprias, id est instar sui non instar alterius : abstractiuam quæ fit per species alienas, id est ad modum alterius.

Quid sit fieri naturaliter aut supernaturaliter.

Superesset hîc addere quid sit posse facere aliquid naturaliter, quid posse facere obedientialiter siue supernaturaliter, breuiter dico fieri naturaliter posse illud quod ita est proportionatum vt fieri possit sine concursu indebito, & auxilio improportionato : illud autem fieri non potest nisi obedientialiter, quod est ita improportionatum vt fieri non possit sine concursu & auxilio indebito, vt patet ex his quæ de potentia obedientiali dicta sunt suo loco. Sensus ergo quæstionis est, vtrum cognitio illa Dei vt est in se, & ad modum sui, non autem instar alterius ita sit sublimis, & eleuata vt nullus fieri possit à Deo intellectus, qui elicere vitaliter illam possit nisi eleuatus per concursum indebitum.

Ratio

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi primò negatiua est, quia nullo argumento vel extrinseco, vel intrinseco probatur implicantia creaturæ quæ Deum videat sine concursu, & auxilio indebito: nihil affertur ex authoritate quod non explicetur facillimè: nihil ex ratione quod non soluatur euidenter, vel etiam quo non probetur Deum etiam obedientialiter videri non posse.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò argumentatur Durandus in 4. dist. 49. q.2. omnis potentia cognoscitiua potest naturaliter attingere obiectum quodlibet contentum sub ratione formali obiecti sui connaturalis; sed Deus provt clarè visibilis continetur sub ratione formali adæquata intellectus: ergo potest naturaliter illum videre, minor est certa, quia si Deus non contineretur sub ratione formali obiecti intellectus, ne supernaturaliter quidem attingi posset ab intellectu, imò obiectum adæquatum eius est ens vt sic: ergo nullum excludit ens, maior ergo probatur, intellectus potest attingere naturaliter totum illud cum quo habet proportionem connaturalem, sed habet proportionem cum omni eo quod continetur sub ratione formali obiecti sui, nam obiectum illud formale non est aliud quam proportio talis obiecti cum potentia, ergo. &c. Confirmatur quia potest Angelus cognoscere naturaliter totum illud cuius superat naturaliter perfectionem, sed superat naturaliter totam perfectionem visionis beatæ, ergo naturaliter potest illam videre: ergo illa non est supernaturalis.

Tertia dubitandi ratio ex Molina.

Tertiò argumentatur Molina difficillimè: potest intellectus aliquis creari à Deo qui contineat in se totam perfectionem cõiuncti ex intellectu S. Petri & lumine gloriæ, ille intellectus videret Deum connaturaliter æquè ac nunc connaturaliter Deum videt intellectus D. Petri iunctus cum lumine gloriæ; nam certum est quod huic coniuncto connaturaliter debita est visio Dei: ergo potest creari à Deo intellectus qui sine auxilio indebito Deum videat. Probatur maior quocunque intellectu habente vim finitam ad intelligendum, potest creari à Deo intellectus perfectiorem & perfectiorem in infinitum vim habens ad intelligendum; sed coniunctum ex intellectu & lumine gloriæ finitam vim habet ad intelligendum, ergo Deus facere potest intellectum qui saltem æqualem habeat vim ad intelligendum ac coniunctum illud ex intellectu & lumine. Cur enim sicut Deus facit in Angelis species quæ continent perfectionem plurium aliarum specierum, non poterit facere intellectum qui contineat perfectionem intellectus, & luminis gloriæ.

Quarta ratio dubitandi de substantia supernaturali.

Quartò si potest dari substantia supernaturalis, dari etiam poterit intellectus qui videat Deum connaturaliter; non ostenditur implicare substantiam supernaturalem, ergo neque implicat intellectus Deum videns connaturaliter, maior euidens est, quia substantia illa vocaretur tantùm supernaturalis cui debita essent accidentia ista supernaturalia, lumen gloriæ, visio Dei, &c. Probatur minor, nulla esse potest maior ratio cur creari possit accidens supernaturale, quàm substantia; ordo enim substantiarum non est inferior ordine accidentium, neque Deus est minus potens in creandis substantijs quàm in accidentibus, sed potest creare accidentia supernaturalia, ergo & substantias. Deinde Deus est sine dubio substantia supernaturalis, Christus est compositum substantiale supernaturale. Neque dubitari potest quin Vnio hypostatica, sit substantialis & supernaturalis, ergo substantia supernaturalis non implicat, cui debitum sit lumen gloriæ, quod etiam sine dubio fuit debitum Christo Domino. Denique si est possibilis virtus supernaturalis, cur erunt impossibiles intellectus & voluntas eiusdem ordinis.

## §. II.

### *Difficultatis resolutio, & efficax eius probatio.*

Nullæ creaturæ visio Dei est naturalis.

DIco primò nulla creatura existens, aut de potentia ordinaria creabilis, Deum videre potest per vires naturæ. Ita Catholici omnes contra Eunomium & Aëtium, & qui eos sequuti sunt, hæreticos Anomæos, stultissimè asserentes, Deum non minus notum nobis esse quàm sibi, idem necessariò supponebat Pelagius, negans necessariam esse gratiam ad beatitudinis assequutionem & expressè tenebant Beguardi, & Beguinæ vt refertur in Concilio Viennensi sub Clemente V. neque Durandus excusari ab eo errore potest, quantumuis benignè illum exponat Molina.

Prima probatio ex scripturis.

Primò enim apertæ in eam rem sunt scripturæ. 1. ad Timotheum 6. *Beatus, & solus potens*, &c. *qui lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum vidit sed nec videre potest*, & c. 1. dicitur solus esse immortalis ac inuisibilis. Deinde solus Deus dicitur cognitionis illius esse causa Rom. 6. *Stipendium peccati mors gratia autem Dei vita æterna.* Psalm. 83. *gratiam, & gloriam dabit Dominus*, 1. ad Corynthios 2. *quæ Dei sunt nemo nouit nisi spiritus Dei*, Matth. 11. *nemo nouit filium nisi pater, neque patrem quis nouit nisi filius*, &c.

Secunda probatio ex Conciliis.

Secundò idem expressè definitum habetur à Clemente V. in Concilio Viennensi aduersus Beguardos vt refertur Clementina ad nostrum, de hæreticis, & in omnibus Concilijs, vbi damnatus est Pelagius negans necessitatem gratiæ supernaturalis ad gloriam promerendam. Et nouissimè à Pio V. & Gregorio XIII. inter errores Michaëlis Baij, etiam ille damnatus est, art. 11. & 18.

Tertia probatio ex patribus.

Tertiò idem vnanimiter tradunt patres. Irenæus l. 4. c. 37. *Homo ipsum non videt, ille autem volens videtur ab hominibus quibus vult, incapabilis & incomprehensibilis, visibilem se comprehensibilem, & capacem hominibus præstat*, S. Maximus Centuria 1. *non potest anima ad cognitionem Dei attolli, nisi condescensu quodam vsus, ipsam animam tangat, & ad se euehat*, Athanasius orat. contra Idola, Deum à nemine cognosci posse nisi per effectus fusè probat & eleganter. Nazianzenus orat. 2. de Theologia. *Idcirco media* (inquit) *inter nos ac Deum corporea hæc caligo interiecta est, non secus ac nubes illa inter Ægyptios & hebræos: posuit enim tenebras latibulum suum hoc est crassitiem nostram*, idem asserunt Basilius l. 1. contra Eunomium. Cyrillus l. 11. Thesauri, & Chrysostomus homilijs quinque de incomprehensibili Dei natura, adeò vt visus sit contrario errori fauere vt dicetur postea. Inter Latinos Patres eximiè probat hoc Augustinus epist. 112. c. 14. & l. 12. ciuitatis c. 9. adeò vt hoc omnino sit de fide.

Quartò ratio naturalis quæ illud probet difficillimè inuenitur vt constabit ex sequenti assertione.

Dico secundò nullus intellectus creabilis est à Deo qui Deum intuitiuè cognoscere possit per vires naturæ, ita etiam Theologi ferè omnes cum S. Thoma hic & Scoto in 4. dist. 49. quæst. 11. nonnulli autem licèt idem sentiant, aiunt tamen, id vix demonstrari. Maior in 4. dist. 49. q. 4. Molina q. 12. art. 5. disp. 2. Herice disp. 48. 64. Albertinus principio 1. Philosophicc, q. 3. Theologica, Valentia p. 3. Becanus t. 1. c. 9. q. 5. Ripalda l. 1. d. 23. sect. 1.

Nullæ creaturæ possibili visio Dei est naturalis.

Primò enim ita omnino colligitur ex scripturis vbi absolutè solus Deus esse dicitur *inuisibilis*, & eius perfectiones appellantur *inuisibilia Dei*, hoc autem esset falsum, si alicui creaturæ possibili, esset naturaliter Visibilis, dicitur etiam *habitare lucem inaccessibilem*, ad quod exigitur vt illa nemini sit accessibilis sicut

sicut antequam esset homo impropriè dictus fuisset sol esse inuisibilis. Deinde dicitur solus filius nouisse patrem, *neque patrem quisquam nouit nisi filius.* Hoc (inquam) verum esse non posset, si esset possibilis aliqua creatura quæ Deum videret naturaliter. Præterea vita æterna non esset absolutè gratia supernaturalis, & omnia auxilia quibus illam meremur non dicerentur esse supernaturalia, & exigere auxilium supernaturale, si autem compararentur cum solis creaturis existentibus, verum hoc non esset; sicut perfectio supremi Angeli si non existeret non posset dici supernaturalis, vnde argumentari licet efficaciter. Certum est visionem beatam esse supernaturalem, sed quod non superat exigentiam creaturæ cuiuscunque possibilis, sed tantùm existentis non est supernaturale, alioqui proprietates supremi Angeli si non existeret, vt dixi, essent supernaturales respectu hominum, & aliorum Angelorum, ergo, &c.

Probatur ex scripturis.

Secundò illud est etiam de mente patrum qui dicunt absolutè Dei visionem superare vires omnis creaturæ, v. g. Dionysius, *Vincit omnem rationem*, (inquit) *& mentem.* S. Maximus, *omnium mente præditorum fugit intellectum.* Cyrillus, *nullus Naturæ deitatis capax est intellectus.* Deinde dicunt sæpissimè nullam creaturam quia ex nihilo facta est, esse posse naturaliter impeccabilem, si autem naturaliter posset videre Deum, naturaliter esse posset incapax peccati ex se ipsa; quia cum visione Dei stare non potest peccatum. Hæc autem doctrina est Augustini, Fulgentij, Anselmi, & aliorum. Vnde argumentari etiam licet, nam nulla ratio probare potest nullam esse creaturam actu existentem quæ videre possit Deum, quâ non probetur id esse impossibile omni creaturæ, etiam possibili, vt patebit considerant; solus enim excessus infinitus perfectionis probare hoc potest de creatura existente, sed quælibet creatura possibilis infinitè à Deo distat, ergo neque illa Deum potest videre naturaliter. Neque valet quod objcit Herice, intellectum etiam instructum lumine gloriæ infinitè à Deo distare, & tamen videri Deum ab eo connaturaliter; Negatur enim paritas, quia intellectus cum lumine gloriæ obedientialiter tantùm & supernaturaliter ac instrumentaliter producit visionem vt dicetur postea.

Probatur ex patribus.

Tertiò ratio S. Thomæ hic art. 5. & l. 3. contra gentes c. 52. optima est, sed difficillima & à Scoto aliisque tum recentioribus, tum antiquioribus latè impugnata, sed eam defendunt Suarez, Fasolus, Albertinus, Arrubal, Recupitus. Fundatur autem in eo principio quod modus cognoscendi, sequatur modum essendi, vnde fit vt Deus qui est actus purus nulli creaturæ objci possit nisi modo potentiali non autem eo modo quo est in se siue vt est actus purus, videtur autem sic clarè proponi posse.

Probatio S. Thomæ.

Deus non potest videri naturaliter ab vllo intellectu creabili provt est in se, si non possit objci intellectui potentiali provt est actus purus, sed tantùm instar entis potentialis; sed intellectui potentiali non potest objci provt est actus purus: ergo non potest videri naturaliter ab vllo intellectu creabili eo modo quo est in se, sed semper objcitur instar entis potentialis. Probatur minor, nam in maiori non est difficultas. Obiectum cognitum semper objcitur intellectui cognoscenti, secundum modum immaterialitatis ipsius cognoscentis, sed modus immaterialitatis intellectus potentialis est potentialis, igitur obiectum cognitum semper repræsentatur per modum potentialis, minor euidens est; nam modus immaterialitatis seu abstractionis à materia duplex est, alter est iunctus simplicitati qui solius Dei proprius est: alter compositioni, qui conuenit omni enti potentiali, etiam si vnum ens potentiale sit immaterialius quàm aliud non genericè sed specificè, nam supremus Angelus est immaterialior specificè Angelis inferioribus, sed non genericè, quia semper est potentialis.

Tota difficultas est in maiori quam sic probo primò à priori, ex notissimo illo Axiomate quod modus operandi, sic sequitur semper modum essendi, vt non possit esse illo perfectior; nam operatio est ab ipso esse, ergo necessariò illud sequitur, neque potest illud superare si est naturalis, actus ergo naturalis, proportionari debet potentiæ, atque adeò essentiæ. Et hæc commensuratio actus ad potentiam non debet esse solùm entitatiua sed etiam repræsentatiua, vt rectè notat Recupitus l. 6. quæst. 3. n. 31. adeò vt substantiæ cognoscenti, proportionetur, tum secundum entitatem, tum secundum repræsentationem, repræsentando scilicet obiectum iuxta modum immaterialitatis quem habet cognoscens, quia quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Confirmatur quia tota vis intelligendi fundatur in abstractione à materia, vt suppono ex Philosophia, ergo potentia cognoscens superari non potest à modo immaterialitatis obiecti cogniti, alioqui naturaliter perfectiorem haberet modum cognitionis quàm immaterialitatis.

Maior à priori probata.

Deinde à posteriori probatur eadem maior. Nam tota ratio cur nulla potentia materialis potest cognoscere rem spiritualem, est, quia obiectum, & potentia debent conuenire in modo immaterialitatis; similiter nulla potest afferri alia ratio, cur anima quamdiu est in corpore non possit intelligere spiritualia, nisi ad modum corporum; Deum enim objcimus menti per modum *senis*, Angelum per modum *iuuenis alati*, nam ideò tantum hoc euenit, quia obiectum non repræsentatur potentiæ nisi secundum modum immaterialitatis in quo est potentia, quod si verum est, manifestè sequitur quod intellectui potentiali actus purus repræsentari non potest naturaliter nisi ad modum entis potentialis, sicut experimur quod intellectui affixo materiæ non repræsentatur Angelus nisi ad modum entis materialis, & experimur etiam quod oculus qui flauo colore tinctus est, omnia flaua videt, & interposito vitro viridi omnia videt viridia.

Altera probatio maioris à posteriori.

Hæc est vera & solidissima ratio S. Thomæ ducta ex puritate actus, cui similis etiam illa est quæ duci potest ex infinitate; nulla enim potentia finita magis potest naturaliter attingere obiectum infinitum provt infinitum, quàm effectum infinitum; sed non potest attingere naturaliter effectum infinitum: ergo neque obiectum infinitum vt infinitum. Probatur maior, nam potentia intelligens non minus est finita in ratione intelligentis, quàm in ratione efficientis, sed propter limitationem in ratione efficientis nihil potest producere nisi finitum, ergo propter limitationem in ratione intelligentis nihil infinitum attingere potest vt infinitum, sicut certum est esse impossibilem potentiam visiuam finitam quæ naturaliter attingat coloratum infinitè extensum, & intellectum finitum qui cognoscat naturaliter infinita possibilia.

Dices primò ex Scoto & alijs qui rationem sancti Thomæ allatam pluribus, & difficilibus impugnant argumentis. Si enim valeret illa, sequeretur quod Angelus inferior cognoscere non posset intuitiuè Angelum superiorem, quia exceditur ab eo in modo essendi. Sequeretur etiam quod ne abstractiuè quidem ab intellectu creato potest Deus cognosci nam de omni cognitione militat æqualiter ratio, quod obiectum non potest excedere potentiam in modo essendi. Denique visio beata est potentialis, & finita,

Ratio S. Thom à Scoto impugnata.

&

& tamen attingit actum purum, & infinitum vt in se est, ergo intellectus potentialis, & finitus potest similiter attingere actum purum, & infinitum; cur enim visio immediatè hoc potest, intellectus immediatè non potest. Similiter intellectus instructus lumine gloriæ cognoscit intuitiuè Deum connaturaliter, & tamen est potentialis, ergo intellectus potentialis & finitus potest attingere connaturaliter actum purum.

Respond. Angelum superiorem attingi posse intuitiuè ab Angelo inferiori, quia licèt excedat eum in nobilitate quasi specificè, est tamen intra eundem gradum genericum immaterialitatis seu abstractionis à materia, vt ostendi. Deus autem est in gradu immaterialitatis superiori cum excludat potentialitatem & finitatem; abstrahit enim non solùm à materia sensibili, & intelligibili, sed etiam ab omni potentialitate. Denique nego sequi quod abstractiuè non possit cognosci actus purus ab intellectu potentiali, quia cognitio hæc abstractiua objcit sibi Deum modo potentiali, cum non attingat Deum eo modo quo est in se, sed secundum modum suum. Fateor visionem potentialem & finitam versari posse circa obiectum purum & infinitum, nego id posse intellectum potentialem & finitum: ratio est quia non necessariò datur proportio inter actionem, & effectum, sicut datur inter agens principale, & terminum, vt patet, nam actio cum sit via, & tendentia ignobilior esse potest effectu, agens principale non potest. Dixi principale vt præcluderem vltimam instantiam de intellectu habente lumen gloriæ qui licèt potentialis ac finitus, attingit tamen actum purum, sed attingit vt instrumentum Dei vt postea dicam. Tantùm addo simili argumento probari posse, quod creatura potest creare principaliter, quia creatio attingit effectum ex nihilo.

Secunda impugnatio rationis sancti Thomæ.

Dices secundò tunc obiectum est in cognoscente secundum modum naturæ cognoscentis, quando actio est proportionata cognoscenti; sed visio Dei erit semper potentialis, & finita, etiamsi cognoscatur Deus intuitiuè, ergo licèt cognoscatur Deus intuitiuè, obiectum erit in cognoscente secundum modum cognoscentis. Deinde si obiectum & potentia conuenire debent in modo essendi, Deus non potest cognoscere creaturam: substantia non poterit cognoscere accidens: potentia composita non poterit cognoscere nudam essentiam, præscindendo ab omni compositione cum accidentibus: intellectus singularis non poterit cognoscere vniuersale videtur enim eadem ratio. Denique certum est quod cognoscimus naturaliter Deum non esse potentialem & finitum: ergo potest cognosci à nobis Deus sub ratione actus puri, & infiniti.

Resp. actionem esse debere proportionatã cognoscenti, non solùm entitatiuè, adeò vt sit potentialis sicut cognoscens est potentiale, sed etiam repræsentatiuè adeò vt repræsentet tantùm tanquam potentiale vt satis probatum est, alioqui obiectum non repræsentabitur cognoscenti per modum abstractionis à materia propriæ cognoscentis. Cum dixi debere obiectum, & potentiam conuenire in modo immaterialitatis, significaui tantùm quod non debet obiectum excedere; si enim excedatur cognosci potest, sicut causa producere potest effectum imperfectiorem, non autem perfectiorem. Vnde mirum non est quod Deus cognoscat creaturam, substantia cognoscat accidens, potentia composita cognoscere potest nudam essentiam præscisiuè simplicem; quia non propterea huiusmodi essentia excedit modum essendi potentiæ compositæ, neque obiectum vniuersale, superat modum immaterialitatis intellectus singularis. Fateor cognosci à nobis naturaliter quod Deus non sit potentialis & finitus, atque adeò cognosci negatiuè quod sit actus purus, & infinitus quod non excedit modum essendi intellectus potentialis, excederet autem si cognosceretur positiuè vt actus purus, & infinitus.

## §. III.

### *Duplex alia probatio positæ veritatis.*

Quarta probatio.

QVartò argumentari efficaciter licet cum Vasque, Salas, Conink, implicat creatura quæ per vires sibi proprias sit impeccabilis, sit Dei amica & filia naturalis, sit beata ex se ipsa connaturaliter, creatura cui connaturalis esset visio Dei, haberet hæc omnia naturaliter; nam cum visione Dei repugnat peccatum, gratia est connaturalis videnti Deum, & visio est ipsa beatitudo: ergo implicat creatura quæ Deum videat naturaliter. Minor est euidens, quia cum visione Dei repugnat peccatum, cum ergo hæc creatura contineret eminenter visionem Dei, & totam eius perfectionem contineret etiam repugnantiam cum peccato, deinde per sua naturalia posset habere visionem Dei, ergo etiam per sua naturalia posset habere repugnantiam cum peccato, & filiationem Dei.

Creatura naturaliter esse non potest impeccabilis.

Tota ergo difficultas est in maiori quæ probatur primò vt dixi ex doctrina patrum vulgò asserentium, impeccabilitatem nulli creaturæ esse posse naturalem, quia est facta ex nihilo, atque adeò ad nihilum tendit, & defluit, vt ait Gregorius l. 5. Moralium c. 25. vel etiam quia solum est summum bonum quod vitiari non potest, alia omnia vitiari posse, quia per se ipsa nihil sunt, vt ait Augustinus l. de vera religione c. 9. Deinde argumentor omnis creatura ex sua natura est peccabilis si ex sua natura potest deflectere à regula, sed nulla est creatura quæ non possit deflectere à regula, ergo, &c. Probatur minor omnis creatura quæ deflectere non potest à regula, est essentialiter sua regula, si enim non est sua regula, deflectere ab ea potest, sed quælibet creatura distinguitur à sua regula, ergo potest ab ea deflectere.

Nulli creaturæ naturalis est filiatio diuina.

Deinde, alterum membrum erat quod creatura naturaliter esse non potest filia Dei, hæres per naturam, & consors naturæ diuinæ. Probatur, quia illa natura cui seruitus est naturalis, non potest esse filia, & amica & hæres sui Domini, sed quælibet creatura naturaliter est serua ergo, &c. Deinde illa creatura non esset filia solùm adoptiua, sed verè naturalis, quia filiatio esset ei naturalis, repugnat autem adoptioni vt sit naturalis.

Beatitudo est super naturalis.

Denique, vltimum membrum erat de beatitudine quam ex se habere nulla creatura potest, vt disertè asserit Augustinus l. 3. contra Maximinum c. 12. & sententia 143. apud Prosperum. Probatur: quia beatitudo est possessio Dei, sed nulli seruo naturalis esse potest possessio sui Domini, ergo, &c. Deinde illa creatura quæ videret Deum connaturaliter, videret decreta libera, ergo naturaliter cognosceret futura, atque ita cognitio futurorum non esset certa nota diuinitatis, imò sicut nulla creatura naturaliter participare potest æternitatem, immensitatem, omnipotentiam Dei, sic neque potest participare beatitudinem.

Dices primò cum Herice creaturam illam radicaliter tantùm fore impeccabilem non autem formaliter, quia posset illi Deus negare concursum ad visionem debitam. Sed contra: nam illa creatura contineret perfectionem visionis quam naturaliter produceret, ergo haberet naturalem, repugnantiam cum peccato. Deinde si debita illi esset visio;

visio, non deberet illam Deus negare, vt peccare posset. Denique semper verum esset, quod per sua naturalia esse posset impeccabilis.

Dices secundò, Christo Domino connaturalis est sep oteſt seruitus, cum debito filiationis & beatitudinis, ergo cum titulo seruitutis non pugnant filiatio & beatitudo debita naturaliter.

Respondeo manifestam esse disparitatem etiam si concedatur Christum esse seruum Dei; nam seruitus, & filiatio naturalis sunt incompossibiles in natura quæ vnita non est personæ Domini, sed non sunt incompossibiles vbi est vnio cum persona Domini, qualis est in Christo Domino.

Dices tertiò, homo habens gratiam est verè seruus, & tamen connaturaliter est amicus, filius, hæres, & beatus: ergo ista creatura quæ haberet totam perfectionem gratiæ posset esse serua, & tamen esse filia, &c. Ostende autem implicare creaturam quæ habeat totam perfectionem gratiæ.

Respondeo implicare huiusmodi creaturam, quia esset naturaliter impeccabilis, & filia non solùm adoptiua, sed naturalis, homo habens gratiam vt sic est impeccabilis accidentaliter, & filius adoptiuus, quod non repugnat seruituti naturali, sicut repugnat impeccabilitas & filiatio naturalis.

Impossibilitas substantiæ supernaturalis.

Quintò denique cum Suare, Vasque, Recupito efficaciter argumentor ex impossibilitate substantiæ supernaturalis, quam supra indicaui. Si visio Dei posset esse connaturalis alicui subiecto creabili, dari posset diuinitùs aliqua substantia supernaturalis, illa est prorsus impossibilis, ergo nulli creaturæ possibili potest visio esse connaturalis: maiorem concedunt aduersarij, & contendunt illam creaturam non posse habere connaturalitatem ad hæc accidentia supernaturalia nisi quia est supernaturalis.

Probatur ex variis incommodis.

Minorem ergo cum communi, & verissima sententia sic probo, si daretur substantia supernaturalis, ideò illa, esset talis, quia conuenirent ei accidentia supernaturalia, & accidentia dicerentur supernaturalia, quia conuenirent substantiæ supernaturali hoc dici primò non potest sine vero circulo, & vitiosa petione principij, ergo nulla potest esse substantia supernaturalis. Deinde lumen gloriæ vel est supernaturale quod excedat omnem intellectum possibilem: vel quod excedat aliquem intellectum determinatum verbi gratia humanum & Angelicum. Si primum, ergo illud nulli substantiæ possibili esse potest connaturale: si secundum ergo perfectio supremi Angeli est supernaturalis, quia excedit perfectionem Angelorum inferiorum, imò perfectio quælibet Angelica erit supernaturalis quia excedit perfectionem humanam. Nam ad supernaturalitatem, sufficit per te vt excedat aliquam perfectionem creatam determinatam: si enim excedere debet omnem perfectionem creabilem, ergo visio beata nulli naturæ creabili erit naturalis vnde.

Probatur à priori.

Ratio ducitur à priori, ens supernaturale dicitur illud quod excedit exigentiam omnis naturæ creabilis quæcunque illa sit, visio beata est supernaturalis vt fatentur aduersarij, ergo excedit exigentiam cuiuscunque naturæ creabilis. Maior probatur quia si excederet tantùm perfectionem naturæ creatæ non autem creabilis, omnes creaturæ possibiles quæ sunt perfectiores ijs, quæ creatæ sunt, essent supernaturales vt nuper dixi, quia excedunt perfectionem naturæ creatæ.

Deinde argumentor efficaciter & ostendo supernaturalitatem implicare contradictionem, cum substantia creata, implicat id quod est natura, esse supra naturam, omnis substantia est natura, & ens supernaturale est supra naturam, ergo implicat substantia supernaturalis. Maior est in terminis nota probatur minor, illud est natura quod est principium motus, & quietis eius in quo est; nulla est substantia quæ non sit huiusmodi principium, ergo nulla est quæ non sit natura, in ea propria significatione, quâ ens supernaturale dicitur esse supra naturam; nam esse supra naturam, est, esse supra substantiam quæ sit principium motus, & quietis in se ipsa. Dicatur? enim quid significare aliud possit natura quando dicitur supernaturale illud esse quod est supra naturam, nihil significare aliud potest quàm id quod est supra substantiam, quæ est creata & principium motus in se ipsa.

Prima obiectio.

Dices primò, accidens supernaturale dici quod est supra omnem exigentiam substantiæ naturalis, non autem quod est supra exigentiam substantiæ supernaturalis. Sed contra, nam erit (vt dixi) manifestus circulus, cum accidens dicatur supernaturale propter substantiam supernaturalem, & substantia sit supernaturalis propter accidentia supernaturalia. Deinde ostendi, ens supernaturale necessariò esse supra exigentiam omnis naturæ creabilis; si enim est supra exigentiam tantùm alicuius naturæ, iam omne accidens altero perfectius erit supernaturale: cum autem dicis illud esse supra exigentiam naturæ naturalis, non supra exigentiam naturæ supernaturalis videris omnino loqui contradictoria. Nam visio beata, est supernaturalis, quia est connaturalis substantiæ siue naturæ supernaturali, non autem substantiæ siue naturæ naturali. Quod videtur nugatorium, & ponit supernaturalitatem in eo quod superet perfectionem alterius, nam visio est supernaturalis quia debetur substantiæ excedenti perfectionem earum quæ creatæ sunt. Vnde argumentor, sicut visio Dei connaturalis illi substantiæ, est supra exigentiam naturæ supremi Angeli sic perfectio supremi Angeli est supra exigentiam Angeli inferioris, ergo tam est supernaturalis perfectio supremi Angeli quàm visio.

Secunda obiectio.

Dices secundò, conceptus supernaturalitatis si repugnat cum substantia creata, vel repugnat cum ea vt substantia est, & sic Deus non est substantia supernaturalis: vel repugnat cum ea vt creata est, & sic nulla res creata esse potest supernaturalis.

Respondeo primò quidem Deum propriè loquendo secundum se non esse substantiam supernaturalem, est enim verè natura, quamuis in ratione obiecti verè sit supernaturalis, quia non potest attingi vt est in se per actum naturalem, deinde quia infinitè distat ab omni ente creabili etiam supernaturali. Deinde dicerem quod supernaturalitas non pugnat cum ratione præcisa substantiæ, neque cum ratione creati, sed cum vtráque ratione iuncta simul.

Dices tertiò, vnio hypostatica est substantialis, & supernaturalis. Christus est compositum substantiale supernaturale deinde supernaturalitas vel est perfectio, & sic magis conuenire debet substantiæ, quàm accidenti quod est minus perfectum, vel est imperfectio, & sic accidens supernaturale minus erit perfectum quàm accidens naturale. Denique omne accidens dicit naturalem ordinem ad aliquod subiectum, visio Dei est accidens, ergo dicit ordinem ad aliquod subiectum, non ad substantiam naturalem, ergo ad supernaturalem.

Respondeo supernaturalitatem repugnare cum ratione substantiæ præsertim creatæ quæ natura est, non repugnare cum natura modi substantialis quia ille non est natura, ideò mirum non est quod vnio substantialis hypostatica sit supernaturalis. Christus est verè compositum supernaturale cui debi-

ta

ta sunt accidentia supernaturalia quia includit personam increatam. Dixi esse impossibilem substantiam purè creatam, quæ sit supernaturalis, non dixi substantiam vnitam personæ diuinæ substantialiter esse non posse supernaturalē, supernaturalitas est vera perfectio, cuius tamen nego capacem esse substantiam quia est natura creata & non potest aduenire subiecto supra exigentiam cuiuscunque subiecti. Eodem autem argumento probaretur formicam esse posse supernaturalem, quia cum sit substantia, nobilior est accidente supernaturali. Denique illa maior distinguitur, omne accidens dicit ordinem ad subiectum in quo sit naturaliter nego: in quo sit naturaliter vel obedientialiter concedo, accidens supernaturale dicit ordinem essentialem ad subiectum in quo sit obedientialiter, non in quo sit naturaliter.

## §. IV.

### *Rationes dubitandi dissoluuntur.*

Solutio primæ dubitationis.

AD primam Respond. satis constare quomodo tum ex authoritate, tum ex ratione probetur efficaciter impossibilitas creaturæ, quæ naturaliter Deum videat. Neque probatur iisdem rationibus illum obedientialiter videri non posse, vt satis ostendi, quia obedientialiter producere visionem, est producere illam vt instrumentum Dei, non debet autem instrumentum conuenire in modo essendi cum obiecto, sicut conuenire debet causa principalis.

Solutio rationis Durandi.

Ad secundam Respond. negando quod omnis potentia cognoscitiua possit cognoscere naturaliter quodlibet obiectum contentum sub ratione formali obiecti sui adæquati: sic enim sequeretur nullum omnino esse obiectum supernaturale. Ad probationem distinguitur maior, intellectus potest naturaliter attingere totum illud cum quo habet proportionem naturalem concedo: cum quo habet proportionem obedientialem nego. Falsum autem est quod intellectus habeat proportionem naturalem cum omni eo quod continetur sub ratione formali obiecti sui. Nam ratio formalis obiecti adæquati est proportio talis obiecti cum potentia, sed indifferens ad naturalem, & obedientialem; si enim contrahatur per differentiam aliquam proportionatam, habet proportionem naturalem, si per differentiam improportionatam, habet proportionem obedientialem. Cum ergo ens quod est obiectum intellectus, contrahatur ad Deum vt visibilem per differentiam improportionatam, Deus vt visibilis continetur quidem sub ratione formali obiecti intellectus, sed attingi non potest naturaliter. Deus autem vt cognoscibilis per species alienas est omnino proportionatus intellectui & ab eo naturaliter attingi potest. Ad confirmationem. Resp. eodem argumento probari posse quod formica cognoscere possit visionem beatam, cuius perfectionem superat cum sit substantia. Distinguitur ergo hæc propositio, Angelus potest cognoscere illud totum cuius perfectionem superat, secundum omnem rationem tum genericam, tum specificam concedo: si superet in vna ratione, in altera superetur nego, visio beata secundum rationem accidentis imperfectior est Angelo, secundùm rationem supernaturalitatis perfectior illo est, vt ex dictis patet.

Solutio rationis Molinæ.

Ad tertiam Respond. primò negando absolutè illam maiorem potest intellectus aliquis creari à Deo qui contineat in se totam perfectionem coniuncti ex intellectu & lumine gloriæ. Ad probationem distinguitur illa maior quolibet finito fieri à Deo potest aliquid perfectius, quod sit in eodem ordine concedo, quod sit in diuerso ordine, & genere nego, verbi gratia etiamsi homo finitus sit, implicat tamen vt Deus faciat formicam perfectiorem homine, gratia est finita, neque tamen fieri à Deo potest calor perfectior gratia. Cum ergo intellectus sit diuersi ordinis, & inferioris quàm lumen gloriæ quantumuis infinitè crescat, non æquabit perfectionem luminis gloriæ, intellectus autem supernaturalis implicat, quia implicat substantia supernaturalis vt dixi, esset enim intellectus alicuius substantiæ quæ non posset esse naturalis.

Deinde minor etiam huius argumenti distingui debet, ille intellectus videret Deum connaturaliter, principaliter nego, instrumentaliter concedo; implicaret autem vt intellectus ille habens perfectionem coniuncti videret instrumentaliter, quia si visio connaturaliter ei esset debita, non posset esse instrumentum obedientiale, ad illam eliciendam, sed nec posset producere principaliter, quia sic excederet vires huius coniuncti, quod Deum videt obedientialiter.

Prima instantia.

Instabis primò cum *Herice* potest Deus facere intellectum adeò perfectum vt adæquet coniunctum ex intellectu humano, & habitu supernaturali, qui comprehendit Angelum, ergo potest facere intellectum æquè perfectum, ac coniunctum ex intellectu, & lumine gloriæ, quia sicut intellectus humanus ad videndum Deum eget auxilio supernaturali sic etiam eo indiget ad comprehendendum Angelum, antecedens patet, quia supremus Angelus naturaliter comprehendit Angelum illum quem homo comprehendere non potest sine auxilio supernaturali.

Respond. negando consequentiam, est enim disparitas inter comprehensionem Angeli & visionem Dei, nam comprehensio Angeli potest esse naturalis intellectui alicui, ideò non est mirum quod Deus possit creare intellectum cum tota perfectione coniuncti ex intellectu, & auxilio eleuante ad comprehensionem Angeli, visio autem Dei nulli potest intellectui creato esse connaturalis, ideò repugnat vt aliquis intellectus habeat perfectionem coniuncti ex intellectu & lumine gloriæ.

Secunda instantia.

Instabis secundò si alicui intellectui adderetur perfectio quam habet lumen gloriæ, non propterea intellectus desineret esse intellectus, neque desineret esse finitus, neque creatus, ergo non repugnat vt illa perfectio addatur intellectui, probo antecedens intellectus cum lumine gloriæ est intellectus, & creatus, & finitus, ergo intellectus habens perfectionem coniuncti esset intellectus finitus & creatus. Confirmatur, additâ intellectui perfectione entis finiti, & creati non desineret intellectus esse creatus, & finitus, sed additâ perfectione luminis gloriæ, adderetur perfectio entis creati, & finiti, ergo, &c.

Respondeo negando primum antecedens, si enim alicui intellectui adderetur perfectio quam habet lumen gloriæ desineret esse intellectus; illa enim perfectio repugnat intellectui solitariè sumpto, sicut licèt homo iunctus cum leone non desinat esse homo, si tamen homini adderetur natura leonis desineret esse homo vt patet. Subsistantia iuncta cum accidente substantia est, sed si substantiæ adderetur perfectio accidentis iam desineret esse substantia.

Solutio quartæ dubitatio

Ad quartam nihil habeo quod addam ijs quæ dicebam superiùs de impossibilitate substantiæ supernaturalis, vbi soluta sunt omnia quæ opponebantur.

Tantùm dubitari posset, vtrum repugnet intellectus qui cognoscat connaturaliter & intuitiuè res

Dubium ne idens de intellectu cognoscente naturaliter supernaturalia.

supernaturales v. g. visionem Dei, gratiam, &c. quia illa entia intelligi possunt ab aliquo intellectu, quæ sunt in eodem gradu abstractionis à materia, illa enim ratio erat ob quam negabatur possibilitas intellectus qui Deum naturaliter videat, sed entia supernaturalia creata sunt in eodem gradu abstractionis cum sint potentialia, ergo possunt ab aliquo intellectu naturaliter videri.

Resp. esse quoque impossibilem intellectum qui naturaliter cognoscat entia supernaturalia creata, etiamsi illa sint in eodem gradu abstractionis in quo est intellectus Angelicus v.g. ratio est quia ille intellectus specificaretur ab obiecto supernaturali, atque ita esset supernaturalis, quod ostendi esse impossibile. Deinde obiectum supernaturale semper est improportionatum cum potentia naturali, ergo naturaliter ab ea non potest attingi. Fateor ergo verum esse, quod intellectus non potest vnquam naturaliter cognoscere id quod est in gradu abstractionis superiori, sed nego illum posse cognoscere quidquid est in eodem gradu abstractionis si sit improportionatum.

## Sectio II.

### *De possibilitate visionis Dei per vim supernaturalem.* Art. 1. & 3.

SI non est creabilis à Deo vllus intellectus, qui naturaliter eum intueri possit, restat, vt si videatur, aut videri possit, id fiat per eleuationem indebitam omni prorsus intellectui creato, vbi triplex esse potest dubium. Primò vtrum verè Dei visio sit possibilis intellectui humano & Angelico, sitque actu existens. Secundò vtrum illa possibilitas demonstrari possit. Tertiò vtrum illa sit possibilis oculo corporeo, aut alicui saltem alteri potentiæ materiali.

### §. I.

### *Vtrum visio Dei sit possibilis intellectui eleuato & vtrum sit actu existens.*

Hæretici plures negarunt videri Deum à beatis.

NEgarunt beatis facialem hanc Dei visionem Armeni apud Alphonsum de Castro, & Armacanum, dicentes Deum per essentiam non cognosci ab illis, sed fulgorem dumtaxat quendam manantem à vultu Dei; quem etiam errorem video tribui Petro Abaillardo, & Socio eius Arnaldo Brixiensi licèt refragetur Vasquez recentiores sanè Græci abierunt in hanc sententiam, & dicunt non videri Deum nisi in luce quadam, & imagine ab eo effluente, quam vocant Theophaniam.

Ratio autem dubitandi multiplex omnino, & difficilis est, quam video peti partim ex parte obiecti visi, partim ex parte intellectus videntis. Primò enim argumentor ex improportione Dei clarè visi cum intellectu creato, nam illud obiectum ab intellectu etiam eleuato non potest attingi, quod non habet proportionem vllam naturalem cum eo; sed Deus clarè visus non habet vllam proportionem naturalem etiam inchoatam cum intellectu, ergo, &c. Maiorem admittunt omnes, si enim nulla requireretur proportio etiam inchoata obiecti, & potentiæ, posset quælibet potentia quodlibet attingere obiectum, & sic oculus posset audire, oculus videre. Probatur maior, vbi est distantia infinita ibi non est proportio, sed inter Deum clarè visum, & intellectum est distantia infinita, ergo non est proportio etiam inchoata. Probo maiorem, distantia infinita potest illud totum quod facit distantia finita, imò cum contineat distantias omnes finitas, poterit illud totum quod possunt omnes distantiæ finitæ

Prima ratio dubitandi ex improportione obiecti.

sed distantia finita sufficit ad tollendam proportionem, imò distantia, & improportio videntur synonyma, ergo distantia infinita tollet omnem proportionem.

Neque satis est dicere inter Deum clarè visum, & intellectum, non esse proportionem in ratione entis, sed in ratione, obiecti & potentiæ. Contra enim est quia illa ratio obiecti & potentiæ, est ratio realis, ergo est ratio entis: ergo illud distat in ratione obiecti & potentiæ quod distat in ratione entis.

Secunda ratio dubitandi ex supernaturalitate obiecti.

Secundò obiectum omnino supernaturale vt sic, non est intra latitudinem obiecti adæquati potentiæ creatæ, Deus clarè visus est obiectum supernaturale (vt dixi) ergo non est intra latitudinem obiecti adæquati potentiæ creatæ. Probatur maior illud non est obiectum potentiæ creatæ à quo potentia creata non potest specificari, sed non potest etiam inadæquatè specificari ab obiecto supernaturali, quia quod secundum se totum est purè naturale, non potest specificari ab ente supernaturali, ergo obiectum supernaturale, non est intra obiectum adæquatum potentiæ creatæ.

Neque dicas intellectum non respicere rationem illam supernaturalem vt sic, sed tantùm sub ratione quadam communi quæ nec est naturalis, nec supernaturalis, sed abstrahit ab vtróque.

Contra enim insto: ordo transcendentalis potentiæ ad obiectum antecedit omnem operationem intellectus, illa ratio communis est tantùm per intellectum, ergo illa vt sic non respicitur transcendentaliter à potentia. Deinde illud saltem inadæquatè specificat potentiam quod attingitur à potentia, ista ratio supernaturalis attingitur, ergo saltem inadæquatè specificat.

Tertia ratio dubitandi ex perfectione infinita Dei.

Tertiò quo perfectius est obiectum eo maior debet esse perfectio determinata visionis quâ illud attingitur quidditatiuè provt est in se, Deus est obiectum infinitum simpliciter, ergo visio eius debet esse infinita simpliciter. Probatur maior vt videatur obiectum finitè perfectius alio obiecto finito, necesse est vt visio illius superet determinata perfectione finita visionem obiecti minus perfecti, nam visio equi perfectior est cæteris paribus, quàm visio lapidis, ergo vt videatur obiectum infinitè perfectius, oportet vt eius visio superet visionem alterius determinata perfectione infinita. Confirmatur primò nam ideò Deus est infinitus quia superat, & continet, omnes substantias finitas, sed visio Dei superat & continet omnes visiones finitorum obiectorum, ergo est infinita. Confirmatur secundò Deus vt comprehendendus non magis est infinitus quàm vt videndus, sed vt Deus comprehendatur necessaria est infinita cognitio, ergo vt videatur, necessaria est infinita perfectio. Confirmatur tertiò quia vt videantur creaturæ omnes possibiles requiritur infinita visio, ergo illa est multò magis necessaria, vt videatur Deus qui est obiectum multò magis infinitum quàm omnes creaturæ simul sumptæ.

Quarta ratio dubitandi ex parte intellectus.

Quartò, potentia vitalis non potest eleuari extra suum obiectum, sed Deus vt clarè visibilis non minus est extra obiectum adæquatum intellectus, quàm Deus vt comprehensibilis, tota enim ratio cur dicas esse intra obiectum adæquatum est quia Deus vt visibilis est ens, Deus autem vt comprehensibilis est etiam ens.

Quinta ratio dubitandi ex paritate potentiæ corporeæ.

Quintò, magis distat actus purus ab intellectu potentiali, quàm ens spirituale à potentia corporea saltem possibili, sed neque oculus corporeus, neque vlla potentia materialis possibilis potest videre aliquod ens spirituale, ergo intellectus non potest videre Deum. Neque dicas magis distare in ratione perfectionis non in ratione obiecti. Contra enim, nam

si

si actus purus potest esse intra obiectum adæquatum intellectus potentialis, ens etiam spirituale poterit esse intra obiectum adæquatum potentiæ alicuius materialis, si non existentis saltem possibilis, vel probetur implicantia.

Conclusio certa de fide

Dicendum tamen primò est, beatos omnes tum Angelos tum homines Deum immediatè in se ipso videre posse, ac de facto videre per auxilium supernaturale. Ita inter Catholicos omnes certum habetur de fide.

Prima probatio ex Scripturis.

Primò enim sic habetur in multis scripturis vtriúsque testamenti. Isaiæ 33. *Regem in decore suo videbunt oculi eius, aspicient terram de longè.* id est vt explicat Gregorius *in ipso fulgore diuinitatis*, siue vt ait Glossa *interlinearis, in ipsa Deitate.* Psalmo 83. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion.* Quod de beata visione interpretantur Augustinus, Lyran. & alij, primæ Ioann. 3. *Cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*, id est, *immediatè in se ipso*, vt explicat Euarist. Papa, Epistola ad Episcopos Africæ, Concilium Francofordiense, Epist. ad Episcopos Hispaniæ: primæ ad Corinthios 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut & cognitus sum.* vbi Apostolus interpretibus Irenæo lib. 5. cap. 7. & Augustin. lib. 1. de Trinit. cap. 13. cognitionem per species creatas, quam nunc habemus de Deo, *Vocat specularem, & Ænigmaticam*, quia mediata est, & obscura, speculum enim significat effectus, in quibus priùs cognitis cognoscitur Deus tanquam in caligine: cognitionem verò alterius vitæ, dicit esse facie ad faciem, idest nullo interposito medio, præsentem Deum intuentem, quia clara, & immediata est, vnde addit, *nunc cognosco ex parte*, id est inadæquatè, vel vt explicant alij per partibilia *Tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum.* id est, inquit Anselmus *purè cognoscam eum, sicut ipse me nouit.* Alia etiam loca innumera possunt proferri, *Beati mundo corde*, &c. *Angeli eorum semper vident faciem patris mei.* Neque obstat quod in scripturis aliquando dicatur Deum videri facie ad faciem, quamuis videatur obscurè tantùm, vt Geneseos 32. *Vidi Dominum facie ad faciem*; nam reuera quoties hoc dicitur visio facialis significatur, sed Angeli alicuius in corpore assumpto Deum repræsentantis, & ex subiecta materia totóque contextu intelligi debet de corporea visione, loca verò quæ attuli de huiusmodi visione nequeunt intelligi cum dicitur, v. gr. quod Angeli vident faciem patris. Si quando autem dicunt Deum esse inuisibilem, Deum nemo vidit vnquam, non quia Patrem vidit quisquam, &c. de viatoribus explicari debent.

Secunda probatio ex Conciliis & Patribus.

Secundò definita eadem veritas est in Concilio Viennensi, Clementina ad nostrum de Hæreticis, Florentino in litteris vnionis, Tridentino sess. 25. de inuocatione sanctorum. Deinde ab Euaristo epist. 1. citata, ac demum à Benedicto XII. vt probat Bellarmin. vel XI. vt putat Vasq. in extrauagante quam habet Castro verbo *Beatitudo.* Denique consentiunt omnes Patres Nazianz. orat. 26. *Quanta est vilitas nostra, & abiectio, quanta rursus pollicitatio, Deum cognoscere vt cogniti sumus.* Irenæus lib. 4. cap. 34. *Homines igitur videbant Deum, & viuent per visionem immortales facti, & pertingentes vsque in Deum.* Vide Vasquem d. 37. cap. 5. vbi plurimos refert, vnus sanè Chrysostomus difficilia quædam habet loca sed benignè tamen tantus Doctor explicari debet de cognitione adæquata, & comprehensiua.

Tertiò ratio etiam afferri potest, quia solus Deus est obiectiua beatitudo Beatorum vt prima secundæ probari solet, ergo beatitudo formalis, perfecta etiam possessio esse debet quæ non potest esse nisi visio distincta & immediata. Aliæ rationes statim examinabuntur accuratiùs.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. concedendo esse debere proportionem aliquam inter obiectum cognitum & potentiam cognoscentem: sed nego illam proportionem esse posse vllam æqualitatem aut similitudinem perfectionis, in eo enim duntaxat proportio illa consistit, vt obiectum participet rationem formalem obiecti adæquati huius potentiæ, ratione cuius ab illo attingi possit. Itaque debet esse proportio in ratione obiecti vt cognoscibilis, non in ratione perfectionis, nam auris, v. gr. licèt in ratione perfectionis, proportionem habeat cum colore, in ratione tamen obiecti cognoscibilis nullam habet. Deus autem clarè visus licèt in ratione perfectionis proportionem cum creato intellectu non habeat, habet tamen proportionem obiecti cognoscibilis ad potentiam, quatenus participat rationem communem obiecti adæquati intellectus. Fateor ergo quod vbi est distantia infinita non est proportio in ratione perfectionis, quamuis esse possit altera illa proportio quam dixi, neque enim illa est proportio in ratione entis absolutè sumpti, sed in ratione entis vt cognoscibilis.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam Resp. eo argumento probari quod potentia vitalis nullum elicere posset actum supernaturalem. Potentia ergo naturalis quatenus est obedientialiter operatiua specificari potest ab obiecto supernaturali, quia vt sic est supernaturalis saltem connotatiuè, & licèt obiectum supernaturale non contineatur intra obiectum adæquatum potentiæ naturalis, vt naturalis est, continetur tamen intra obiectum eius vt est obedientialis.

Solutio tertiæ dubitationis.

Ad Tertiam Resp. proportionem aliam vocari à Doctoribus Geometricam, aliam Arithmeticam. Geometrica illa dicitur, in qua mensura & quantitas excessus, non est fixa & immobilis secundum gradus perfectionis, sed est transitus ad alteram speciem. Arithmetica dicitur illa in qua mensura excessus fixa omnino est & immobilis secundum gradus perfectionis, sicut triplum se habet ad duplum, sic quadruplum se habet ad triplum, inter obiectum, & cognitionem non est proportio illa determinata, & Arithmetica, ita vt si obiectum vnum excedat aliud obiectum, in tribus gradibus perfectionis, cognitio etiam illius excedat tribus gradibus perfectionem visionis alterius, sic enim probatur visionem hominis, v. gr. esse infinitam, quia homo est perfectior infinitis aliis entibus possibilibus, inter obiectum igitur, & cognitionem, est proportio solùm Geometrica, ratione cuius quando perfectius est obiectum, cognitio etiam sit perfectior, in diuersa specie, non autem secundum eandem mensuram, & quantitatem perfectionis. Si enim obiectum sit infinitè perfectum, cognitio eius erit in specie nobiliori, quàm sit cognitio cuiuscunque obiecti inferioris, sed non propterea tamen erit infinita, quia cognitio non crescit secundum proportionem Arithmeticam, & fixam aliquam quantitatem. Vnde ad argumentum distinguitur maior, quò perfectius est obiectum, eò perfectior est cognitio determinata perfectione graduali secundum proportionem Arithmeticam per plures gradus perfectionis, nego: secundum proportionem Geometricam, ratione cuius cognitio sit in altera specie concedo.

Ad primam confirm. absolutè negatur quod ideò Deus sit infinitus quia superat omnes substantias finitas: sic enim sequeretur hominem esse infinitum.

Ad secundam confirmat. patebit postea quid de comprehensione dicendum sit, nunc satis est dicere ideò cognitionem comprehensiuam obiecti infiniti esse infinitam, quia est cognitio adæquata obiecti

infiniti, quod non conuenit visioni eo ipso quod est intuitiua.

Ad tertiam confirmationem de creaturis possibilibus ratio etiam afferetur postea quare cognitio earum esset infinita, quia esset comprehensiua Dei, vt probabitur.

Instabis si cognitio alicuius obiecti perfectioris vt vnum, superat determinatâ perfectione cognitionem obiecti minus perfecti; cognitio obiecti vt sex superabit determinatâ perfectione maiori, cognitionem illam, ergo cognitio obiecti infiniti perfectioris, infinitè superabit illam cognitionem.

Respondetur negando consequentiam, quia cognitio obiecti perfectioris vt vnum, non superat cognitionem obiecti minus perfecti, secundum proportionem fixam & immobilem, sed secundum proportionem Geometricam.

Solutio quartæ dubitationis. Ad quartam Resp. obiectum adæquatum intellectus esse ens vt cognoscibile cognitione finitâ, non cognoscibile cognitione infinitâ. Deus vt visibilis, est cognoscibilis cognitione finitâ, ideò est intra obiectum adæquatum intellectus creati, Deus vt comprehensibilis, non est attingibilis nisi cognitione infinitâ vt probabitur, atque adeò non est intra obiectum intellectus.

Solutio quintæ dubitationis. Ad quintam constabit ex fine sectionis actum purum in ratione perfectionis magis distare ab intellectu, quàm ens spiritale distet à potentia materiali: sed in ratione obiecti minus distare. Quod esse difficillimum constabit ex ibi dicendis.

## §. II.

### *Vtrum possibilitas visionis Dei demonstrari possit.*

DVpliciter possibilitas rei alicuius potest demonstrari primò euidenter negatiuè, si soluantur euidenter argumenta omnia, quibus probari videtur eius impossibilitas. Secundò euidenter positiuè, si afferatur medium aliquod quo demonstretur illam esse possibilem.

Prima dubitatio ex ratione S. Thomæ. Ratio ergo dubitandi primò est, quia possibilitatem hanc sufficienter demonstrare videtur ratio S. Thomæ, quam etiam approbat Vasques 1. 2. disp. 20. cap. 2. & petitur ex naturali desiderio videndi Deum. Cognito enim effectu naturaliter desideramus cognoscere intuitiuè illius causam, nam cognitio solùm abstractiua non potest satiare appetitum, vt patet, imò magis illum accendit. Sed hoc naturale desiderium, esse non potest inane, ergo visio causæ primæ possibilis est. Deinde omnis creatura rationalis, desiderium habet naturale beatitudinis, quæ non est nisi visio Dei sed ex eo appetitu necessariò sequitur eius possibilitas, nunquam enim appetitus naturalis fertur ad rem impossibilem: ergo, &c.

Secunda dubitatio ex Scoti ratione. Secundò argumentari videtur efficaciter Scotus in 4. distinct. 49. quæst. 8. potentia cuius obiectum est omne cognoscibile, debet posse cognoscere intuitiuè primum cognoscibile, obiectum intellectus est omne cognoscibile ergo debet, posse cognoscere intuitiuè Deum qui est primum cognoscibile probatur maior omnis potẽtia cognoscens potest attingere illud obiectum quod si non cognoscat quietari non potest, sed potentia cuius obiectum est omne cognoscibile, non potest quiescere donec cognoscat primum cognoscibile, si enim non cognoscat illud nisi in vniuersali, non cognoscet illud ut est in se, ac proinde in ea cognitione non quiescet, sicut visus non potest quietari, nisi in pulcherrimo visibili. Ergo potentia cuius obiectum est omne cognoscibile, debet videre intuitiuè Deum alioqui non quiescet. Confirm. potentia eleuari potest ad id totum per quod non extrahitur extra suum obiectum adæquatum. Sed si videat Deum non extrahetur extra suum obiectum adæquatum, ergo, potest eleuari ad videndum Deum.

Tertia dubitatio etiã ex Scoto. Tertiò argumentatur etiam Scotus: quod est proprium perfectionis in aliquo genere, si competit inferiori in illo genere, competit etiam superiori, sed cognitio intuitiua obiecti principalis conuenit sensui, ergo multò magis conuenit intellectui.

Assertio negatiua. Dico secundò possibilitas visionis Dei demonstrari euidenter negatiuè potest: Positiuè autem demonstrari non videtur, sed probabiliter tantùm suppositâ reuelatione declarari.

Probatio primæ partis. Prima pars certa est ex dictis, nam illud euidenter negatiuè demonstratur, quod ostenditur non implicare soluendo implicantias omnes, quæ afferuntur. Quæcunque verò implicantiam visionis Dei demonstrare videbantur, euidenter soluta sunt.

Probatio secundæ partis. Secunda pars contra multos tùm veteres, tùm recentiores Theologos probatur, quia obiectum secundum substantiam suam supernaturale non potest certò, & euidenter cognosci per vires naturæ, visio Dei est secundum substantiam suam supernaturalis, ergo, &c. Probatur maior, sicut causa purè naturalis, non potest producere rem supernaturalem ex eo quod illam non contineat, & sit inferioris ordinis, sic neque potentia naturalis cognoscere illam potest, cum inferioris etiam sit ordinis. Confirm. quia non possum cognoscere naturaliter, intellectum posse scire, illud quod non potest scire naturaliter, sed intellectus naturaliter non potest videre Deum, ergo non possum scire naturaliter intellectum id posse. Deinde id magis constabit ex solutione rationum quibus probari solet illa possibilitas, apparebit enim illas probabiles quidem esse, sed non demonstratiuas.

Probatio tertiæ partis. Tertia denique pars ostenditur tribus illis rationibus quæ sanè probabiles sunt (vt dixi) deinde congruentiæ afferuntur optimæ, quia Dei bonitas propendet ad sui communicationem, in visione autem Deus se ipsum præstantissimo modo communicat, cum vniatur beato, & visio Dei possessio Dei sit, *Participatio Dei est videre Deum* (inquit Irenæus, & eleganter Cyrillus *Visio Dei* (inquit) *possessio est salutaris, & totius boni radix in nobis & principium.* Deinde illa est gloria Dei maxima, cum sit manifestatio euidens totius magnitudinis eius. Denique constat nobis Deum multa posse supra vires naturæ, neque visio Dei ostenditur implicare, ergo concludendum est illam esse possibilem.

Solutio rationis S. Thomæ. Ad primam Responderi potest, nullum esse in nobis appetitum proximum ad visionem Dei, & beatitudinem, vt prima secundæ probari solet. Cognito ergo effectu naturaliter appetimus videre illius causam, si possibilis existimetur visio causæ, si verò non putetur posibilis contenti sumus cognitione solùm abstractiuâ. Beatitudinem etiam supernaturalem seclusâ reuelatione naturaliter non appetimus, quia eam seclusâ reuelatione non cognoscimus. Possumus autem suppositâ reuelatione naturaliter eam appetere per appetitum elicitum, sed hinc non probatur eius posibilitas, quia potest actus elicitus sæpe appetere aliquid impossibile.

Solutio primæ rationis Scoti. Ad secundam Responderi etiam potest quod eodem argumento, probaretur Deum posse comprehendi, quia provt comprehensibilis, est ens. Deinde probat æquè, naturaliter posibilem esse Dei visionem; nam etiam obiectum ab intellectu naturaliter attingibile est ens. Itaque responderi posset obiectum adæquatum intellectus esse ens vniuersalissimè sumptum, sub quo continetur Deus vt abstractiuè cognoscilis, ens autem vniuersale provt continet Deum intuitiuè visibilem, non esse obiectum intellectus.

Solutio secundæ rationis Scoti. Ad tertiam Responderi etiam potest cum Suare lib. 2. c. 7. eodem argumento probari posse quod claritas

claritas propria scientiæ, multò magis competere potest fidei, quæ scientia nobilior est. Imò probaretur videri Deum posse naturaliter ab intellectu, quandoquidem sensus naturaliter videt suum principale obiectum. Itaque distinguenda est illa maior quod est proprium perfectionis simpliciter in aliquo genere, si competit inferiori, competit etiam superiori, si sint in eodem ordine naturali concedo, si sint in ordine diuerso nego, Obiectum sensus & sensus ipse, sunt in eodem ordine naturali, ideò sensus intuitiuè cognoscit obiectum suum principale, Deus autem vt visibilis non est in eodem ordine in quo est intellectus, ideò argumentari non licet à sensu ad intellectum.

## §. III.

### *Vtrum oculus corporeus, aut alia potentia materialis possibilis eleuari possit ad videndum Deum.* Art. 3.

DVpliciter potentia materialis attingere posset obiectum spirituale, primò per cognitionem corpoream, Secundò per actionem merè spiritualem quæ obedientialiter prodiret à potentia corporea de vtroque modo.

Prima ratio dubitandi.

Ratio, dubit. primò est, tota ratio quæ probat esse impossibile, vt potentia materialis attingat ens incorporeum, atque adeò ipsum Deum, est quia, ens incorporeum contineri non potest intra obiectum adæquatum potentiæ corporeæ, illa ratio nulla est, ergo. Probatur minor, non magis implicat, vt ens incorporeum contineatur intra obiectum formale potentiæ materialis, quàm vt actus purus, & infinitus contineatur intra obiectum adæquatum intellectus potentialis, & finiti. Sed actus purus continetur intra obiectum adæquatum intellectus potentialis, ergo ens spirituale potest contineri intra obiectum adæquatũ potentiæ materialis. Confirm. quia magis distat actus purus ab intellectu potentiali, quàm ens spirituale à potentia materiali, ergo si actus purus habere potest proportionem in ratione obiecti cum intellectu potentiali, poterit etiã ens spirituale, habere proportionẽ in ratione obiecti, cum aliqua potentia materiali.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò, potest oculus corporeus eleuari ad videndum Deum, si possit efficere ac recipere totum illud, quod potest efficere, ac recipere intellectus dum videt Deum, sed potest totum recipere ac producere; potest enim producere ac recipere verbum mentis quo intellectus formaliter redditur intelligens, & actionem etiam similem, ergo tam oculus corporeus videre potest Deum quàm intellectus.

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò potest aqua eleuari ad producendam gratiam, & quoduis aliud ens, ex eo præcisè quod est producibile, ergo potest eleuari oculus ad producendam visionem, & ad cognoscendum quodlibet cognoscibile. Probo consequentiam non magis egreditur oculus extra obiectum adæquatum videndo quodlibet cognoscibile, quia est cognoscibile, quàm aqua producendo quodlibet producibile, ex eo præcisè quod est producibile, sed aqua non egreditur extra obiectum adæquatum, ergo neque oculus. Confirmatur nam sicut frigidum est obiectum adæquatum aquæ, provt est potentia naturalis, omne autem producibile est obiectum illius provt est potentia obedientialis, ita etiam coloratum est obiectum adæquatum potentiæ visiuæ agentis naturaliter, omne autem cognoscibile illius erit obiectum provt agit obedientialiter.

Assertio negatiua.

Dico tertiò neque oculus corporeus, neque potentia vlla materialis existens aut possibilis, eleuari potest ad videndum, vel etiam ad cognoscendum abstractiuè Deum.

Primam partem de qualibet potentia materiali actu existente admittunt vnanimiter scolastici omnes cum S. Thoma hic art. 3. Scoto quæst. 11. & aliqui etiam certum ex fide putant refragantibus aliis cum Valentia & Sala. Prima probatio.

Primò autem sic omnino asserunt Patres explicantes illud Exodi, non poteris videre faciem meam, & scribentes aduersus Antropomorphitas. S. Petrus ad Clementem lib. 3. recognitionum Deus (inquit) videtur mente non corpore, spiritu non carne. S. Iustinus in Dialogo non potest (inquit) oculis aspici Deus sed solà mente perspicitur. Idem asserunt Didymus Alexand. enarr. primain Epist. primam Ioannis. Nazianz. orat. 34. Augustinus licèt videatur aliquando dubitasse præsertim Epist. 3. & lib. 20. Ciuitatis cap. 19. alibi tamen satis suam mentem explicat præsertim lib. 1. de Trinit. c. 6. lib. 2. Capite. item 6. lib. 3. contra Maximinum, epist. 6. & epist. 112. ad Paulinam, *Audiat caro carnalibus cogitationibus ebria, spiritus est Deus*, vbi etiam allegat Ambr. l. 1. in Lucam cap. 1. cuius verba sunt, *Nec Deus in loco videtur sed mundo corde, nec corporalibus oculis Deus quæritur, nec circunscribitur visu, nec tenetur tactu, nec auditur affatu, nec sentitur incessu, & cum absens putatur, videtur, & cum præsens est non videtur.*

Ratio probans oculo non posse videri Deum.

Secundò tamen, ratio quæ implicantiam illam demonstret difficillima est; nam illa petitur vel ex improportione potentiæ organicæ, cum obiecto incorporeo, quæ probatio est S. Thomæ, vel nititur eo principio quod nulla potentia egredi possit extra limites obiecti sui adæquati: sed hæc vtraque ratio si nihil addatur non videtur sufficiens, quia dici posset potentiam organicam obedientaliter esse posse proportionatam obiecto spirituali, & illam etiam potentiam eleuatam habere pro obiecto omne cognoscibile neque vacat examinare, nunc rationes quibus vtuntur Suares, Herice, Arrubal, videntúrque insufficientes nisi eis addatur aliquid. Sic igitur videor efficaciter posse argumentari.

Nulla potentia vitalis eleuari potest ad attingendum obiectum suum vitaliter, ad quod non habet proportionem vllam naturalem saltem inchoatam, id est quod non potest vllo modo attingere naturaliter, potentia corporea, non potest naturaliter attingere obiectum spirituale, ergo neque potest eleuari ad illud attingendum supernaturaliter. Minor certa est saltem agendo de potentia ordinaria. Maiorem in qua est tota difficultas, sic probo primo ex variis incommodis quæ sequerentur si potentia vitalis, non haberet idem obiectum adæquatum, & connaturale, sic enim bruta eleuari possent ad cognoscendam indifferentiam obiectorum in ratione boni, & mali, atque adeò esse possent capacia libertatis, & meriti: lapis etiam eleuari posset ad videndum Deum eodem modo ac oculus, similiter auris & odoratus non possunt videre Deum, oculus non potest videre sonum, aut saporem, sensus ratiocinari, & appetere non possunt. Quorum omnium ratio vnica est; quia potentia vitalis, non potest eleuari ad obiectum illud supernaturaliter attingendum quod nullo modo potest attingere naturaliter, siue quod idem habeat obiectum adæquatum, & connaturale. Vnde confirm. videre Deum, videre sonum, gustare, aut tangere Deum nullo modo differunt, sed implicat videri sonum, gustari, aut tangi Deum, ergo implicat etiam oculo videri Deum.

Deinde probatur à priori eadem maior quia potentia vitalis, verbi gratia potentia visiua specificatur in ratione potentiæ visiuæ, ab illa inchoata proportione naturali, quam habet ad obiectum connaturale quod est coloratum, per illam habitudinem ad coloratum vt sic distinguitur à potentia auditiua. Vnde argumentor potentia vitalis non agit vitaliter

ter etiam eleuata, nisi tendat in id per quod specificatur in ratione potentiæ agentis vitaliter, sed non specificatur in ratione agentis vitaliter nisi ab illa proportione inchoata, & tendentia in propriam rationem formalem obiecti connaturalis: ergo non potest agere vitaliter nisi tendat in obiectum connaturale. Probatur minor, per illud specificatur potentia visiua formaliter, per quod distinguitur à potentia auditiua, odoratiua, intellectiua, sed non distinguitur nisi per illam tendentiam in propriam rationem formalem obiecti connaturalis: ergo per illam specificatur in ratione potentiæ visiuæ formaliter etiam provt eleuata: ideò.

Confirmatur (ni fallor clarissimè) tunc potentia visiua non videt quando non agit vt visiua formaliter, sed si videret rem spiritualem, cum qua naturalem non habet proportionem, non ageret formaliter vt visiua, ergo videret illam, & non videret. Probatur minor, tunc potentia visiua non agit formaliter vt visiua quando non tēdit in obiectum formaliter vt visibile, sed non tenderet in obiectum formaliter vt visibile, ergo non ageret formaliter vt visiua. Probatur minor, ratio formalis obiecti visibilis non est ratio communis entis sub ratione veri, sed est aliqua ratio specialis propria solius potentiæ visiuæ, nempe coloratum, in quo conueniunt omnia visibilia. Sed potentia visiua tenderet tunc in obiectum sub ratione communi veri seu intelligibilis, ergo non tenderet in obiectum vt visibile. Nam visibile, vt visibile, quocunque modo sumatur naturaliter, aut supernaturaliter, distinguitur ab intelligibili, vt sic, sed non distinguitur si visibile sit communis ratio entis vt veri, non autem ratio colorati, ergo solum coloratum est visibile formaliter, atque adeò illud solum attingi potest à potentia vt visiua etiam supernaturaliter, sicut implicat vt aqua calefaciat supernaturaliter, provt est frigefactiua, ergo similiter implicat vt potentia visiua vt visiua tendat in aliquid quod non est coloratum.

Nulla potentia corporea est possibilis quæ Deum videat.

Secunda pars de potentia materiali possibili difficiliùs probatur, quia non est facile ostendere quare implicet rem spiritualem esse intra obiectum adæquatum potentiæ alicuius materialis possibilis, quod cum admittunt recentiores nonnulli, viam omnem præcludunt ad probandam spiritualitatem, & immortalitatem animæ rationalis.

Probatur tamen primò, quia omnis potentia cognoscitiua debet habere obiectum specificatiuum distinctum ab obiecto specificante alias potentias, illa potentia materialis quæ percipere posset corporea, & incorporea non haberet obiectum aliquod specificatiuum distinctum ab obiecto specificante alias potentias, ergo est impossibilis potentia materialis intra cuius obiectum adæquatum contineatur ens spirituale. Probatur minor, illa ratio formalis deberet necessariò esse aliquid commune rei materiali, & rei spirituali vt patet, sed nulla ratio potest esse communis enti materiali, & immateriali, nisi ratio entis, vt cognoscibilis, quæ specificatiua est intellectus: ergo nullum potest dari obiectum specificans talem potentiam.

Deinde vt argumentabar olim, virtus cognoscitiua potentiæ cognoscentis debet esse, secundum modum immaterialitatis ipsius cognoscentis, id est potentia cognoscens non debet esse infra modum immaterialitatis, in quo est obiectum cognitum. Sed potentia materialis est infra modum immaterialitatis obiecti spiritualis huiusmodi, ergo non potest attingere rem spiritualem. Denique obiectum adæquatum potentiæ materialis minùs latè debet patere, quàm obiectum potentiæ spiritualis; æquè autem esset extensum si cognosceret spiritualia, ergo implicat, vt obiectum spirituale sit intra obiectum adæquatum potentiæ corporeæ. Hinc.

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Resp. negando absolutè illam propositionem: non magis implicat rem incorpoream contineri intra obiectum formale potentiæ corporeæ, quàm actum purum contineri intra rationem obiecti adæquati intellectus potentialis, & finiti. Ratio autem disparitatis duplex est ex his quæ modò dicebam. Prima quia actus purus, & intellectus potentialis conueniunt in aliquo modo immaterialitatis, in quo non conueniunt, potentia corporea, & obiectum spirituale. Ideóque cum obiectum superans in omni modo immaterialitatis potentiam, percipi non possit, sequitur obiectum spirituale nullo modo posse percipi à potentia purè materiali. Deinde altera ratio disparitatis est, quia dari potest aliqua ratio specificans intellectum communis actui puro, & aliis obiectis potentialibus quæ cognoscuntur ab intellectu, nempe ratio veri vt sic; sed vt ostendebam nulla potest dari ratio specificans potentiam materialem communis obiecto corporeo, & incorporeo, quia illa non posset esse nisi ratio veri, per quam specificari non potest potentia materialis, cum illa sit ratio specificatiua intellectus. Itaque actus purus potest participare rationem formalem specificatiuam intellectus, res spiritualis vt ostendi non potest participare rationem specificatiuam potentiæ materialis quæ cum non possit esse ratio veri, necessariò est aliquid proprium solius entis materialis. Imò etiam addi potest rationem illam quæ specificat potentiam materialem minus latè patere, quàm rationem formalem quæ specificat intellectum, si autem contineret rem spiritualem æquè latè pateret, ergo implicat rem spiritualem contineri intra obiectum potentiæ materialis, cum tamen actus purus contineatur intra obiectum intellectus.

Ad confirm. non restat difficultas, quia actus purus, & intellectus potentialis in ratione obiecti minus distant, quàm Angelus, & oculus, quamuis in ratione perfectionis magis distent vt sæpè dixi.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam Resp. disting. maiorem, potest oculus eleuari ad videndum Deum æquè ac intellectus, si possit efficere totum illud quod facit intellectus, cum eadem proportione inchoata naturali concedo, si potest sine illa inchoata perfectione nego, quia potentia vitalis (vt dixi) nunquam eleuari potest ad operandum circa id ad quod non habet inchoatam proportionem naturalem, ideóque licèt oculus aut etiam lapis possit efficere diuinitùs, ac recipere totum illud quod potest efficere ac recipere intellectus, dum Deum videt, nunquam tamen videbunt Deum, quia nunquam fit visio nisi quando talis actio, & terminus, fiunt ab eo quod habet inchoatam huiusmodi proportionem. Neque dicas formam communicatam subiecto communicare illi suum effectum formalem, sed visio Dei tota esse potest in oculo, nam illa vel est solum verbum mentis, vel actio simul & verbum mentis, ergo, &c. Resp. visionē Dei esse non posse in oculo, etiam si verbum mentis esset tota visio, quia esset quidem tota visio quando esset in subiecto proportionato, non autem quando esset in subiecto improportionato, esset enim ibi mortuo modo non autem vitaliter

Solutio tertiæ dubitationis.

Ad tertiam Respond. posse aquam eleuari ad producendum quodlibet producibile, modo id specialiter non implicet; sed nego quod propterea oculus, aut altera potentia cognoscens vel appetens eleuari possit, ad cognoscendum quodlibet cognoscibile. Ratio disparitatis est, quia potentia obedientialis vilis (vt sæpè dixi) non exigit vllam inchoatam proportionem naturalem cum effectu quem producit, cum non denominetur talis per illam proportionem

nem aut habitudinem specialem ad obiectum. At verò potentia obedientialis vitalis (vt probaui) licèt in ratione potentiæ actiuæ, aut passiuæ proportionem illam non exigat, vnde oculus totam producere potest entitatem visionis, tamen in ratione potentiæ vitalis necessariò exigit illam proportionem & habitudinem per quam solam denominatur, & specificatur ac distinguitur à quacunque alia potentia vitali, atque ita egrederetur extra limites sui obiecti adæquati quod habet tanquam potentia vitalis, si cognosceret quodlibet cognoscibile.

## QVÆSTIO II.

### *De principiis productiuis visionis Dei.* Art. 2. & 5.

HAbemus posse videri à nobis Deum, & de facto videri ab omnibus beatis, desiderantibus semper conspicere lumen illud quod vident, & in quo habitant & cuius aspectu beati sunt; habentes quod desiderent & desiderantes quod habent. Nunc ad quæstionem an sit, pertinent etiam principia productiua huius visionis: primum ex parte obiecti se tenens, est species impressa. Secundum se tenens ex parte potentiæ dicitur lumen gloriæ. Tertium potentia ipsa intellectiua.

### Sectio I.

### *De principio ex parte obiecti concurrente ad visionem.* Art. 2.

Obiectum concurrit ad cognitionem vel per se, vel per speciē.

CErtum est primò, nullam esse cognitionem ad quam non concurrat obiectum vel per se ipsum immediatè, vel per vicariā sui speciem. Cognitio enim ex potentia & obiecto nascitur, vt sæpè docet Augustinus, & vtrumque ad illam concurrit: potentia semper per se ipsam, obiectum aliquando per se ipsum si sit præsens, & proportionatum, aliquando autem per vicarias sui species, quas impressas dicimus: *Necesse est* inquit Philosophus 3. anim. cap. 3. textu 38. *res ipsas aut formas in anima esse*, at non sunt in ea res ipsæ profectò, non enim lapis ipse in anima, sed forma lapidis.

Quid sit species impressa.

Certum est secundò, speciem impressam communiter definiri: *est virtualis similitudo alicuius obiecti*, id est qualitas quæ loco ipsius obiecti effectiuè concurrit ad cognitionem, complendo potentiam, & illam determinando, ex parte ipsius obiecti. Dicitur *similitudo*, quia repræsentat obiectum, id est facit illud esse præsens potentiæ. Dicitur *virtualis*, quia non repræsentat obiectum formaliter, reddendo illam formaliter cognoscentem, sed repræsentat virtualiter, quia facit ipsam cognitionem tanquam vicaria virtus obiecti. Vnde colligitur tria esse munera speciei. Primum est vnire obiectum potentiæ, id est facere potentiam intentionaliter similem obiecto, non enim potest esse similitudo, quin subiectum in quo est faciat simile obiecto, eo modo quo ipsa est similitudo. Secundum determinare potentiam de se indifferentem ad multa cognoscenda, vt cognoscat potiùs vnum quàm aliud. Tertium & præcipuum est complere potentiam, ex parte ipsius obiecti. Hoc autem non est aliud quàm speciem esse instrumentum ipsius obiecti in productione cognitionis; habitus enim se tenet ex parte potentiæ, quia est actiuitas ipsius potentiæ: species autem est quasi actiuitas, & instrumentum obiecti, faciendo id quod facere posset obiectum si esset præsens, & proportionatum. Cognitio enim duas habet formalitates, est vitalis, & est repræsentatio formalis rei cognitæ, totam quidem entitatem cognitionis producit potentia, & totam species; sed potentia, & quidquid se tenet ex parte potentiæ, præcipuè concurrit ad cognitionē vt vitalis est. Obiectum autem, & quidquid concurrit ex parte obiecti, præcipuè concurrit ad eam vt est imago ipsius obiecti, vno igitur verbo species ex parte obiecti dicitur concurrere, quia facit cognitionem loco ipsius obiecti, faciendo id quod faceret obiectum. Et hoc diligenter obseruādum est quia ex falsa eius interpretatione, multa dici solent, vt patebit statim, falsa omnino & commentitia, v.g. quod species debeat esse perfectio ipsius obiecti, sicut omne accidens est perfectio subiecti Deinde fingunt quidam Theologi quod species esse debeat immaterialior obiecto, debeat esse eiusdem rationis specificæ, ac participare omnes perfectiones obiecti, quæ omnia sunt apertè falsa, vt patet ex speciebus Angelorum, quis enim dicat eas esse immaterialiores Angelis & eiusdem rationis specificæ. Denique falsum etiam est quod addunt, esse necesse vt species producantur per emanationem necessariam ab obiecto, quia non sunt imagines ad placitum, sed naturales, falsum inquam est; quia possunt aliquando species liberè produci, neque tamen signa sunt ad placitum, quia ex suppositione quod sint necessariò repræsentant.

His positis, celebris inter Theologos controuersia est circa causam illam quæ concurrit ex parte obiecti ad visionem intuitiuam Dei: an scilicet Deus per se ipsum concurrat, an per vicariam sui speciem, quæ vt clarissimè dissoluatur. Primò, videndum est, an sit possibilis species impressa Dei quæ concurrat ad visionem. Secundò, vtrum illa detur de facto in beatis. Tertiò, an & quomodo Dei essentia concurrat ad visionem vtrum autem sit possibilis species aliqua Dei obiectiua, quæ sit abstractiua simul & quidditatiua & de specie expressa dicetur quæst. 4.

### §. I.

### *Vtrum sit possibilis species impressa Dei.*

NEgant possibilitatem huius speciei cum S. Thoma, omnes Thomistæ, quos sequuntur multi recentiores in Italia, & Hispania, Cabreca, Ruiz, Arrub. Granadus, Tannerus, Recupitus, à quibus innumera excogitata sunt argumenta, sed ferè inania & inefficacia ex plurimis conditionibus quas falsò attribuunt speciei, & omnes vno verbo negari debent.

Prima ratio dubitandi.

Ratio ergo dubitandi primò, sit, quia ex S. Thoma, obiectum superioris ordinis non potest intuitiuè cognosci per speciem inferioris ordinis; alioqui obiectum spirituale, posset repræsentari per speciem materialem, sed quælibet species creata est inferioris ordinis, quàm ens increatum, non solùm in essendo, sed etiam in repræsentando, nam species per eandem omnino formalitatem habet quod sit, & quod repræsentet, ergo tam implicat species impressa Dei actus puri, quàm species materialis, alicuius Angeli. Confirmat. primò, quia omnis species posita in intellectu est obiectum ipsum intelligibiliter, sed ens creatum quod non est suum esse, non potest esse ipse Deus intelligibiliter, non enim est actus purus, & simile Deo vt est in se, ergo, &c. Confirm. secundò, quia ens illimitatum essentialiter in ratione intelligibilis contineri non potest intra speciem limitatam, alioqui dari posset species Dei comprehensiua.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò species essentialiter ordinatur ad supplendum defectum obiecti, quando illud vel est absens vel improportionatum cum cognitione, quarum neutrum conuenire potest Deo, ergo implicat eius species. Prob. conseq. quotiescunque aliquis defectus est impossibilis, implicat etiam natura realis ordinata tantùm ad supplendum talem defectum sicut implicat potentia ordinata ad producendum effectum impossibilem, & sicut si anima esset per se ipsam essentialiter

intellectus, implicaret qualitas quæ in ea suppleret defectum intellectus. Sed defectus præsentiæ,ac proportionis conuenire Deo non potest,ergo,&c. Confirm. primò, implicat species quæ producat visionem naturaliter,& non naturaliter. Ista produceret connaturaliter quia ex sua natura intrinsecè ordinaretur ad producendam speciem expressam, alioqui produceret eam eo modo quo produceret illam lapis: non produceret connaturaliter, quia connaturaliter visio Dei exigit fieri à Deo solo immediatè; quam ob causam negabitur dari de facto speciem impressam Dei. Confirm.secundò,hæc species non potest esse connaturale instrumentum respectu potentiæ quæ sufficienter completur per lumen,& illi etiam est connaturale immediatè vniri essentiæ diuinæ, dum illam videt, neque respectu obiecti, quod connaturalius videtur sine specie. Deinde implicat accidens quod sit contra inclinationem omnis subiecti,istud esset huiusmodi,quia intellectui est connaturale videre Deum sine specie.Denique implicat essentia quæ nunquam possit existere nisi omnino innaturaliter ista species semper innaturaliter existeret,quia intellectus ex suppositione quod Deum videat debet illum videre sine specie.

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò, argumentor cum Arrubale, nullum obiectum quod est per suam essentiam proximè intelligibile,repræsentari potest per speciem impressam,Deus habet per suam essentiam quod sit proximè intelligibilis,ergo non potest repræsentari per speciem. Probatur maior,quia quando aliquid essentialiter conuenit alicui subiecto, non potest illi tribui per formam superadditam:ergo si obiectum habet ex se proximam intelligilitatem, implicat vt illam recipiat à specie. Antecedens multis exemplis potest probari. Deus quia se ipso est infinitus, & immensus,non potest esse talis per formam superadditam,ergo cum æquè sit intelligibilis ac est immensus non poterit esse talis per formam superadditam,similiter si potentia vitalis haberet essentialiter facilitatem in operando, non posset illam recipere ab habitu superaddito.Si substantia esset immediatè operatiua, non fieret talis per accidens distinctum.Confirm.primò,hæc species non potest concurrere loco obiecti,si Deus posità specie non potest non concurrere immediatè obiectiuè; concurreret autem,quia sicut non potest se spoliare concursu immediato effectiuo,sic neque obiectiuo.Confirm. secundò,quia sicut implicat accidens subiectiuum, siue se tenens ex parte subiecti, quod non sit perfectiuum alicuius subiecti, sic implicat accidens obiectiuum seu se tenens ex parte obiecti, quod non sit perfectiuum alicuius obiecti. Species ista nullius obiecti esset perfectiua vt patet;Deus enim in ratione obiecti est completissimus. Ergo implicat talis species.

Non implicat species impressa.

Dico primò, nullo modo implicat species impressa Dei,quæ loco illius concurrat ad visionem,ita cum Scoto & Scotistis omnibus asserunt Bonauentura, maior,Valent.Molin.Suar.Vasq.Fasol.Herice, Becan.

Ratio est primò,quia nullo argumento probari potest impossibilitas speciei impressæ Dei,quo non probetur implicare speciem expressam, quæ sine dubio est terminus visionis, & necessariò admitti debet, vt euincam postea clarissimè: ergo non implicat species impressa.

Prima probatio.

Probat. maior; nam rationes quæ probant implicare speciem impressam petuntur vel ex infinitate obiecti, vel ex munere speciei impressæ, sed ex iisdem capitibus ostenderetur implicare speciem expressam:prima enim S.Thomæ ratio est,quia res superioris ordinis repræsentari non potest per speciem ordinis inferioris, hoc autem tam verum est de repræsentatione formali,quàm de repræsentatione virtuali. Altera ratio est quia obiectum infinitum in ratione repræsentabilis repræsentari non potest per speciem finitam in ratione repræsentatiui:ergonec est repræsentabilis per speciem expressam finitam. Tertia ratio erat,quia cum Deus solus sit suum esse,nulla res creata potest esse similitudo Dei vt est in se, alioqui esset suum esse;hoc verò non magis impugnat speciem impressam,quàm expressam. Eodem modo ire licet per singulas rationes allatas à Thomistis qui etiam vim non vitant argumenti, ex eo quod æquè negent dari speciem expressam.Nam semper datur visio Dei quæ repræsentatio est Dei vt est in se, vnde contra illam eadem militant argumenta.

Primum effugium præcluditur.

Neque dicas primò, cum recentioribus disparitatem esse, quia species impressa est perfectio obiecti, expressa est perfectio & complementum subiecti, quod est perfectibile, si enim intellectus esset sua intellectio, non posset perfici per speciem expressam.

Sed contra: ideó per te species impressa est perfectio obiecti,quia extrinsecè illud repræsentat virtualiter, & loco illius concurrit, sed species expressa, extrinsecè repræsentat obiectum formaliter, & loco illius concurrit per modum formæ ergo tam est extrinseca perfectio obiecti, quàm species impressa, si enim Deus esse posset formalis repræsentatio respectu intellectus creati, sicut respectu sui est actualis cognitio, certè non requireretur species expressa. Si intellectus creatus esset necessariò sua intellectio,non posset perfici per speciem expressam,sed si esset indifferens vt intelligeret, vel per se ipsum vel per visionem superadditam posset perfici per speciem.

Alterum effugium præcluditur.

Neque dicas secundò, esse disparitatem, quod Deus intrinsecè habeat in se rationem speciei impressæ respectu cuiuscunque intellectus creati, non habeat autem intrinsecè rationem speciei expressæ, atque adeò illa dari possit extra Deum; non autem species impressa.

Sed contra, nam si propterea implicat species impressa, quia Deus supplere potest per se ipsum munus huius speciei, sequitur etiam implicare lumen gloriæ, quia illud Deus supplere potest, sequitur implicare causas creatas, quarum munus Deus supplere potest. Vnde argumentor tota ratio propter quam negant plerique possibilitatem speciei, est quia illa non est necessaria ad productionem, illa ratio non valet alioqui sequeretur esse impossibile vt ad vnum effectum plures concurrant causæ totales quia illæ non sunt necessariæ, sequeretur esse impossibiles causas creatas, vt dixi, ergo ex eo quod necessaria non sit species impressa non sequitur quod sit impossibilis.

Secunda probatio.

Secundò etiam argumentor, vt sit possibilis species impressa requiritur tantùm vt sit Dei repræsentatio & similitudo, & vt concurrat effectiuè ad visionem Dei complendo & determinando potentiam. Hæc duo non repugnant, non primum; nam visio est similitudo formalis: non secundum, nam lumen complet potentiam & producit effectiuè visionem. Alia autem omnia quæ ad speciem requirunt Thomistæ falsa omnino sunt vt probaui. Denique nullo argumento probatur hæc repugnantia vt patebit modo.

Ad primam enim Resp. negando speciem inferioris ordinis, non posse esse repræsentatiuam obiecti superioris ordinis, modo tamen conueniat in aliquo gradu immaterialitatis cum illa vt supra explicatum est;alioqui non posset substantia repræsentari per speciem accidentalem, neque Angelus superior per speciem existentem in Angelo inferiori: imò neque Deus per visionem creatam. Obiectum spirituale non potest repræsentari per speciem materialem, quia non conuenit cum ea in modo immaterialitatis vt sæpè dixi.

Solutio primæ difficultatis & confirmationū.

Ad primam confirm. Resp. speciem quæ secundum se non est actus purus, sed est potentialis, intelligibiliter

telligibiliter esse posse actum purum, quod non est aliud quàm posse causare cognitionem intuitiuam actus puri. Et hoc modo explicari debet illud, quod omnis species posita in intellectu est obiectum ipsum intelligibiliter, si enim aliud significet est absolutè falsum.

Ad secundam confirm. Respond. primò, ad maiorem Deum esse quidem infinitè intelligibilem, intelligibilitate intrinsecâ seu adæquatâ, sed extrinsecè tamen esse intelligibilem inadæquatè ac limitatè vt patet. Vnde distinguitur maior, obiectum illimitatum in ratione intelligibilis, contineri non potest intra speciem limitatam, ita vt adæquatè comprehendatur concedo: ita vt inadæquatè cognoscatur nego. Deinde dici potest ad minorem, quòd vis representatiua speciei tum impressæ, tum expressæ secundum id quod dicit in recto commensurata est ipsi esse, non autem secundum id quod dicit in obliquo, quia repræsentat finitè rem infinitam.

Solutio secundæ difficultatis.

Ad secundam Resp. negando illam maiorem species essentialiter ordinatur ad supplendum defectum obiecti quando illud est absens,, vel improportionatum, nam etiam supplet actiuitatem quandiu illud tam non agit, quàm si esset absens, & improportiotum, sicut enim communiter dicitur in tractatu de Angelis, quod Angelus intelligere potest se ipsum, vel per propriam substantiam, vel per speciem quia potest suspendere concursum suæ substantiæ ad intellectionem, sic potest Deus suspendere concursum essentiæ suæ ad visionem beatam, & substituere sibi speciem, species ergo essent inuentæ si obiecta ita essent semper præsentia, & proportionata, vt possent suspendere actionem suam, si autem suspendere illam non possent, fateor quod species non essent inuentæ. Vnde patet quomodo species Dei non sit impossibilis ex eo capite, cum sit possibilis defectus ad quem supplendum illa ordinatur. Anima si esset essentialiter intellectus, & tamen suspendere posset suum concursum adhuc posset intelligere per aliquid superadditum. Imò & quamuis non posset suppendere non implicaret ei addi aliquid à Deo quod simul concurreret cum anima: igitur hoc argumento & aliis omnibus probatur, speciem non esse necessariam, sed non probatur illam esse impossibilem. Ad primam confirmat. Resp. negando quod visio exigat tantùm connaturaliter fieri à solo Deo, nam exigit connaturaliter fieri vel à Deo immediatè, vel à specie, quamuis enim prior modus sit connaturalior, nego tamen quod posterior non sit etiam connaturalis. Ad secundam, eadem responsio est, hanc speciem esse connaturale instrumentum, & respectu obiecti, & respectu potentiæ, quia non est vnicus, vt dixi, modus producendi visionem connaturaliter: alter cum Deus solus immediatè concurrit, alter cum concurrit mediâ specie. Patet autem ex his quomodo istud accidens non sit innaturale omni subiecto, & quomodo non innaturaliter existeret cum intellectus & cum specie & sine specie possit videre Deum. Vnde nego absolutè quod ista species esset essentialiter superflua, nam si Deus suspendere velit suam actionem non erit superflua.

Solutio tertiæ difficultatis.

Ad tertiam Resp. distinguendo maiorem, obiectum quod est per se ipsum essentialiter intelligibile, non potest intelligi per aliud, si possit suspendere suam intelligibilitatem nego: si suspendere illam non possit concedo. Deus autem, vt dixi, potest suspendere concursum essentiæ suæ ad visionem. Ad probationem concedo intelligibilitatem in actu primo conuenire Deo essentialiter: intelligibilitatem autem in actu secundo non conuenire Deo essentialiter, sed subordinari libertati, atque ita conuenire illi posse per formam superadditam; neque contrarium euincunt exempla quæ habet Arrubal; Deus enim fieri non potest immensus & infinitus per aliquid superadditum, quia est essentialiter & in actu primo, & in actu secundo, immensus, & infinitus, & quia deberet accipere in se ipso aliquid intrinsecum vt patet, at verò quando intelligitur per speciem intellectus creatus in se ipso recipit aliquid non autem Deus. Si potentia essentialiter haberet ex se facilitatem in operando, non illam recipere posset ab habitu; quia suam actiuitatem non posset suspendere. Idem dico de substantia quæ per se ipsam esset operatiua sine accidente.

Ad primam confirmat. Respond. quod si Deus concurreret ad visionem mediâ specie, non concurreret immediatè obiectiuè, quamuis semper concurreret immediatè effectiuè. Ratio est quia nullus esse potest actus creatus ad quem Deus non concurrat effectiuè per modum causæ vniuersalis, effectus autem creati non necessariò pendent à Deo vt causa particulari.

Ad secundam confirmationem qui est Achilles Recupiti Respondeo primò, quidem speciem istam dici posse sine absurdo extrinsecè perfectiuam Dei vt est intelligibilis in actu secundo. Sed hoc durius videtur, vnde melius dici debet discrimen esse inter accidens subiectiuum, & obiectiuum, quod accidens subiectiuum cum sit intrinsecum subiecto, est etiam perfectiuum illius. Accidens autem obiectiuum cum sit extrinsecum obiecto, non potest esse illius perfectiuum intrinsecè, sed ad summum extrinsecè potest supplere illius actiuitatem, & concursum, non est autem absurdum quod species suppleat non quidem actiuitatem in actu primo, sed concursum in actu secu ndo, Deinolentis concurrere immediatè per modum obiecti.

## §. II.

### *Vtrum detur actu species impressa Dei ad visionem.*

Sensus quæstionis.

POsitâ possibilitate speciei, restat grauis difficultas circa eius existentiam: vtrum scilicet de facto illa reperiatur in intellectu dum Deum videt, an verò essentia Dei præsens intellectui faciat totum in eo quod faceret species, id est compleat actiuitatem potentiæ, determinet eius indifferentiam, vniat illam cum obiecto cognito.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubit. est primò, quia essentia Dei non potest supplere concursum speciei, si non informet intellectum, sed non potest illum informare, ergo nec supplere defectum speciei. Probatur maior essentia Dei non potest supplere speciem sui, nisi constituat prius Deum in actu primo potentem ad operandum, sed non potest constituere Deum in actu primo potentem ad operandum nisi eum informet, ergo non supplet concursum speciei si non informet intellectum. Deinde non supplet defectum speciei, si non reddat intellectum similem obiecto, nam vt producat formalem similitudinem obiecti debet continere virtualiter illam similitudinem, atque adeò debet esse virtualiter similis. Denique species vnit intelligibiliter obiectum potentiæ, quæ vnio sine informatione fieri non potest, nam ad coniunctionem non sufficit indistantia Physica, sed ex obiecto, & potentia debet fieri vnum.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò, essentia diuina non supplet concursum speciei, si cõnaturalius sit visionem fieri mediante specie, sed est cõnaturalius, quod probo: intellectus connaturalius constituitur in actu primo cõpletus per aliquid intrinsecum, quàm per aliquid omnino extrinsecum, sed essentia Dei non nisi extrinsecè constitueret intellectum in actu primo, species autem esset illi intrinseca: ergo connaturaliùs intellectus complebitur

bi tur per speciem quàm per essentiam diuinam. Maior est euidens nam habitus supernaturales, ideò dicuntur necessarij, quia potentia non potest operari connaturaliter nisi recipiat aliquid intrinsecum, alioqui per solam assistentiam extrinsecam Dei explicari possent habitus, verbi gratia in voluntate vt amet Deum connaturaliter, non sufficit extrinseca Dei assistentia, sed requiritur habitus. Similiter oculus si eleuaretur ad videndum sine specie aliquod obiectum non videret connaturaliter.

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò, vt Deus suppleat concursum speciei per concursum immediatum essentiæ, vt obiecti intelligibilis, non sufficit generalis concursus, quem præstaret omnipotentia, si actu concurreret species, sed nullus potest fingi huiusmodi concursus specialis distinctus à concursu generali omnipotentiæ, ergo essentia diuina non supplet concursum speciei.

Conclusio negatiua.

Dico secundò in intellectu beatorum nulla datur species impressa, sed sola essentia immediatè concurrit ad visionem tanquam obiectum intelligibile. Ita censent cum S. Thoma & Thomist. & nominalib. Durandus, Molina, Suarez, Herice, aliique plures contra Scot. Vasq. & alios paucos.

Prima probatio.

Ratio est, quia quoties obiectum est debitè præsens, & applicatum potentiæ, sufficientérque proportionatum, nullo modo exigitur species, sed in visione Dei, essentia diuina est debitè præsens, & proportionata, ergo in ea non exigitur species. Maior probatur quia quoties causa principalis commodè potest agere per se ipsam, non est necesse vt virtus eius instrumentalis operetur, sed quoties obiectum est præsens, & proportionatum, æquè connaturaliter potest agere ac species: ergo, &c. Confirmatur quia species non sunt necessariæ, neque à philosophis excogitatæ, nisi ad supplendam absentiam, & improportionem obiectorum, ergo frustra illæ requiruntur vbi obiectum est præsens, & proportionatum.

Secunda probatio

Secundò si essentia Dei potest per se ipsam facere totum quod facit species impressa, vt vicaria est obiecti, etiam si non possit facere totum quod facit species provt est accidens, non exigitur species impressa, sed essentia Dei facere potest totum quod facit species provt est vicaria obiecti, ergo ad visionem non exigitur species. Probatur minor, species vt vicaria est obiecti, non habet nisi duo munera, primum quod compleat actuitatem potentiæ atque adeò constituat illã in actu primo ad operandum: alterum quod determinet eius indifferentiam, vt autem est accidens, informat intellectum, & illi inhæret, assimilat potentiam obiecto intentionaliter, quod appellant vnire potentiam obiecto, quæ voces sunt, & in re nihil significant, nisi quod species sit imago obiecti, & informet potentiam. Sed Deus se ipso, præsens & proportionatus potest complere actuitatem potentiæ in actu primo, & determinare illius indifferentiam, etiam si non possit inhærere potentiæ, ac illam informare, ergo potest facere totum quod facit species, vt vicaria obiecti; reliqua enim sunt omnino per accidens ad visionem, ad quam non exigitur vt principium eius informet intellectum, & assimilet intrinsecè potentiam obiecto, sed exigitur tantùm concursus sufficiens ad producendam, & recipiendam visionem; quem concursum supplet essentia Dei extrinsecè assistens.

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Resp. Deus non potest supplere speciem, vt est accidens, nisi informet intellectum concedo: non potest supplere speciem, provt est vicaria obiecti nego. Nam ad hoc vt dixi sufficit extrinseca assistentia essentiæ diuinæ, cum decreto. Ad probationem nego intellectum non posse constitui potentem in actu primo per solam præparationem concursus extrinseci. Deinde concedo intellectum non fieri similem intrinsecè obiecto, per solam extrinsecam assistentiam essentiæ, sed nego illud requiri ad visionem, ad quam sufficit assimilatio, & vnio solùm extrinseca, per præsentiam obiecti proportionati. Deum autem vniri beatis, in ratione speciei intelligibilis, est Deum esse paratum ad supplendum concursum, quem species intelligibiles præbent ad intellectionem, quæ non est vnio nisi per modum causæ efficientis, alia enim quælibet vnio fictitia est.

Solutio secundæ difficultatis.

Ad secundam Resp. visionem connaturaliùs elici per ipsum obiectum immediatè quàm per speciem, quando obiectum est præsens, & proportionatum: quando autem est absens & improportionatum, illam connaturaliùs elici per speciem. Ad probationem distinguitur illa maior, intellectus connaturalius constituitur in actu primo per aliquid intrinsecum, quàm per aliquid extrinsecum, si illud per quod constituitur se teneat ex parte potentiæ concedo: si se teneat ex parte obiecti nego. Habitus supernaturales semper se tenent ex parte potentiæ, quæ propterea sine illis non operatur connaturaliter, species se tenent ex parte obiecti, atque adeò potentia sine illis operari potest connaturaliter, quia non est necesse vt sit intrinsecè completa ex parte obiecti, actus vitalis exigit quidem procedere à principiis intrinsecis, quatenus est vitalis, non autem quatenus est repræsentatio obiecti, oculus si eleuaretur ad videndum sine specie obiectum remotum, non videret connaturaliter, si autem videret obiectum indistans, videret connaturaliter sine specie: miraculum autem in eo esset, quod videret aliquid indistans.

Solutio tertiæ difficultatis.

Ad tertiam Respond. non sufficere ad visionem vt Deus det concursum generalem, quem præstaret omnipotentia, si concurreret species, sed requiri concursum aliquem specialem essentiæ per modum obiecti distinctum à concursu generali omnipotentiæ: fateor autem esse difficile dicere quis sit ille concursus specialis essentiæ per modum obiecti & quomodo ille sit distinctus à concursu Dei vt causæ vniuersalis, quod vt exponam clarissimè, inquirendum est paulò fusiùs.

## §. III.

### *Qualis sit concursus essentiæ diuinæ, per modum obiecti intelligibilis.*

Senſus quæstionis.

QVodlibet obiectum mouet intellectum, & terminat cognitionem, primum munus communiter obit per speciem vicariam, secundum obit semper per se ipsum, quia est id quod cognoscitur, difficultas ergo est vtrum essentia ipsa Dei, & relationes sicut in ipsa Dei visione sunt id quod terminat immediatè visionem, sint etiam id quod mouet immediatè intellectum: An verò sola omnipotentia sicut dat concursum generalem ad visionem, sic etiam præstet specialem illum concursum quo suppletur species impressa.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi primò est, quia si sola omnipotentia immediatè concurrit ad visionem non autem essentia vt essentia est, sequitur nullum esse concursum Dei ad visionem præter generalem illum, quem præstat in alia quacunque cognitione, tunc enim vnicus erit tantùm concursus Dei, consequens illud absurdum est vt ostendi.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò quando Angelus videtur per suam substantiam sine specie, tunc concurrit ad visionem immediatè per suam substantiam, non autem per potentiam suam executiuam ergo similiter essentia Dei agit per se ipsam immediatè.

Tertiò

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò, essentia est per se ipsam immediatè intelligibilis, etiam provt ratione præcedit omnipotentiam, ergo immediatè concurrere potest ad sui cognitionem, imò essentia sicut immediatè terminat, immediatè mouet, alioqui est obiectum dumtaxat terminatiuum, non autem motiuum. Denique ipsa essentia respectu diuinæ intellectionis fungitur munere speciei impressæ, ergo & respectu intellectionis creatæ.

Assertio.

Dico tertiò essentia diuina non supplet defectum speciei, neque loco eius vnitur cum intellectu, per se ipsam immediatè, provt virtualiter distinguitur ab omnipotentia: sed per ipsam omnipotentiam liberè applicatam per decretum voluntatis de producendo effectu illo quem produceret species. Contra Suarem, Fasol. Becan. Valent. & alios.

Probatio assertionis.

Ratio est, quia si essentia ex eo quod immediatè videatur, concurreret per se ipsam immediatè, attributa etiam & relationes provt distinguuntur virtualiter ab essentia deberent præbere immediatè concursum ad sui visionem, hoc autem absurdum est, quia sic daretur aliqua operatio ad extra, quæ non esset communis omnibus personis; probo consequentiam, ideò per te essentia causat immediatè visionem, quia videtur immediatè, sed relationes etiam videntur immediatè quia mysterium Trinitatis videtur etiam in se ipso immediatè. Deinde si essentia immediatè concurreret præcisè vt entitas est, concursus ille præcisè in se ipso non esset liber, sed tantùm ex eo quod esset coniunctus, cum generali concursu omnipotentiæ, & conseruatione luminis gloriæ.

Hoc autem absurdum est, quia nulla Dei actio ad extra est necessaria: imò in hac sententia duplicem Deus præbet concursum, vnum generalem omnipotentiæ, alterum specialem essentiæ, hoc autem absurdum est, nam licèt concursus effectiuus omnipotentiæ vnicus sit, potest tamen esse multiplex virtualiter; præstat enim vnum quatenus est generalis omnium causa, secundum præstat quatenus continet speciem, & loco illius agit: sic enim concursus ille quem sola præstat omnipotentia, diuersus est ab eo quem præstaret si concurreret ad visionem simul cum specie.

Ratio à priori.

Denique à priori ratio est, quia per illud essentia diuina concurrit loco speciei per quod continet ipsam speciem, sed per omnipotentiam continet ipsam speciem; si enim produceret speciem non produceret illam nisi per omnipotentiam: ergo non supplet eius concursum nisi per omnipotentiam, imò clarum videtur quod actiones Dei ad extra sunt opera omnipotentiæ.

Concursus omnipotentiæ virtualiter est multiplex.

Ad primam, patet ex dictis quomodo concursus ille omnipotentiæ licèt realiter vnicus sit tamen virtualiter multiplex, & diuersus à concursu generali.

Discrimen Dei & Angeli.

Ad secundam Resp. esse disparitatem inter Deum, & Angelum, quod Angelus ad eam cognitionem quâ cognoscit se ipsum per suam substantiam, non concurrit liberè Deus autem liberè concurrit ad sui visionem, atque adeò concurrit per potentiam subordinatam voluntati, quod si liberè Angelus se ipsum videret per suam substantiam, vt aliqui volunt actio hæc non procederet, nisi à potentia executrice.

Essentia non eodem modo mouet quo terminat.

Ad tertiam, nego essentiam esse proximè intelligibilem cognitione creatâ provt ratione præcedit omnipotentiam, sed remotè tantùm & radicaliter. Fateor essentiam esse verum obiectum motiuum, & terminatiuum, licèt non eodem modo terminet, quo mouet; terminat enim immediatè, mouet autem mediante omnipotentia. Neque par est ratio de intellectione increata, ad quam si requiritur species (quod postea negabitur) essentia per se fungitur munere speciei, quia intellectio diuina non est libera, in ordine autem ad cognitionem creatam quæ liberè producitur fungi non potest munere speciei.

## Sectio II.

### *De principio quod ex parte potentiæ concurrit ad visionem.* Art. 5.

Lumen gloriæ.

ILlud est quod vulgò à doctoribus lumen gloriæ dicitur, eo quod in intellectu beati positum, aspectabilem ei reddat Deum, vt eum reuelatâ facie speculari possit, & transformari in eandem imaginem, de claritate in claritatem, tanquam à Domini spiritu, de hoc igitur intellectuali sole, & lucerna accensa in medio paradisi, quatuor disputamus. Primum est eius existentia, & necessitas, secundum potentiam ordinariam. Secundum necessitas eius secundum potentiam absolutam. Tertium quidditas. Quartum propria eius munera.

### §. I.

### *Existentia & necessitas luminis gloriæ secundum potentiam ordinariam.*

Status quæstionis.

NOmine igitur *luminis gloriæ* intelligimus qualitatem habitualem infusam intellectui beato, & in eo permanentem, vt eum eleuet, & proximè potentem reddat ad videndum Deum; comparatur enim cum visione, sicut habitus fidei v.g. ad actum fidei; & quæritur vtrum sicut ad producendos actus supernaturales fidei & charitatis, connaturaliter exigitur habitus, sic ad producendam connaturaliter visionem infundatur habitus, quod *lumen gloriæ*, dicitur.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia instrumentum obedientiale non eget formâ intrinsecâ per quam agat connaturaliter; nam aqua v. g. vt producat gratiam, non eget formâ extrinsecâ, intellectus videns Deum, est instrumentum obedientiale: ergo non eget habitu intrinseco. Probatur maior, nam posito lumine gloriæ v.g. vel requiritur ad videndum Deum etiam concursus Dei supernaturalis, & indebitus intellectui, vel non requiritur, si primum ergo posito lumine, visio non est connaturalis, imò frustra est lumen quia concursus ille sufficit: si secundum ergo in eo qui habet lumen fidei, aut habitum charitatis, nulla requiritur gratia vt eliciantur illi actus.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò lumen gloriæ non potest esse necessarium neque iuuare intellectum tanquam causa partialis ad visionem eliciendam, si non habet virtutem similem intellectui, sicut duo trahentes nauim virtute simili concurrunt, lumen autem gloriæ non habet virtutem similem intellectui, nisi velis illud esse alterum intellectum.

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò, si requiritur lumen gloriæ quo intellectus disponatur ad visionem, debebit etiam dari aliquid in intellectu, per quod disponatur ad recipiendum lumen & sic progressus erit infinitus. Deinde ideò tantùm exigitur lumen, quia sine illo intellectus non habet proportionem cum Deo videndo, sed intellectus etiam cum lumine proportionem illam non habet, ergo non requiritur lumen.

Assertio affirmatiua.

Dico primò in quolibet beato Deum videnti, datur infallibiliter lumen gloriæ permanens sine quo de potentia ordinaria nemo potest videre Deum, ita cum S. Thoma communius omnes Theologi, contra Scot. & Durand. dicentes visionem ipsam à Deo infundi.

Prima probatio ex scripturis.

Primò autem illud colligitur ex scripturis psalm. 55. *in lumine tuo videmus lumen*; nam licèt primarius sensus sit, in filio videbimus patrem, vel in Christo videbimus Deum, vt patet ex Concilio Nicæno, & Epistola I. Euaristi Papæ ad Episcopos Africæ tamen

men de hoc etiam lumine à multis aliis intelligitur, qui etiam huc applicant illud Apocalyp. 21. *ciuitas non eget sole, neque lunâ, nam claritas Dei illuminabit eam*, Fauent etiam vulgò patres v.g. Nazianz. orat. 10. *Magno regi adstans hinc atque hinc, magno lumine impletur*: & orat. 15. *excipiet illos lux omni sermone præstantior, &c.* & demùm clara est definitio Cõc. Viennen. Clement. ad nostram vbi damnatur error Beguardorum dicentium, quod anima non eget lumine ipsam eleuante ad videndum Deum, vbi manifestè patet damnari etiam eos qui dicerent nullum dari lumen, sed visionem ipsam à Deo infundi: dicitur enim in concilio intellectum eleuari ad videndum, per visionem autem intellectus non eleuatur ad videndum.

Ratio sancti Thomæ.

Secundò efficax etiam est ratio S. Thomæ: omne id quod eleuatur ad aliquid quod excedit suam naturam, debet disponi per aliquid quod excedit suam naturam, nam ideò est de fide dari habitus supernaturales vt potentia connaturaliter eliciat actus fidei, spei, charitatis, quia potentia est ad illos incompleta & ab illis exceditur, quod non est minus verũ de visione Dei. Deinde vt intellectus cõnaturaliter vniatur cum essentia diuina vt specie intelligibili, debet esse completus in ratione potentiæ intellectiuæ, sed intellectus non est ex se completus vt patet, ergo debet compleri per lumen gloriæ, quod rectè vocat S. Thomas augmentum virtutis intellectiuæ.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. instrumentum obedientiale quod agit vitaliter in eo distingui ab instrumento quod non agit vitaliter, quod instrumentum vitale requirat formam intrinsecam per quam disponatur ad agendum connaturaliter; nam omnis actio vitalis debet esse connaturalis, instrumentum autem non vitale non eget formâ intrinsecâ; quia non debet agere connaturaliter. Ad probationem dico quod posito lumine gloriæ requiritur concursus Dei omnino indebitus intellectui nudè sumpto, sed debitus intellectui provt instructo lumine gloriæ, quod idem dico de aliis actibus supernaturalibus, nam in eo qui habet habitum fidei requiritur gratia, & concursus Dei.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. illam maiorem non esse veram: lumen gloriæ non potest iuuare intellectum si non habeat vim similem intellectui. Nam etiam species, & alij habitus iuuant potentias à quibus tamen distinguuntur essentialiter, alioqui duo agentia diuersæ rationis non possent concurrere ad eundem actum.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. lumen gloriæ requiri vt disponat intellectum ad visionem eliciendam vitaliter & connaturaliter tanquam complementum potentiæ, actiuæ non autem ad illam recipiendam vt dicetur postea; ad lumen autem gloriæ nulla dari debet dispositio quia illud non producitur ab intellectu sed tantùm recipitur. Deinde sæpè dictum est intellectum instructum lumine gloriæ, habere proportionem cum Deo in ratione obiecti cognoscibilis, non autem in ratione entis.

## §. II.

### *Necessitas luminis gloriæ, secundum potentiam absolutam.*

Prima ratio dubitandi.

RAtio dubitandi est primò, quia implicat dari actum secundum, sine actu primo, nam prius est posse agere, quàm agere; lumen est actus primus respectu visionis: ergo implicat visio Dei sine lumine. Similiter implicat posse, sine potentia, sed lumen est tota potentia, ergo implicat posse videre sine lumine. Denique visio Dei provt est supernaturalis tam pendet à lumine, quàm pendet ab intellectu provt est vitalis, sed provt est vitalis essentialiter pendet ab intellectu, neque sine illo elici potest: ergo provt est supernaturalis pendet essentialiter à lumine.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò, visio creata non potest suppleri per solam extrinsecam assistentiam scientiæ increatæ Dei, ergo lumen creatum suppleri non potest per solam assistentiam omnipotentiæ.

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò, non magis potest eleuari creatus intellectus per solum concursum extrinsecum Dei ad visionem sine vllo principio intrinseco, & inhærente, quàm voluntas ad actus supernaturales, sed voluntas non potest eleuari ad actus supernaturales sine principio intrinseco gratiæ, ergo neque intellectus eleuari potest ad actum visionis sine lumine intrinseco.

Conclusio negatiua.

Dico secundò non implicat intellectum eleuari ad videndum Deum per solum Dei concursum omnino extrinsecum sine vllo lumine gloriæ intrinseco vel permanente vel transeunte: ita expresè docet sanct. Thomas in 4. dist. 49. q. 2. a. 7. & q. 10. de veritate art. 11. vt mirum sit eum à recentioribus omnibus Thomistis deseri, vt rectè probant Molina, Valent. Suarez, Vasq. Arrub. Herice, & plures è veteribus Thomistis Ioannes de Neapoli, Paludanus, Hispalensis.

Prima probatio.

Ratio autem est primò, quia lumen gloriæ non potest essentialiter requiri ad visionem, nisi quia illa est supernaturalis; sed non exigitur essentialiter propter supernaturalitatem visionis: ergo non exigitur essentialiter. Maior est certa & eam admittunt aduersarij cum enim visio sit vitalis, & supernaturalis, sufficienter ad eam concurrit intellectus provt est vitalis, sed exigunt lumen propter supernaturalitatem visionis. Probatur igitur minor, si requireretur essentialiter lumen habituale propter supernaturalitatem visionis, requireretur etiam essentialiter habitus fidei ad omnem actum fidei, & habitus charitatis ad omnem actum charitatis; quia illi etiam sunt supernaturales: Consequens falsum est, quia cum primùm homo conuertitur à peccato per actum charitatis, actus ille præcedit habitum, & illum causat, dicere autem quod idem ille actus qui causat habitum, causatur ab eo ipso habitu quem causat, est absurdissimum vt probaui alibi, alioqui posset idem sub eodem conceptu supponere suam existentiam; nam effectus præsupponit suam causam, & causam suæ causæ, ipse est causa suæ causæ, igitur supponit se ipsum, imò prius agit quàm sit, quia vt est effectus præsupponit se ipsum vt causam suæ causæ.

Secunda probatio.

Secundò Dei omnipotentia non magis per extrinsecam assistentiam potest supplere defectum speciei, quàm defectum luminis, sed potest supplere defectum speciei, ergo & luminis. Denique Deus per se ipsum facere potest quidquid faciunt causæ secundæ concurrentes solùm efficienter non vitaliter; potest enim calefacere sine igne, illuminare sine sole, lumen istud effectiuè solùm concurrit, & non vitaliter, ergo Deus per se ipsum supplere potest eius defectum, præsertim cum nulla contradictio contrarium ostendat vt constabit modò.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam enim Resp. eodem argumento probari quod Deus eleuare nihil potest obedientialiter per solum concursum omnipotentiæ. Itaque ad argumentum distinguitur minor, lumen est actus primus respectu visionis, necessarius secundum potentiam ordinariam vt producatur connaturaliter visio concedo: necessarius absolutè vt producatur visio, negatur, quia Dei omnipotentia parare potest concursum & esse actus primus secundum potentiam absolutam. Similiter verum est quod lumen est potentia vt producatur visio connaturaliter, non est potentia vt simpliciter producatur. Denique nego illam maiorem

visio

visio tam pendet à lumine provt est supernaturalis quàm pendet ab intellectu provt est vitalis, hoc (inquam) manifestè falsum est, quia nulla causa creata vel increata concurrit ad visionem, provt est vitalis præter intellectum qui solus producit eam immanenter; at vero causa increata semper concurrit ad visionem supernaturalem, vt causa principalis, ideóque mirum non est quod suppleat defectum luminis, cum habeat semper concursum supernaturalem ad visionem, non habeat autem concursum vitalem.

Solutio secundæ. Ad secundam Respon. concursum causæ formalis non posse suppleri à Deo, sed tantùm concursum causæ efficientis: visionem autem esse causam formalem quia reddit intellectum videntem formaliter, lumen autem effectiuè concurrit, ideóque non est mirum quod Deus suppleat eius defectum.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. posse de potentia Dei absoluta voluntatem eleuari ad quemlibet actum liberum sine vllo auxilio intrinseco inhærente voluntati, potest enim sufficere solus concursus omnipotentiæ, quæ facere potest per se ipsam totum quod faceret gratia inhærens & intrinseca. Dixi sine gratia inhærente voluntati, nam essentiale omnino est, ad actum supernaturalem voluntatis siue liberum siue necessarium, vt in intellectu infundatur lumen cognitionis præueniens, alioqui voluntas ferretur in incognitum quod implicat, sed hoc de visione nihil probat.

## §. III.

### *Quidditas propria luminis gloriæ.*

Quæritur vtrum lumen gloriæ sit species. HActenus soluta est quæstio, an sit lumen gloriæ, nunc vt respondeatur ad quæstionem quid sit, video difficultatem esse posse circa illius genus, deinde circa illius propriam differentiam. De vero illius genere controuersia celebris est, vtrum illud sit species impressa, an verò habitus omnino ab ea distinctus: erit species impressa si propter eminentem perfectionem repræsentet obiectum, & potentiam compleat atque ita faciat totum quod faceret species, & habitus simul: erit autem purè habitus si non suppleat vllo modo vices obiecti, sed tantùm sit complementum potentiæ, antecedenter ad omnem obiecti repræsentationem, differentia huius luminis continetur proprio eius munere de quo dicetur statim.

Prima ratio dubitandi. Ratio ergo dubitandi primò est, quia ille habitus luminis gloriæ nullum potest habere munus quod non habeat species, ergo distingui non debet à specie. Probo antecedens, nullum potest esse munus huius luminis confortantis potentiam, & se tenentis ex parte potentiæ, nisi quod concurrat ad visionem simul cum potentia, nam ex parte potentiæ agere non est aliud quàm simul agere cum potentia, sed species est qualitas simul cum potentia concurrens ad visionem, ergo species etiam ex parte potentiæ confortat, & complet potentiam.

Secunda ratio dubitandi. Secundò, potentia tunc completur quando augetur eius actiuitas, sed quando species agit cum potentia actiuitas potentiæ augetur, ergo completur potentia. Quam ob causam habitus naturales dicuntur à pluribus non esse aliud quàm species, quia facilitas addita potentiæ, non est aliud quàm noua actiuitas; quàm sine dubio addit species.

Tertia ratio dubitandi. Tertiò, quando plures causæ ad eundem concurrũt effectum, necesse est vt singulis causis diuersæ correspondeant formalitates, sed si lumen gloriæ non est species nulla formalitas specialis respondere potest lumini gloriæ, agenti simul cum intellectu, ergo lumen gloriæ est species, maior inductione constare potest, & quia illud agens erit superfluum cui nulla in effectu respondebit formalitas, minor etiam ostenditur, quia in visione Dei sunt duo, primum quod sit intellectio vitalis, quod habet ab intellectu: alterum quod sit visio talis obiecti, quod habet à specie.

Conclusio negatiua. Dico tertiò, lumen gloriæ non est species impressa Dei, sed verus habitus supernaturalis distinctus à speciebus impressis, ita censent omnes qui negant esse possibilem speciem impressam, & omnes qui negant eam de facto dari: Suarez, Herice, Fasol. Valent. contra Vasq. disp. 43. c. 5. 6. 7. quem multi nunc sequuntur recentiores.

Multiplex probatio. Ratio tamen est quia nulla (vt ostendi) datur de facto species impressa, in videntibus Deum, quia species non requiritur vbi obiectum est præsens & proportionatum, requiritur autem lumen gloriæ, ergo lumen gloriæ non est species. Deinde quamuis daretur species, non esset tamen lumen gloriæ, quia sequeretur alioqui posse sufficienter compleri potentiam naturalem ad actus fidei, spei, & charitatis per solas species impressas, consequens est absurdum, quia præter species repræsentantes obiectum fidei, certum est requiri habitum fidei, & ad actus charitatis præter repræsentationem etiam supernaturalem obiecti requiritur aliquid se tenens ex parte potentiæ, & illam complens antecedenter ad omnem repræsentationem. Vnde vlteriùs argumentor ad visionem supernaturalem requiritur aliquid se tenens ex parte potentiæ, neque sufficit complementum se tenens ex parte obiecti; sed species se tenet ex parte obiecti: ergo præter speciem requiritur lumen gloriæ. Probatur maior, nam ad actus supernaturales plura requiruntur quàm ad actum quemlibet naturalem, alioqui tam esset completa potentia in ordine ad videndum Deum, quàm in ordine ad videndum album, sed ad actum quemlibet naturalem requiritur complementum potentiæ, repræsentans obiectum, ergo ad actum supernaturalem requiritur aliquid ex parte potentiæ, neque satis est recurrere ad supernaturalitatem huius speciei; nam si potentia ex parte sui, nihil exigit ad illum actum eliciendum sequitur speciem esse omnino naturalem, cum potentia nihil ex parte sui requirat quàm quod exigitur ad actum naturalem: imò, quod caput est, illa species licèt supernaturalis, non magis complet ex parte potentiæ, quàm species naturalis, ergo potentia ex parte sua non est minus incompleta ad videndum Deum quàm ad videndum album. Denique vel sine hac specie potentia est completa, ex parte sui, vel non, si est completa ergo illa non est lumen gloriæ. Si non est completa ergo requiritur aliquid aliud præter speciem, quia si est incompleta requirit aliquid præter obiecti applicationem.

Soluitur prima dubitatio. Ad primam Resp. lumen gloriæ in hoc differre à specie quod lumen, & quilibet habitus se teneat ex parte potentiæ, id est compleat potentiam antecedenter ad repræsentationem obiecti: species autem se teneat ex parte obiecti, id est obiectum dumtaxat repræsentet & ex parte illius agat tanquam eius vicaria, cum ergo dicitur lumen non habere aliud vllum munus nisi quod compleat, & confortet potentiam, distingui debet, nisi quod confortet potentiam ex parte ipsius potentiæ, id est antecedenter ad repræsentationem obiecti constituendo illam in actu primo, concedo: ex parte obiecti, hoc est ipsum obiectum repræsentando, seu faciendo id quod faceret obiectum nego, agere autem ex parte potentiæ non est tantum agere cum potentia, sed agere tanquam complementum potentiæ antecedens obiecti repræsentationem.

Ad secundam Respond. distinguitur maior eodem modo,

modo, tunc completur potentia cum eius actiuitas augetur, ex parte ipsius obiecti quod repræsentetur nego: ex parte potentiæ antecedenter ad repræsentationem obiecti concedo. Quam etiam ob causam negabam olim habitus naturales esse solùm species impressas, nisi velis etiam sensus externos esse capaces habituum, quod absurdum est.

Soluitur tertia. Ad tertiam Resp. maiorem, & minorem esse falsas, nam primò plures causæ sæpè concurrunt ad eundem effectum sub eadem formalitate, v.g. quando idem lumen pendet à pluribus luminosis, secundò etiam non est difficile duas hîc assignare formalitates, nam visio vt est vitalis pendet ab intellectu, & vt supernaturalis pendet à lumine.

## §. IV.

### *Quænam sint propria munera luminis gloriæ.*

Differentia luminis gloriæ. ASsignato genere huius luminis, sequitur differentia eius propria, quæ petenda sine dubio est ab eo munere quod exercet circa visionem; potest enim esse, vel dispositio materialis ad vnionem intellectus cum essentia diuina vt specie impressa: vel etiam dispositio materialis intellectus, ad visionem ipsam recipiendam: vel denique causa effectiua ipsius visionis vnà cum potentia.

Prima ratio dubitandi. Ratio dubitandi est primò, quia semper in materia requiritur dispositio proportionata formæ recipiendæ, sed quando intellectus vnitur cum essentia diuina per modum speciei eleuatur ad formam ordinis superioris, ergo ad eam recipiendam disponi debet per lumen.

Secunda ratio dubitandi. Secundò, nulla est ratio cur lumen sit dispositio intellectus ad visionem vt actio est, non autem vt est receptio; nam intellectus non est minus improportionatus ad recipiendam visionem quàm ad eam producendam: ergo si propter illam improportionem visio vt actio est, exigit lumen vt dispositionem, exigit etiam illud vt receptio est; nam in vtroque munere intellectus est instrumentum, vnde non valet discrimen quod nonnulli afferunt quia intellectus vt agens debet esse perfectior quàm visio, non autem vt recipiens, nam si sit instrumentum non debet esse perfectior.

Tertia ratio dubitandi. Tertiò, si lumen gloriæ agit cum intellectu agere debet vitaliter, & principaliter, hoc autem absurdum est; quia non est aliquid vitale atque adeò est imperfectius visione.

Munus proprium luminis gloriæ. Dico quartò, lumen gloriæ valdè impropriè dicitur dispositio materialis ad receptionem essentiæ diuinæ vt speciei impressæ, aut etiam ad recipiendam visionem; proprium autem eius munus est simul cum intellectu producere visionem connaturaliter.

Primæ partis probatio. Prima pars contra omnes Thomistas quibus accedunt Valentia, Salas, Granadus probatur, quia vbi nulla forma recipitur in subiecto, ibi non datur dispositio subiecti ad formam illam recipiendam; sed essentia diuina non vnitur cum intellectu tanquam forma realis informans intellectum: ergo lumen gloriæ non debet dici dispositio ad illam recipiendam, dicitur tamen impropriè dispositio, quatenus est conditio, sine qua, essentia diuina non vniretur intellectui per modum speciei, id est non concurreret cum intellectu ad visionem.

Probatio secundæ partis. Secunda pars contra eosdem Thomistas probatur, quia si requireretur in intellectu dispositio aliqua vt reciperet visionem supernaturalem, requireretur etiam in eodem dispositio ad recipiendum lumen supernaturale, atque ita daretur progressus in infinitum. Concilium autem Viennense quando exigit lumen vt dispositionem, ad visionem, exigit illud vt dispositionem ad visionem vt actio est, non vt passio, alioqui daretur infinitus progressus.

Ratio tertiæ partis. Tertia pars communis est inter Theologos, quia habitus supernaturales, ideò tantùm sunt necessarij, quia potentia operatur cum illis connaturaliter, effectus supernaturales, id est tanquam principium intrinsecum & proportionatum.

Ad primam Resp. verum non esse quod materia exigat dispositionem proportionatam vt recipiat formam supernaturalem, etiam si physicè illi vniatur per potentiam obedientialem, alioqui daretur progressus infinitus. Hoc autem esse multò minus verum, quando forma non vnitur physicè subiecto, sicut essentia diuina non vnitur physicè intellectui, potest ergo requiri lumen vt conditio, non vt dispositio materialis quæ concurrit ad receptionem formæ, atque adeò recipit formam.

Ad secundam Resp. esse disparitatem inter visionem vt actio est, & visionem vt est passio, nam visio vt actio est exigit prodire à principio effectiuo connaturaliter operante, cum effectus prodeat à virtute ipsius causæ, potéstque visio vt actio est prodire à principio huiusmodi, quin detur progressus infinitus: visio autem vt passio est non exigit recipi in principio connaturaliter recipiente, quia hoc vt dixi est impossibile propter infinitum progressum.

Ad tertiam vt respondeatur videndum est qualis sit influxus luminis simul cum intellectu ad visionem. Quod autem quæri vlteriùs poterat hoc loco de causa subiectiua, & effectiua luminis gloriæ difficultatem non habet: nam subiectum eius sine dubio est non substantia ipsius animæ, sed intellectus in quo, & à quo visio ipsa producitur. Causam verò effectiuam instrumentalem etiam physicam probabilissimè recentiores aliqui meditantur esse ipsam Christi humanitatem, imò & quinque cicatrices vulnerum eius è quibus physicè profluit quidquid producitur in viatoribus gratiæ, & quidquid est luminis gloriæ in beatis: quod piè ac ingeniosè tradit Recupitus l. 6. quæst. 19.

## Sectio III.

### *De ipsa potentia intellectiua concurrente ad visionem.*

EXpositis duobus principijs visionis, quæ potentiam vitalem complent, venio ad ipsam potentiam, sic instructam, vt ex parte sua lumen habeat intrinsecè inhærens, & ex parte obiecti essentiam ipsam habeat diuinam, præsentem & paratam concurrere ad claram sui visionem. Et primò quæritur vtrum intellectus ita instructus reuerà producat visionem physicè, an verò illam solùm producat lumen gloriæ. Secundò vtrum producat visionem principaliter, an verò instrumentaliter: Tertiò vtrum intellectus alicuius etiam viatoris Deum aliquando viderit, quod verò quæri vlteriùs poterat vtrum à perfectiore intellectu, etiam in patria videatur perfectiùs, dicetur q. 4. cum agam de inæqualitate visionis.

## §. I.

### *Vtrum intellectus instructus lumine gloriæ concurrat immediatè ad visionem simul cum lumine.*

Sensus quæstionis. ALijs verbis proponi solet hæc controuersia, vtrum lumen gloriæ ita influat in visionem, vt ipsum sit tota ratio proxima illam efficiendi, si nihil intellectus per suam entitatem agat immediatè, sed recipiat tantùm lumen quod solum agat, sicut cum aqua calida producit calorem, calor est tota ratio calefaciendi

calefaciendi aquæ, quia illa immediatè tantùm recipit calorem, à quo est tota calefactio.

Prima difficultas visio non potest esse ab intellectu naturali.

Ratio ergo duditandi primò est, quia visio quæ secundum totam suam substantiam, & vitalitatem est supernaturalis procedere debet à principio adæquatè supernaturali; visio est adæquatè supernaturalis, intellectus est principium naturale, solum autem lumen est adæquatè supernaturale: ergo visio procedit à solo lumine. Probatur maior, quia si vitalitas secundum se totam supernaturalis penderet à principio partim naturali partim supernaturali, illa vitalitas esset, & non esset supernaturalis quia non est supernaturalis provt pendet à principio naturali. Denique si principium est compositum ex naturali & supernaturali, essentia etiam visionis erit composita ex naturali, & supernaturali quod absurdum est.

Secunda difficultas.

Secundò, si lumen & intellectus simul concurrunt ad eandem visionem, vel ambo concurrunt ad omnes formalitates visionis; nam illa est visio, est vitalis, est supernaturalis: vel non concurrunt, si primum, ergo visio provt est à lumine, formaliter vitalis est, & intellectio, atque ita lumen potest esse causa vitalitatis. Si secundum ergo intellectus non producit hanc vitalitatem supernaturalem; si enim non producit formalitatem supernaturalitatis, non producit etiam entitatem quæ tota est formaliter supernaturalis. Denique vitalitas illa provt est vitalitas huius actus est formaliter supernaturalis, ergo si producitur vitalitas illa formalis ab intellectu, etiam producitur formalitas supernaturalitatis.

Conclusio affirmans.

Dico primò, intellectus creatus ita concurrit cum lumine gloriæ ad visionem Dei, vt per se ipsum attingat illam immediatè, imò neque diuinitùs possit visio fieri sine immediato concursu intellectus videntis Deum.

Prima pars inter omnes Theologos certa est contra Durandum, Ochamum, Marsilium, Gabrielem.

Intellectus effectiuè attingit visionem.

Ratio est quia omnis intellectio causatur ab ipsa mente, & volitio à voluntate sic enim tradunt communiter Patres cum August. l. 9. de Trinit. c. vltimo. *Ipsa mens quasi parens, & notitia eius quasi proles eius: mens enim cum se cognoscit, notitiam sui gignit, & est parens notitiæ suæ*; idem habet l. 11. c. 2. l. 15. c. 13. 22. 27. Deinde cum Aristotele, Philosophi omnes docent, & omnino constat primò ex actus vitalitate ad quam requiritur influxus potentiæ vitalis, vt constabit statim, secundò ex libertate actuum voluntatis supernaturalium, ad quam requiritur sine dubio influxus actuum voluntatis, alioqui libertas non esset indifferentia actuum voluntatis in suos actus.

Attingit immediatè.

Secunda pars de influxu immediato intellectus in visionem, est contra plures Thomistas qui volunt solum lumen gloriæ totam esse causam immediatam visionis, quod repugnat S. Thomæ hîc art. 5. in corpore vt rectè ostendunt Molina, Vasq. Suarez. Probarique potest efficaciter, quia ex Concilio Tridentino sess. 6. c. 4. constat intellectum, & voluntatem non se habere omnino passiuè, recipiendo solùm habitus, tanquam aliquid inanime ad actus fidei, charitatis, &c. Sed omnino aliquid agere; atqui eadem est ratio visionis supernaturalis, ergo intellectus immediatè ad eam concurrit actiuè, & non passiuè tantùm recipiendo lumen: sed si lumen esset ratio adæquata agendi creato intellectui, sequeretur quod intellectus passiuè solum se haberet recipiendo lumen, sicut cum aqua calida calefacit, ergo lumen non est tota ratio agendi. Deinde omnis actus qui est vita actualis debet procedere à principio viuente quod se ipsum moueat, sed si solum lumen producat visionem, viuens non agit in se ipso, nam lumen est qualitas mortua, ergo, &c. Denique sicut visio quia est supernaturalis debet pendere à lumine supernaturali, sic quia est vitalis, & quia est intellectio debet pendere à potentia vitali, & intelligente.

Attingit necessario.

Tertia pars de necessitate absoluta huius influxus est contra Scotum, Durandum aliosque plures qui existimant posse intellectum reddi actu intelligentem per verbum mentis productum à solo Deo fusèque probata est in libris de anima vbi ostendebam quod vita exigit essentialiter actionem physicam principij eius in quo recipitur, quia viuere, est immanenter agere, ideóque verbum mentis eo modo productum in intellectu, à solo lumine, qualitas esset mortua, eodem modo ac si esset in lapide. Quæ autem de effectu formali aduersarij obijciunt, sine quo forma esse non potest in subiecto, solutum eo loco est, quia reddere intelligentem non est effectus solius verbi, si tollas actionem procedentem à principio intrinseco.

Lumen eleuat potentiam naturalem.

Ad primam Resp. eo argumento æquè probari, quod visio cum sit vitalis, produci non potest à lumine quod non est vitale, ideóque ad argumentum negatur maior; nam actus adæquatè supernaturalis secundum substantiam, & vitalitatem produci potest à principio naturali eleuato; per alterum principium supernaturale, neque propterea vitalitas illa supernaturalis est simul, & naturalis, sed est adæquatè supernaturalis producta per principium naturale supernaturaliter eleuatum; intellectus enim, & lumen faciunt vnum principium supernaturale, & vitale neque vnum sumi debet seorsim ab altero, totus igitur effectus est supernaturalis, etiamsi principium sit compositum ex entitate naturali, & supernaturali, quia entitas naturalis eleuatur per entitatem supernaturalem principij partialis.

Formalitates non sunt aliquid producibile.

Ad secundam Resp. formalitates non esse aliquid producibile in actu, sed resultare tantùm ex modo, quo actus procedit à suis causis: ideóque visionem procedere quidem secundum totam suam entitatem cui omnes formalitates identificantur, tum à lumine, tum ab intellectu, sed non procedere ab vtróque seorsim sumpto secundum omnes formalitates; nam vt actus procederet à lumine, secundum formalitatem vitalitatis, necesse esset vt actus haberet rationem vitalis, provt est à lumine, quod implicat, quia operatio dicitur vitalis in quantum substantia per eam, se mouet ab intrinseco, postquam adepta est statum connaturalem, lumen autem extrinsecùs infusum est vt patet. Vitalitas ergo supernaturalis, secundum formalitatem hanc præcisam vitalitatis, est à solo intellectu, & formalitas supernaturalitatis, est à solo lumine, licèt entitas illa vitalis, & supernaturalis sit ab vtróque, vnde absolutè negari debet hæc propositio, intellectus præcisè sumptus, si non producit formalitatem supernaturalitatis, non producit entitatem supernaturalem vitalitatis, hoc enim est apertè falsum: nam etiam Deus cum voluntate concurrit ad actum malum, neque tamen concurrit ad malitiam formalem vt sic, quia actus provt est à Deo non habet quod formaliter sit malus. Denique distingui debet hæc propositio: vitalitas huius actus est formaliter supernaturalis, in ratione præcisa vitalis, nego: provt vitalitas huius actus est supernaturalis concedo, vnde intellectus seorsim sumptus qui est causa vitalitatis formalis non est etiam causa supernaturalitatis formalis.

## §. II.

### *Vtrum intellectus cum lumine concurrat ad visionem vt causa principalis.*

Instrumentum. & causa principalis

VIx potest esse hoc loco controuersia, nisi de nomine instrumenti, & causæ principalis, nam si semel ex vera philosophia statuas, quid sit instrumentum, tota euanescet difficultas, de qua, magnâ contentione disputari video. Itáque reiectis varijs sententijs statuebam olim, instrumentum in genere illam causam appellari, quæ concurrit ad effectus sibi non proportionatos, & alteri debitos, quia esse instrumentum est esse virtutem alterius, seu agere alterius nomine. Diuiditur autem instrumentum in naturale quod concurrit ad effectus sibi non debitos, ad quos tamen exigit habere concursum paratum; & obedientiale quod non exigit habere paratum concursum ad tales effectus. Vnde tota controuersia est, vtrum intellectus instructus lumine, producat visionem vt sibi debitam & proportionatam, an verò vt debitam alteri & improportionatam.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubitandi primò est, intellectus instructus lumine gloriæ non potest esse instrumentum visionis Dei, si præter ipsum nulla sit causa principalis videns Deum: sed præter intellectum nulla est causa, quæ principaliter dicatur videre Deum, illa enim non est Deus, qui per hanc actionem non denominatur videns, ergo intellectus lumine gloriæ instructus, est causa principalis visionis. Maior certa est, quia omne instrumentum habet causam principalem sibi correspondentem, ergo si intellectus non est causa principalis videns, debebit esse alia causa præter ipsum quæ dicatur videns: vel dicendum est quænam hîc sit causa principalis videns & fieri potest argumentum à pari de actu charitatis, nam per eum actum solus homo amat, & meretur, ergo ille est causa principalis merens.

Secunda dubitatio.

Secundò, visio est essentialiter effectus vitalis, ergo essentialiter exigit causam principalem vitalem, illa non est Deus vt patet, ergo est intellectus. Confirmatur quia intellectus provt est causa efficiens vitalis non est instrumentum, alioqui (vt dixi) responderet ei causa principalis vitalis.

Tertia dubitatio

Tertiò, illud non est instrumentum quod concurrit ad effectum sibi proportionatum & ad quem paratus est illi concursus: sed visio Dei est debita, & proportionata intellectui habenti lumen gloriæ, nam proprium munus habitus supernaturalis est reddere ipsum effectum debitum & connaturalem.

Quarto dubitatio.

Quartò, illa non est causa instrumentalis tantùm quæ nobilior est effectu producto, visio est ignobilior intellectu habente lumen gloriæ, nam illud aggregatum, est supernaturale, & vitale æquè ac visio, ergo intellectus non est causa solùm instrumentalis.

Quinto dubitatio.

Quintò, si intellectus est instrumentum, provt est causa effectiua visionis, erit etiam instrumentum, provt est eius causa receptiua; consequens non admittitur, &c. Probatur maior ideò intellectus producit instrumentaliter, quia producit obedientialiter, sed recipit etiam obedientialiter, ergo recipit instrumentaliter, nam æqualis est repugnantia causæ tùm effectiuæ, tùm receptiuæ principalis, & obedientialis quod probo, nam concurrere obedientialiter ad aliquem effectum est ad eum eleuari tanquam ad aliquid improportionatum, sed quod agit vel recipit aliquid principaliter non eleuatur tanquam ad aliquid improportionatum, ergo nullum subiectum habet potentiam receptiuam principalem respectu formæ excedentis, & improportionatæ, sicut respectu effectus improportionati agens non potest habere vires actiuas principales.

Conclusio

Dico secundò, intellectus instructus lumine gloriæ, quatenus concurrit effectiuè ad visionem, est causa solùm instrumentalis: quatenus autem subiectiuè illam recipit, est causa principalis.

Primam partem de causa effectiua fusè docent Suarez l. 2. c. 10. & 16. l. 6. de gratia c. 7. & sæpe alibi, Vasquez, Fasol. Henriq. & alij contra plures Thomistas quibus adhærent Arrub. Herice, Becan. Salas, contra quos.

Primæ partis probatio.

Ratio est primò, quia quoties aliqua causa est ignobilior effectu quem producit, est causa instrumentalis, non autem principalis, sed aggregatum illud ex intellectu & lumine gloriæ ignobilius est quàm visio Dei, ergo illud aggregatum est causa solùm instrumentalis, maiorem nemo negat philosophorum, quia quamuis contigere sæpè possit, vt instrumentum sit aliquid nobilius effectu quem producit obedientialiter, vt si Angelus produceret formicam, tamen fatentur omnes quod causa ignobilior effectu producto, nunquam principalis dici potest; quia effectus nobilior nunquam potest esse proportionatus, & debitus causæ minus nobili. Minor ergo probatur quia entitas adæquatè vitalis, & adæquatè supernaturalis est nobilior eâ entitate, quæ non est vitalis & supernaturalis nisi solùm inadæquatè; visio est adæquatè vitalis, & adæquatè supernaturalis: intellectus autem cum lumine non est vitalis & supernaturalis nisi solùm inadæquatè, igitur visio nobilior est eo aggregato.

Confirmatur euidenter, nam id quod est altero ignobilius, non potest fieri eo nobilius per accessum alterius quod est etiam eo ignobilius, intellectus est ignobilior visione, ergo non potest fieri eâ nobilior per accessum alterius quod sit etiam ignobilius visione; lumen gloriæ ignobilius est visione, nam visio est vitalis, lumen autem est qualitas mortua. Deinde constat etiam ex philosophia quod omnes habitus instrumenta sunt respectu actuum quos producunt; nam actus causæ sunt principales habituum atque adeò illis nobiliores, ergo habitus sunt causæ instrumentales actuum & illis ignobiliores, quod etiam in habitibus supernaturalibus eodem modo verum est qui sic producunt actus, vt ab actibus etiam producantur saltem moraliter.

Denique, potentia obedientialis actiua semper est instrumentalis cum producat effectum improportionatum, & alteri debitum à quo eleuatur, sed intellectus etiam instructus lumine, obedientialiter agit per eleuationem; agit enim per suam entitatem intrinsecam & naturalem, ergo agit instrumentaliter.

Ratio secundæ partis.

Secundam partem de causa subiectiua, video etiam à paucis negari, & ratio euidens est quia licèt potentia obedientialis actiua sit necessariò instrumentalis, tamen potentia obedientialis passiua est necessariò principalis, & ratio disparitatis est duplex. Prima quod causa principalis receptiua esse potest ignobilior effectu, alioqui materia recipere principaliter non posset formam quâ est ignobilior: causa verò effectiua si sit principalis non potest esse ignobilior effectu, vt omnes fatentur quia effectus ab ea extrahitur, atque adeò debet in ea contineri. Altera disparitatis ratio est quia potentia obedientialis actiua esse potest instrumentalis si possit agere tanquam virtus alterius cui vt causæ principali actiuæ

tribui

tribui posset actio, causa verò subiectiua obedientialis non potest esse instrumentum, si non possit recipere tanquam virtus vllius alterius causæ principalis receptiuæ; nam Deus eleuans causam receptiuam non recipit, sicut agit quando eleuat causam actiuam.

Vnde argumentor efficaciter: illa non est causa instrumentalis quatenus receptiua quæ recipit sola, visionem, sed intellectus solus recipit visionem, non autem Deus, ergo intellectus non est causa instrumentalis receptiua. Neque dicas Deum esse causam principalem huius receptionis in genere causæ efficientis, contra enim arguo, nulla causa est instrumentalis in eo genere, in quo non respondet ei vlla causa ptincipalis, sed nulla causa principalis respondet in genere subiecti, causæ subiectiuæ: ergo causa illa subiectiua non potest esse instrumentalis in genere causa subiectiuæ sicut enim instrumento effectiuo respondere debet causa principalis effectiua, ita instrumento receptiuo, debet respondere causa receptiua principalis. Denique vt intellectus Deum aliquo modo videat principaliter, exigitur, vt sit causa principalis visionis, vel vt agens, vel vt recipiens, non causat principaliter vt agens, ergo vt recipiens.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. Deum esse causam principalem visionis vt actio est, sed nullo tamen modo, posse dici videntem; visio enim principaliter denominat causam in qua est, non autem causam à qua est, ideò intellectus solus denominatur videns, quamuis sit tantùm principaliter videns, vt est principium receptiuum, non provt est principium productiuum. Vnde ad argumentum, distinguitur maior, intellectus non est instrumentum, si præter ipsum nulla sit causa principalis videns, provt videns significat principium visionis tum actiuum, tum receptiuum nego: provt significat principium receptiuum visionis concedo, nam intellectus instrumentum est quatenus efficit visionem, principalis est causa quatenus recipit, non est enim necesse vt detur vna tantùm causa principalis visionis secundum totum quod visio dicit. Ad probationem distinguo hanc propositionem, omne instrumentum habet causam principalem sibi correspondentem, in eo genere in quo est instrumentum concedo, in eo genere in quo non est instrumentum nego, cum igitur intellectus videns, sit instrumentum vt agit, non vt recipit, respondet ei causa principalis vt agenti, non vt recipienti, eadémque ratio est de actu meritorio, in quo voluntas sola dicitur merens, quia licèt agat instrumentaliter, recipit tamen principaliter, quod sufficit vt sola dicatur mereri.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. distinguendo antecedens visio est essentialiter effectus vitalis præcisè vt pendet à causa effectiua, siue præcisè vt actio est nego: vt pendet à causa tum effectiua tum receptiua, siue vt est effectus receptus concedo. Satis ergo ad eam vitalitatem est quod pendeat à causa effectiua instrumentali, & passiua principali. Ad confirmationem distinguo eodem modo, intellectus vt est causa efficiens vitalis non est instrumentum receptiuum concedo, effectiuum nego id est non est instrumentum visionis vt passio est, sed tantum vt actio est.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respond. nullum esse instrumentum naturale quod non habeat paratum concursum ad effectum quem producit, sed in eo vt dixi sitam esse rationem instrumenti quod producat aliquid improportionatum & alteri debitum. Satis autem ostensum est, visionem esse improportionatam intellectui etiam habenti lumen gloriæ, & esse debitam Deo vt agenti principali, proprium munus habituum supernaturalium est reddere ipsum effectum connaturaliter debitum tanquam instrumento, non tanquam principali agenti.

Solutio quartæ. Ad quartam Resp. probatum esse quod illud aggregatum ex intellectu, & lumine gloriæ cum sit vitale, & supernaturale solum inadæquatè, simpliciter est ignobilius visione quæ adæquatè vitalis est, & supernaturalis.

Solutio quintæ. Ad quintam satis allata videtur disparitas potentiæ obedientialis actiuæ, & passiuæ, primam dixi esse necessariò instrumentalem eo quod proportionem non habeat cum effectu ad quem supra suam vim eleuatur; potentiam passiuam (quantumuis sit improportionata & eleuetur) negaui esse instrumentalem, quia esse potest principalis & imperfectior forma quam recipit, & quia non respondet ei causa principalis receptiua.

Supererat hîc quod proposueram tertio loco dicere, vtrum intellectus aliquis hominis viatoris aliquando viderit Deum, beatus & solus potens, rex regum & Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem & lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum vidit neque videre potest. Cui honor & imperium sempiternum amen, verba sunt Apostoli 1. ad Tymotheum c. 6. vbi quæstionem videtur dissoluere, quæ positiua magis esse videtur quàm scholastica. In ea verò probabilissimè philosophari videntur illi qui aiunt. Primò Beatæ Virgini pro certo concessum esse hoc priuilegium vt Deum in vita viderit aliquoties, v. g. in Conceptione Verbi, in eius Natiuitate, in Resurrectione, quod latissimè probatum inuenies apud Recupitum l. 6. q. 14. c. 1. & 2. vbi decem habet eximias rationes: Secundò Adæ, Moysi & Paulo, nunquam in via concessum esse vt viderent Deum intuitiuè, egregiè probat idem author ibidem c. 3. 4. 5.

## QVÆSTIO III.

### *De obiecto visionis Dei.* Art. 8. 9. 10.

HActenus beatæ huius visionis existentiam, & principia extrinseca indagauimus, nunc maior difficultas est circa obiectum illud quod proximè terminat visionem Dei, seu quid videant in Deo, videntes Deum facie ad faciem, quia verò aliud dicitur obiectum primarium aliud secundarium huius visionis, de vtróque nobis accuratè dicendum est.

### SECTIO I.

### De obiecto primario visionis Dei.

#### *Seu quomodo videantur ea quæ sunt in Deo formaliter.*

Obiectum primarium. CErtum est primò obiectum primarium huius visionis illud appellari, quod ratione sui, & non ratione alterius videtur: secundarium illud quod ratione alterius videtur, seu mediante altero, in quo continetur, differunt hæc obiecta, quod primarium simul sit obiectum materiale, & formale, id est id quod videtur, & ratio videndi. Obiectũ autem secundarium non sit nisi obiectum materiale, vnde sequitur obiectum secundarium semper videri mediante alio, quod sit obiectum formale, & medium etiam prius cognitum in quo videatur vt postea dicetur.

Esse in Deo formaliter. Certum est secundò totum illud esse formaliter in Deo, quod secundum propriam suam rationem, & definitionem, intrinsecum est Deo, qualia sunt attributa omnia & personalitates. Eminenter illud quod secundum propriam suam rationem, & definitionem est extrinsecum Deo, intrinsecum autem secundum aliquid æquiualens & nobilius

cuiusmodi sunt creaturæ omnes, & perfectiones quæ non sunt simplices : eminentia verò illa per quam Deus continet creaturas, formaliter in Deo est, non eminenter, quia est ipsa perfectio infinita Dei, quatenus excedit creaturas, & producere illas potest. Ideóque quoties videntur omnia quæ formaliter sunt in Deo, est necesse vt videatur hæc eminentia. Similiter licèt creaturæ in Deo non sint nisi eminenter, potentia tamen earum effectrix, scientia, ideæ, amor, & alia huiusmodi, quæ respectum dicunt ad creaturas, formaliter sunt in Deo, imò & respectus ipse formaliter sumptus, quia est in Deo secundum propriam rationem & definitionem.

His positis circa obiectum primarium, & ea quæ formaliter sunt in Deo duplex est inter Theologos controuersia. Prima vtrum de facto illi omnes qui Deum vident, omnia videant quæ formaliter sunt in Deo, secunda de possibili, vtrum videri possit vnum attributum, aut vna persona sine alijs omnibus attributis & personis.

## §. I.

### *Vtrum videntes Deum videant actu omnia quæ formaliter sunt in Deo.*

Prima dubitatio.

RAtio dubitandi est primò, quia vt videantur distinctè attributa Dei & personæ, necesse est vt illa vel videantur vt distincta, vel vt videantur per actus distinctos neutrum admitti potest : ergo videntes Deum, non vident illa distinctè. Probatur maior quia illa distinctio vel se tenet ex parte obiecti, vel ex parte actus, si primum, ergo videtur obiectum vt distinctum, si secundum ergo videtur per actus distinctos.

Secunda dubitatio.

Secundò, si beatus videt infinitatem Dei, æternitatem, immensitatem, necessariò Deum videt, vt infinitum, æternum, immensum, hoc autem implicat, quia si videat Deum vt immensus est, necesse est vt videat omnia loca quibus est coextensus per immensitatem quam cognoscit vt est in se : similiter si videantur ideæ omnes, tota scientia Dei, imò & decreta libera quæ sine dubio formaliter sunt in Deo, videntur etiam creaturæ omnes tum possibiles, tum futuræ.

Tertia dubitatio.

Tertiò, argumentum est etiam difficilius de decretis liberis, nam illa nihil superaddunt essentiæ, quod non haberet essentia si tale decretum non esset, ergo visa essentia non videtur decretum liberum.

Quarta dubitatio.

Quartò, si videantur attributa, & personæ simul cum essentia, vel illa pertinent ad obiectum primarium visionis, vel ad obiectum secundarium, non ad primarium quia essentia sola concurrit ad modum speciei, non ad secundarium quia illud non videtur in se ipso immediatè.

Conclusio affirmatiua.

Dico primò, beati omnes videntes Deum, vident formaliter distinctè ipsam essentiam Dei, Trinitatem personarum, & attributa omnia, secundum proprias & primarias rationes, ita Catholici omnes Doctores quorum aliqui vt Bannes & Zumel certum esse de fide putant.

Scriptura.

Primò enim ita ex varijs scripturis colligunt Patres, v. g. Ioan. 17. *Hæc est vita æterna vt cognoscant te verum Deum*, &c. *Hoc fiet* (inquit Augustin. l. 1. de Trinit. c. 8.) *cum venerit Dominus, & illuminauerit occulta tenebrarum, hoc erit mane nostrum de quo in psalmo dicitur mane adstabo tibi, & videbo, id est cum perduxerit iustos, in quibus nunc ex fide viuentibus, regnat mediator Dei, & hominum, homo Christus Jesus ad contemplationem Dei, & patris.* Deinde ibidem *pater quos dedisti mihi, volo vt vbi ego sum, & illi sint : vt videant claritatem meam*, id est diuinitatem meam vt interpretantur Cyrillus l. 11. in Ioan. c. 28. Chysost. hom. 81. in Ioan. apertus etiam est locus Ioan. 4. *qui videt me, videt & patrem meum*, quod de visione patriæ intelligi debere asserunt Cyrillus, Hilarius, Augustinus suprà, & in Psalmum 84. *Fortè* (inquit) *videndo patrem & non filium erimus beati*, ipsum audi Christum, *qui videt me, videt & patrem meum* cum enim vnus Deus videtur, Trinitas videtur, Pater, Filius, &c. Præterea ex psalmo 35. *apud te est fons vitæ, & in lumine tuo, videbimus lumen*, argumentantur Alexander, Alexandrinus, Athanasius, Basilius, aliíque cum Concilio Nicæno, & docent tres ibi personas significari. Et Damascenus Epistola de Trisagio colligit idem ex c. 4. Apocalypsis vbi non habent animalia sancta requiem die ac nocte repetentia ter *sanctus*, quia scilicet Trinitatem semper laudant quam vident.

Patres.

Secundò, Patres longum esset referre præclarè Nazianz. orat. 11. *Supremæ Trinitatis* (inquit) *purior illuminatio, non iam vinctam mentem, & per sensus diffusam suffugientis, sed totam se toti menti contemplandam, ac tenendam præbentis, totóque diuinitatis lumine, nostris animis affulgentis*, & orat. 15. *Illos* (inquit) *lux omni luce clarior excipiet, & sanctæ regiæque Trinitatis purius iam & clarius illuminantis, totámque se cum tota mente miscentis contemplatio.* August. l. de Catechizandis rudibus c. 25. *Omnes* (inquit) *deliciæ Deus erit & societas sanctæ ciuitatis, in illo, & de illo, sapienter, & beatè viuentes, efficiemur enim sicut ab illo promissum speramus, & expectamus æquales Angelis eius, & cum eis pariter illa Trinitate perfruemur*, &c. Idem tradunt Gregorius magnus l. 30. c. 3. Isidorus de summo bono c. 10. Anselmus in elucidario.

Ratio.

Tertiò, rationes etiam optimæ illud probant v. g. quia visio vt sæpè asserit S. Thomas fidei respondet. *Quod hîc crediderunt* (inquit August. l. de diligendo Deo, c. 18.) *ibi videbunt*, & l. 20. ciuitatis c. 21. *quid? videmus nisi Deum, & omnia quæ nunc non videmus credentes.* Deinde quia si videretur essentia sine personis in patria supereesset aliquid beato, cum inquietudine optandum, atque ita beatitudo non esset perfecta ex omni parte. Denique visio Dei quidditatiua, & intuitiua exigit saltem connaturaliter, vt modus videatur quo essentia subsistit, in tribus autem subsistit personis. Quæ omnia sicut probant videri à beatis tres personas diuinas, sic etiam probant videri attributa omnia, saltem secundum rationes primarias. Dixi secundum rationes primarias ; nam perfectio ferè quælibet Dei spectari dupliciter potest, primò secundum rationem quidditatiuam per quam nostro modo intelligendi specificatur : quæ vocatur ratio primaria, v. gr. omnipotentia spectari potest prout est potentia effectrix omnium possibilium, per illum enim respectum formaliter constituitur in ratione omnipotentiæ. Secundò spectatur secundum extensionem obiectiuam ad varias creaturas, quæ ratio est secundaria, quia perfectio illa per eam non specificaretur, vt cum spectatur omnipotentia prout effectiua Petri, Pauli, &c. Nam in Deo non solùm est potentia productiua omnium in communi, sed etiam est potentia singulorum in particulari, sed per illum respectum ad Petrum verbi gratia omnipotentia non specificatur, idem dico de ideis, amore, scientia, immensitate, &c. Certum autem est non videri à beatis rationes illas secundarias alioqui viderentur omnia possibilia vt dicetur postea.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad primam Resp. visionem ideò duntaxat dici distinctam, quod nulli confusioni, & obscuritati admixta sit, vel respectu actus, vel respectu obiecti quod videtur vt est in se, cum clarissima euidentia; sic enim distinctio non opponitur identitati, sed obscurati atque ita visio non dicitur distincta quod contineat actus distinctos, vel quod in obiecto aliquam affir-

met

met distinctionem, quam potius omnem negat, sed quod attingat obiectum, provt distinguitur ab omni eo quod non est ipsum.

Instantia. Instabis videre omnipotentiam, & scientiam secundum rationes primarias, est videre illas duntaxat secundum rationem genericam, sed beati vident duntaxat omnipotentiam, & scientiam secundum rationes primarias: ergo vident illas solùm confusè.

Resp. negando maiorem, nam eo quidem argumento, rectè probatur creaturas possibiles videri confusè tantùm, quando videtur omnipotentia secundum rationem primariam, sed non probatur quod omnipotentia confusè videatur; nam videre hoc modo attributum omnipotentiæ, non est videre illud vt contentum sub ratione vniuersali, sed est videre terminum eius, vt contentum sub ratione vniuersali.

Ad secundam Resp. eo argumento rectè probari, quod infinitas, immensitas, amor, scientia, omnipotentia non videntur secundum rationes secundarias, id est secundum extensionem totam ad obiecta creata; sic enim visâ immensitate deberent videri omnia loca, & visâ omnipotentiâ videri deberent omnia possibilia. Sed non probari, quod non videantur secundum rationes quidditatiuas & primarias.

Ad tertiam grauis erit difficultas sect. sequenti quomodo videri possint in Deo decreta libera quæ nihil intrinsecum addunt actui necessario de quo ibi disputabitur.

Ad quartam Resp. personas & attributa esse obiectum primarium, non motiuum sed terminatiuum, sunt enim obiectum materiale, simul & formale, quamuis essentia sola dicatur mouere.

## §. II.

### *Vtrum videntes Deum necessariò videant omnia quæ sunt formaliter in Deo.*

RAtio dubit. multiplex omnino est, & grauissima quam video peti tum ab identitate ac indiuisibilitate obiecti visi, tum à propria ratione visionis intuitiuæ.

Prima dubitatio. Primò, argumentatur Arrubal. d. 24. c. 4. ex summa obiecti simplicitate. Id quod est in se omnino indiuisibile, & videtur sicuti est, eo ipso videtur provt est vnum, & indiuisibile, alioqui non videtur sicuti est, sed Dei essentia cum personis, & attributis est aliquid simpliciter vnum & indiuisibile, ergo videri non potest essentia Dei, nisi videatur cum attributis, & personis. Similiter videri non potest persona vna quidditatiuè, quin cognoscatur essentia, sed cognosci non potest essentia sine omnibus personis, ergo vna persona, sine aliis omnibus cognosci non potest. Confirm. quia essentia Dei, & attributa ante operationem intellectus nullam habent distinctionem, ergo non possunt videri separatim si videantur vt sunt à parte rei.

Secunda dubitatio. Secundò, argumentantur Suares c. 22. & Recupitus quæst. 32. cap. 4. implicat cognosci quidditatiuè Deum, quin omnia cognoscantur quæ sunt de conceptu eius quidditatiuo, & quæ constituunt vltimam eius differentiam, sed omnia attributa sunt à parte rei de conceptu essentiæ diuinæ, & constituunt vt dixi eius vltimam differentiam, ergo implicat essentiam Dei cognosci, quin cognoscantur attributa omnia, & similiter cum vnum attributum sit de essentia alterius attributi, non potest cognosci vnum intuitiuè, quin omnia cognoscantur. Confirm. quia implicat cognosci ternarium formaliter, quin cognoscantur formaliter tres vnitates ex quibus componitur.

Tertia dubitatio. Tertiò, argumentatur Fasolus ex eo quod Christus, Ioann. 14. dicit *Philippe qui videt me, videt & patrem meum, an nescis quia ego in patre, & pater in me est.* vbi probat Christus, quod viso filio videtur pater, quia pater est in filio, & filius in patre, id est propter vnitatem naturæ, ex qua sequitur circuminsessio. Vnde argumentor si potest videri vna persona sine alia, non sequitur ex vnitate naturæ, quod viso filio videatur pater, sed Christus probat ex vnitate naturæ, quod viso filio videatur pater, ergo, &c. Vnde rectè Nazian. orat. 49. *Meritò*, inquit, *qui videt filium, videt & patrem, quia vnitate substantiæ, & maiestate diuinitatis vnum sunt*: quæ aliorum etiam patrum mens est apud Valentiam & Suarem.

Quarta dubitatio. Quartò, ex natura visionis intuitiuæ argumentantur alij multipliciter. Non potest videri res intuitiuè, quin videatur vt est in se, sed Deus vt est in se habet essentiam personas & attributa simul identificata, ergo si videtur Deus vt est in se illa omnia videri debent. Deinde implicat videri identificationem essentiæ & attributorum, quin videantur essentia & attributa, sed implicat videri Deum, vt est in se quin identificatio illa videatur, ergo implicat videri Deum vt est in se quin videantur essentia & attributa. Denique res vt est in se videri non potest quin videatur vt existens & subsistens hic & nunc, sed non potest videri vt subsistens quin videatur existentia, & subsistentia, ergo non potest videri vt est in se, quin videatur vt existens, & subsistens; sed modus subsistendi Dei sunt personalitates: ergo qui videt Deum vt est in se videt personalitates.

Quinta dubitatio. Quintò, illa cognitio non est intuitiua, sed abstractiua in qua idem vt stat sub vno conceptu, præscindit à se ipso, vt stat sub alio conceptu, sed si sapientia diuina, v.gr. identificata cum bonitate, videretur non visâ bonitate, eadem entitas vt concepta sub ratione sapientiæ præscinderet à se ipsa, vt stat sub conceptu bonitatis, ergo illa esset cognitio abstractiua non intuitiua. Maior est euidens, nam quid est cognitio abstractiua nisi ea quæ abstrahit, sed cum concipitur aliquid inadæquatè fit abstractio quæ non est aliud quàm cognitio vnius, non cognito altero, ei identificato: ergo cognitio intuitiua non est inadæquata.

Dico secundò, potest videri per potentiam Dei absolutam essentia Dei, sine personalitatibus, & vna persona, & vnum attributum sine aliis omnibus. Ita censent Scotus, & omnes scotistæ, & ex Thomistis etiam nonnulli Paludanus, Palatius, Scotus, Salas, Granadus, Alarcon, contra Durandum, Gabrielem, Medinam, Suarem, Valentiam, Vasquem, Becanum, Arrubalem, Herice, Recupitum, quibus apertè fauere videtur S. Thomas in hoc articulo.

Prima probatio. Ratio tamen quæ hoc efficaciter persuadet, ista esse videtur: si implicaret huiusmodi visio essentiæ, sine personis, & vnius personæ sine altera, vel implicaret ex ratione visionis intuitiuæ, vel ex ratione identitatis & indiuisibilitatis quæ est in obiecto viso, ex neutro capite implicat, ergo non implicat. Maior patet ex tota ratione dubitandi quæ petitur duntaxat ex eo duplici capite. Minor prob. primum positiuè. Deinde negatiuè soluendo ea quæ opponuntur,

Primò, ergo ex ratione visionis intuitiuæ ostendo, id non implicare. Potest visio intuitiua Dei terminari ad essentiam sine personis, si de ratione visionis intuitiuæ non est vt sit adæquata, & vt attingat omnes formalitates identificatas obiecto quod intuetur, sed de ratione visionis intuitiuæ non est, vt sit adæquata quia cum oculus videt albedinem, intellectus intuitiuè illam cognoscit, sed non propterea cognoscit illam adæquatè, secundum omnes formalitates identificatas, non enim cognoscit rationem qualitatis, relationem creaturæ, &c. Similiter cum vides hominem procul venientem, nescis an sit homo an fera,

cognoscis animal, non cognito rationali formaliter. Ergo cognitio intuitiua esse potest inadæquata.

Instantia. Dices esse discrimen inter cognitionem sensuum quæ non est quidditatiua, atque adeò esse potest inadæquata, & cognitionem intuitiuam independentem à sensu, quæ cum sit quidditatiua, est etiam adæquata.

Sed contra, non est maior ratio cur cognitio intuitiua independens à sensu, sit necessariò quidditatiua, potius quàm cognitio abstractiua dependens à sensu, sed cognitio abstractiua dependens à sensu non necessariò est quidditatiua, ergo neque cognitio intuitiua independens à sensu. Si enim cognitio dependens à sensu est verè intuitiua quin sit quidditatiua, sequitur quod de ratione cognitionis intuitiuæ vt sic, non est quod sit quidditatiua, ergo visio independens à sensu esse potest intuitiua, & non quidditatiua. Non enim potest afferri ratio cur sit essentiale visioni intuitiuæ independenti à sensu, quod sit quidditatiua, cum hoc neque sit essentiale cognitioni intuitiuæ, neque cognitioni quæ non dependet à sensu. Deinde cognitio Angeli terminata ad alterum Angelum est verè intuitiua, & si velis quidditatiua, & tamen est inadæquata, quia cognoscit hanc substantiam, non relationes quæ cum illa identificantur, neque potentiam obedientialem secundum omnes respectus in particulari ad effectus possibiles, ergo euidens est quod potest dari cognitio intuitiua inadæquata independens à sensu.

Secunda probatio. Secundò, quod etiam ex summa simplicitate ac indiuisibilitate obiecti hoc non implicet probatur. Etiam si summa sit in Deo simplicitas, & vnitas producitur tamen personalitas, & non producitur essentia, communicatur essentia, non communicatur personalitas, vnitur immediatè vna persona, sine aliis, imò & non vnita essentia immediatè: ergo non obstante summâ simplicitate videri potest essentia, non visa persona, & persona non visa essentia. Probo consequ. nulla est ratio cur ad communicationem realem essentiæ sine persona sufficiat distinctio rationis, aut etiam virtualis, non autem sufficiat ad visionem. Nam propter distinctionem virtualem essentiæ, & personæ produci potest persona, non producta essentia, communicari potest essentia non communicata persona: ergo propter illam virtualem distinctionem potest videri essentia non visa persona.

Instantia. Dices esse disparitatem quia natura non est aliquid producibile, persona verò est aliquid producibile, ideóque mirum non est quod producatur persona non producta essentia, similiter essentia est communicabilis, non persona, ideò vna communicatur altera non communicata. At verò tam essentia, quàm persona sunt aliquid visibile atque ita vna visa videtur altera necessariò.

Sed contra quia non obstante summâ identitate essentiæ & personæ non sequitur quod persona sit communicabilis, ex eo quod communicabilis sit essentia, ergo non sequitur ex ea identitate, quod visa essentia, videatur persona. Deinde sic arguo, distinctio virtualis inter essentiam & personam, sufficit vt produci, & vniri possit persona, non producta neque vnita essentia, ergo illa distinctio sufficit vt cognoscatur persona non cognita essentia, Tam enim vnio, & productio, terminantur ad personam vt est in se, quàm visio, sed vnio, & productio tam inadæquatè terminantur ad personam vt est in se, quàm visio, ergo visio terminari potest inadæquatè ad personam vt est in se: quo eodem argumento impugnatur altera communis responsio, quod vnio terminetur formaliter primariò ad personalitatem, in qua personæ distinguuntur, non ad essentiam quæ non est vnibilis, visio autem quidditatiua terminetur primariò ad essentiam quæ intelligibilis est, & in qua personæ sunt vnum, ideóque mirum non esse, si vnio terminetur ad vnam personam sine aliis; visio autem ad omnes terminetur.

Eodem, inquam, argumento impugnari potest, sicut vnio potest terminari primariò ad personam, sic terminari potest visio, est enim intelligibilis æquè ac essentia; si enim cognitio abstractiua potest ad eam terminari primariò, sic ad eam terminari primariò potest visio. Nam recurrere ad cognitionem quidditatiuam, est petere principium, quia negatur quamlibet cognitionem intuitiuam esse necessariò quidditatiuam.

Tertia probatio. Tertiò, argumentor efficaciſſimè, quia si ex summa identitate omnium quæ sunt in Deo formaliter, sequitur necessariò quod videri simul omnia debeant, sequeretur etiam quod viso Deo viderentur necessariò creaturæ omnes possibiles in particulari, & omnia decreta libera. Consequens illud non admittunt aduersarij, ergo ex summa identitate omnium quæ sunt in Deo non sequitur illa debere videri necessariò. Major probatur, implicat videri formaliter & distinctè scientiam Dei de Petro in particulari, & potentiam provt est factiua Petri in particulari, quin videatur Petrus in particulari, & sic de cæteris omnib° creaturis possibilibus; sed qui videt Deum necessariò videt formaliter & distinctè, scientiam Dei vt est repræsentatiua Petri in particulari, & singulorum possibilium, & potentiam Dei vt est factiua eorum in particulari, ergo sequeretur videri necessariò possibilia omnia in particulari. Probo minorem: nam per te videntur necessariò distinctè, omnia quæ sunt formaliter in Deo, sed potentia factiua Petri in particulari vt sic, formaliter est in Deo, & formaliter distinguitur à potentia vt factiua cœli, idem dico de scientia: ergo necessariò videtur potentia vt factiua Petri, & omnium possibilium in particulari, & scientia etiam vt eorum repræsentatiua: certa ergo est illa minor.

Iam vero maior probatur: implicat cognosci distinctè imaginem vt repræsentatiuam rei alicuius in particulari, quin cognoscatur illa res in particulari, sed scientia de Petro in particulari vt sic, est imago repræsentatiua Petri in particulari, ergo implicat cognosci scientiam vt repræsentatiuam Petri quin cognoscatur Petrus in particulari. Idem dico de potentia factiua Petri; nam implicat cognosci formalitatem vt distinctam ab alia formalitate, quin cognoscantur ea per quæ distinguitur: sed potentia vt factiua Petri, provt distinguitur à potentia vt factiua Pauli, distinguitur per ipsum Petrum: ergo implicat cognosci omnipotentiam vt factiuam Petri in particulari, quin cognoscatur Petrus in particulari. Confirm. quia implicat cognosci respectum quin cognoscatur totum quod ingreditur quidditatem talis respectus, sed potentia vt factiua Petri, includit essentialiter ipsum terminum.

Eodem argumento prob. videri necessariò decreta omnia libera in particulari; nam illa omnia sunt in Deo, identificata formaliter cum essentia, æquè ac personalitates & attributa cœtera. Sed ideò videntur attributa & personalitates, quia formaliter sunt in Deo, & identificantur essentiæ: ergo videntur necessariò decreta omnia in particulari; si enim potest videri vnum decretum non viso alio identificato. Cur? videri non poterit attributum vnum, altero non viso.

Prima responsio decretalis. Dices primò, cum Arrubale viso respectu videri necessariò terminum primarium qui est specificatiuus, non videri necessariò terminum secundarium, atque ita visâ omnipotentiâ videri necessariò possibilia secundum rationem communem possibilis, non singula possibilia in particulari.

Sed

Sed contra, potentia vt factiua Petri in particulari non potest cognosci quin cognoscatur totum à quo specificatur essentialiter, sed specificatur essentialiter à Petro in particulari, & æquè illum respicit essentialiter, ac potentia factiua omnium possibilium respicit omnia possibilia in communi: & distinguitur (vt dixi) a potentia factiua Pauli, per ordinem ad Petrum in particulari.

Secunda responsio Herice.

Dices secundo cum Herice videri quidem omnes omnino respectus Dei ad creaturas quia illi sunt formaliter in Deo, sed quia illi non penetrantur propterea creaturas non omnes videri nisi confusè tantùm.

Sed contra, ille cognoscit aliquod obiectum clarè ac distinctè, qui cognoscit illud secundum rationem propriam provt distinguitur ab omni alio, non autem provt continetur sub aliqua ratione vniuersali; sed qui videt potentiam Dei vt factiuam Petri in particulari, videt Petrum secundum rationem particularem & propriam, non autem sub ratione communi possibilis: ergo videt distinctè Petrum, nam implicat videri distinctè respectum, quin eius terminus videatur distinctè.

Hactenus positiuè probaui non implicare visionem vnius attributi sine alio nunc vt ostendam id negatiuè.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. illud obiectum quod est in se omnino indiuisibile realiter, & diuisibile virtualiter, non necessariò videri provt est vnum & indiuisibile; quia videri potest inadæquatè sicuti est, secundum partes illas virtuales, quarum vna terminat conceptum alterâ non terminante. Deinde concedo, quod personâ quidditatiuè cognitâ cognoscitur essentia, sed nego personam cognosci non posse intuitiuè, quin cognoscatur quidditatiuè. Ad confirmat. sæpe dictum est quod attributa ante operationem intellectus habent distinctionem fundamentalem, & virtualem, vnde mirum non est si vnum cognoscatur inadæquatè sine altero.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. attributa non ingredi essentiam Dei formaliter explicitè, sed formaliter implicitè vt dixi, ideò fateor non posse cognosci quidditatiuè Deum quin attributa omnia cognoscantur formaliter implicitè. Ad confirm. Resp. tres vnitates includi formaliter explicitè in ternario hominum, vnde disparitas est.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. argumentum Christi, quod ex vnitate naturæ patris & filij colligit viso filio videri patrem, optimum esse, non quod hoc sit necessarium, sed quia est connaturale, & debitum secundum potentiam ordinariam.

Solutio quartæ.

Ad quartam Resp. rem provt est in se posse videri vel adæquatè, vel inadæquatè; si videatur adæquatè, videntur omnia cum quibus identificatur, si non videatur adæquatè, negonecessariò videri omnia quibus identificatur. Dixi Deum videri posse inadæquatè, atque adeò videri posse vnum attributum sine essentia & essentiam sine identificatione attributorum. Fateor tres personas esse modum quo Deus existit adæquatè ac in concreto consideratus, non sicut modus quo Deus existit consideratus inadæquatè. Neque enim implicat cognitionem intuitiuam inadæquatam ferri in rem in abstracto, & sine subsistentia, seu non cognitâ subsistentiâ nam etiam dæmon intuitiuè cognoscebat Christum cuius ignorabat personalitatem.

Solutio quintæ.

Ad quintam Resp. æquiuocationem apertam committi, in nomine cognitionis abstractiuæ. Si enim cognitio abstractiua significet eam quæ fit per species alienas, concedo cognitionem intuitiuam esse non posse abstractiuam: Si vero cognitio abstractiua significet eam quæ inadæquata est, & vnum præscindit ab alio, in hoc sensu dico cognitionem intuitiuam, esse posse abstractiuam. Sed hic modus vt patet est inusitatus, & improprius.

## Sectio II.

### *De obiecto secundario visionis Dei, seu quomodo videntes Deum videant ea quæ sunt in Deo Eminenter.*

Ratio videdi creaturas.

CErtum est primò, creaturas vocari obiectum secundarium visionis Dei, quia Deus visus, est ratio videndi creaturas. Vera enim est hæc causalis, ideò beatus videt creaturas quia Deum videt: hæc falsa ideò beatus Deum videt quia videt creaturas. Difficultas igitur tota est, quomodo Deus visus possit esse ratio videndi creaturas. Hic enim totus cardo est nobilissimæ controuersiæ, ad cuius intelligentiam scire necesse est quibus modis fieri possit vt Deus visus, sit ratio videndi creaturas, & quid propriè sit videri creaturas ex vi visionis Dei.

Triplex modus videdi creaturas.

Certum igitur secundò est, tripliciter posse Deum esse rationem videndi creaturas. Primò, causaliter sed mediatè tantùm si Deus visus in intellectu beati producat speciem creaturæ, reuelando videlicet existentiam talis creaturę. Sicut enim visio Dei & visio creaturæ sunt actus diuersi, & habent principia immediata diuersa vt patet. Secundò, Deus visus potest esse ratio videndi creaturam, etiam causaliter, & effectiuè tanquam obiectum intelligibile si essentia Dei eodem modo concurrat per se ipsam immediatè ad visionem creaturæ quo concurreret species impressa propria ipsius creaturæ; nam obiectum concurrit ad visionem vel per se vel per speciem sibi propriam. Si ergo Deꝰ concurrit ad visionem faciendo id quod faceret species, concurrit ad visionem effectiuè sed immediatè tanquam obiectum intelligibile, non tamen vt obiectum cognitum; quia species non prius cognoscitur quàm per eam cognoscatur obiectum. Tertiò, potest Deus esse ratio videndi creaturam formaliter, & vt medium prius cognitum, si determinet, intellectum ad videndas creaturas tanquam aliquid prius ratione cognitum, & penetratum, inferens cognitionem creaturarum, propter connexionem quam habet cum illis, & quia illas continet, & hoc est propriè videre creaturas ex vi visionis Dei, quia obiectum primarium ex sui penetratione determinat intellectum ad visionem creaturæ non effectiuè tantùm vt in duobus præcedentibus sed etiam formaliter vt patet cum sit obiectum formale mouens ad videndum eodem actu obiectum primarium & secundarium,

Triplex conditio.

Certum est tertiò, tria omnino requiri vt Deus sit medium, & ratio formalis videndi creaturam. Primò vt per vnicum actum, & per vnicum principium videantur Deus & creaturæ. Sed hoc non sufficit quia Angelus per vnicam speciem impressam, & expressam cognoscit Petrum & Paulum, & tamen Petrus non est ipsi ratio videndi Paulum vt patet. Secundò, vt perfectio Dei cognita inferat cognitionem creaturæ propter connexionem quam habet cum illa; si enim penetro perfectionem aliquam ea etiam penetro quæ connexa cum illa sunt. Sed neque connexio illa sufficit, alioqui creatura esset medium cognoscendi distinctè Deum cum quo habet connexionem. Tertiò, ergo vt Deus visus sit medium, & ratio formalis motiua videndi creaturam, requiritur continentia creaturæ in ipso Deo; Posità enim connexione simul & continentiâ poterit diuina perfectio penetrata esse ratio videndi creaturam, eo modo quo præmissæ syllogismi sunt motiuum formale, ac medium prius cognitum in quo videri possit conclusio, si cognosceretur eodem actu, sicut Angelus eam cognoscit,

gnoscit, similiter etiam partes videntur in toto, proprietates in essentia, & vt dixi conclusiones in principiis. His positis.

Diuisio controuersiæ.

Circa visionem creaturarum in Deo viso, grauis est & multiplex controuersia. Primò vtrum viso Deo, eadem etiam visione creaturæ videri possint intuitiuè, secundum esse proprium. Secundò, vtrum videri possint in Deo vt medio prius cognito, & ex vi visionis formaliter. Tertiò, in qua Dei perfectione videantur tanquam in medio. Quartò, quas creaturas necesse sit videri ab eo qui Deum videt: id est vtrum ille videat necessariò omnia possibilia & existentia; vel certè vtrum videat saltem aliqua. Quintò, quas creaturas possibile sit videri: id est vtrum omnia possibilia imò futura etiam & existentia, ac proinde libera Dei decreta. Sextò, quid beati de facto videant.

## §. I.

### *Vtrum creaturæ videantur aliquo modo ex vi visionis Dei secundum esse proprium quod habent in se ipsis.*

DIxi *secundum esse proprium quod in se ipsis habent.* Nam secundum esse illud eminentiale, quod habent in Deo, & est ipsa creatrix essentia, non est dubium quin omnes videantur creaturæ viso Deo. Difficultas ergo tantùm est de illo esse quod ipsæ sunt, vtrum illud beati viso Deo cognoscant, non solùm cognitione quadam communi, & confusâ, sed distinctâ, & propriâ penetrante vsque ad vltimas differentias, æque ac si creatura ipsa per se ipsam moueret intellectum ad sui cognitionem.

Triplex dubitatio.

Ratio dubit. est primò, quia cognoscere creaturam intuitiuè, est illam cognoscere immediatè vt est in se, & per speciem propriam, ergo si cognoscatur in Deo non cognoscitur intuitiuè, quia non cognoscitur in se, nec per speciem propriam, nec immediatè, quia Deus erit medium cognoscendi eam. Confirmatur quia possibilia cum non habeant existentiam cognosci non possunt intuitiuè.

Secundò, nihil cognosci potest formaliter in Deo, nisi quod formaliter est in Deo, sed creatura non est in Deo formaliter, & distinctè, ergo non potest in Deo cognosci formaliter secundum esse proprium, sed tantùm secundum esse illud eminentiale quod in Deo habent.

Tertiò, illæ visiones distinguuntur quarum vna remanere potest altera sublatâ, sed visio creaturarum tolli potest, & mutari, remanente Dei visione, nam vt infra probabitur videri potest Deus sine vllis creaturis, & Deus beatis subinde nouos effectus reuelat. Deinde illud distinguitur ab alio quod ab eo causatur, sed visio creaturæ causatur à visione Dei; nam vera est hæc causalis, ideo videtur creatura quia Deus videtur, ergo non potest esse vna visio. Denique si vna est visio Dei, & creaturæ & tamen creatura videtur ex vi visionis Dei, sequitur creaturam cognosci ex vi visionis sui.

Conclusio.

Dico primò, videntes Deum, vident in Deo saltem vt obiecto primario aliquas creaturas secundum proprium esse, vna & indiuisibili visione, tres conclusio habet partes.

Videntur aliquæ creaturæ.

Prima, quod videns Deum saltem aliquas videat creaturas constans Theologorum omnium sententia est, quam ex variis patribus postea probabo. Visio enim, fidei respondet, fide autem multa credimus quæ spectant ad creaturas, imò sine illa cognitione manca esset beatitudo. Deinde illud esse eminentiale quod creaturæ habent in Deo cognoscitur ab illis qui vident Deum, sed illud non potest distinctè cognosci ac penetrari, quin cognoscantur creaturæ secundum esse proprium quod in se ipsis habent, non enim potest distinctè cognosci continens quin cognoscatur contentum.

Videntur in Verbo.

Secunda pars quod creaturæ videantur in Deo vt obiecto primario supplente speciem creatam, non autem per reuelationem, aut per speciem creaturæ, probatur: quia Deus facere potest per se ipsum id quod facit cum causis secundis, quando illæ non sunt vitales præsertim cum contineat & obiectum creatum, & illius speciem, ergo per se ipsum facere potest id quod faceret ipsa species. Neque opinor hoc negat Vasques asserens videri solùm causaliter creaturas in verbo. Nam (vt dixi) si concurrit vt species intelligibilis, concurrit solùm effectiuè sed immediatè, & hunc modum maximè approbant Arrub. Recupit. & alij quos citant.

Videntur eadem visione.

Tertia pars quod videri possint Deus & creatura per eundem actum probatur: visis creaturis magis penetratur perfectio essentiæ diuinæ vt probabo postea: sed nisi vnâ visione videantur, Deus non magis penetrabitur ex cognitione creaturæ, quia perfectio vnius distinguetur à perfectione alterius, & nihil illi addet, ergo vna est visio Dei & creaturarum.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. cognosci vt est in se dupliciter sumi posse, primò, terminatiuè quando aliquid terminat cognitionem eodem modo quo est in se. Secundò motiuè, quando per se ipsum est motiuum cognitionis. Ad visionem intuitiuam requiritur, vt obiectum cognoscatur vt est in se terminatiuè non motiuè. Creatura verò quæ cognoscitur in Deo, cognoscitur vt est in se terminatiuè, quia reuera cognoscitur eo modo quo est, quamuis Deus sit motiuum cognitionis. Similiter creatura sic cognita cognoscitur immediatè tanquam terminus cognitionis, quod sufficit ad visionem intuitiuam, ad quam sufficit quod obiectum videatur per propriam speciem, vel in aliquo quod illam contineat saltem eminenter quo modo essentia diuina continet speciem creaturæ. Ad Confirmat. Resp. posse aliquid intuitiuè cognosci, quamuis non existat, modò videatur per speciem propriam, vel per aliquid in quo illa contineatur.

Solutio secundæ.

Ad secundam distinguo minorem sed creatura non est in Deo formaliter secundum esse proprium, tanquam forma intrinsecè Deo inhærens, concedo: tanquam aliquid habitudinem, & connexionem habens cum Deo, nego. Non potest ergo in Deo videri nisi quod est in Deo, vel quod habet connexionem cum eo: Potest autem videri quod non est intrinsecum Deo, modò connexionem cum eo habeat.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respond. visionem quæ terminatur ad Deum & ad creaturas ita esse vnam, & indiuisibilem vt mutari non possit circa creaturas quin mutetur tota. Si ergo incipit beatus de nouo cognoscere obiectum aliquod creatum, non cognoscit illud per visionem beatam alioqui, mutari deberet tota etiam visio circa Deum, quia mutato etiam partiali & secundario obiecto, tota visio necessariò mutatur. Imò si visiones essent distinctæ mutatâ visione obiecti secundarij mutari etiam deberet visio primarij. Nam quando magis, aut minus penetratur obiectum primarium, visio circa illud mutatur, quando autem mutatur visio obiecti secundarij, magis vel minus obiectum primarium penetratur. Deinde nego visionem Dei esse causam visionis creaturæ, etiam si verum sit quod creatura videatur ex vi visionis Dei. Nam hoc non significat quod visio Dei causet visionem creaturæ, vnicus enim est actus, sed quod Deus sit obiectum formale motiuum illius visionis quâ videtur creatura vt patebit ex modo dicendi.

§. II.

## §. II.

### *Vtrum creaturæ videantur in Deo vt med i prius cognito & ex vi visionis formaliter.*

Videri ex vi visionis formaliter.

SÆpè contingit vt duo cognoscantur eodem actu, quorum tamen vnum non videtur ex vi visionis alterius; cognosci enim creaturam ex vi visionis Dei, est intellectum ex penetratione diuinæ perfectionis connexæ cum creatura, illámque continentis cognoscere eodem actu creaturam distinctissimè vsque ad vltimas differentias sic, enim obiectum materiale illius actus erit creatura, Dei autem perfectio erit motiuum & obiectum formale, quia erit ratio cognoscendi.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubitandi est primò, quia si perfectio intrinseca Dei est medium ducens in cognitionem certam creaturarum, oportet vt Deus habeat relationem transcendentalem, & connexionem essentialem cum creaturis hoc autem negatum aliàs est, quia videtur absurdum dicere quod implicante muscâ implicaret etiam Deus, atque ita Deus non esset ens magis necessarium quàm muscâ: ergo Deus non est medium ad cognitionem creaturarum. Maior probatur quia, quando aliquid fundat cognitionem certam & necessariam debet esse connexum necessariò, & essentialiter cum altero ad quod est medium, vnde argumentor: Ponamus per impossibile quod creaturæ non fuerunt possibiles vsque ad hanc diem, & hanc possibilitatem incipere hodie, Deo prorsus immutato: tunc Deus comprehensus heri non ducebat in cognitionem creaturarum, ergo neque hodie ducit. Probo consequent. nihil est hodie in Deo quod non fuerit heri, ergo si heri Deus non ducebat in cognitionem creaturarum neque hodie ducit.

Secunda dubitatio.

Secundò, si Deus est medium prius cognitum, non cognoscitur eadem cognitione quâ cognoscitur creatura, alioqui eadem cognitio prior esset se ipsa: Confirmatur quia Deus causat illam cognitionem creaturæ vt cognitus, ergo cognitio Dei causat cognitionem creaturæ. Denique quando effectus aliquis videtur in causa dicitur videri solùm abstractiuè.

Tertia dubitatio.

Tertiò, non apparet in qua Dei perfectione videri possint creaturæ tanquam in medio prius cognito: possent videri omnes possibiles, videri autem nullo modo possent futuræ ac existentes, quod tamen absurdum est. Ergo quamuis creaturæ videantur in Deo vt obiecto intelligibili dici tamen non potest eas videri tanquam in medio prius cognito.

Conclusio.

Dico secundò, creaturæ saltem possibiles videntur in Deo tanquam in medio prius cognito, & ex vi visionis formaliter ita docent cum S. Thom. communiùs Theologi, quibus immeritò repugnat cum omnibus Nominalibus Vasques disp. 50. & eum sequuti Becan. Alarcon. &c.

Primò, enim ita expressè docet Augustin. lib. 4. de Genesi ad litteram cap. 22. & seqq. lib. 11. Ciuitatis cap. 7. & 29. vbi explicans sex illos dies quibus factus dicitur esse mundus, de cognitione quam habuerunt Angeli, de conditis creaturis, occasione illius factum

Augustin.

est vespere, ac mane dies: duplicem in Angelis distinguit cognitionem creaturarum, alteram vespertinam quâ cognoscantur res in propria natura: alteram matutinam quâ cognoscantur in Verbo Dei. *Nam* (inquit libro illo de Genesi) *in comparatione lucis illius quæ conspicitur in Verbo Dei, omnis cognitio, quâ creaturam aliquam in se ipsa nouimus nox quodammodo dici potest.* Et lib. 11. Ciuitat. *Cognitio creaturarum in se decoloratior est, quàm cum in sapientia Dei concipitur, velut in arte per quam facta est.* Neque illa explicare potuit Vasques de illo esse eminentiali quod creaturæ habent in Deo. Nam illud cum sit ars ipsa, & vita Dei, non potest dici videri in arte Dei.

Reliqui Patres.

Secundò, eadem aliorum sine dubio Patrum mens est, Bernardus lib. 5. de considerat. *Videt* (inquit) *beatus Verbum. & in Verbo facta per Verbum: neque opus habet ex his quæ facta sunt factoris notitiam mendicare, nec enim vel vt ipsa nouerit ad illa descendit, quia illa ibi videt, vbi melius sunt quàm in se ipsis.* Fauent etiam Gregorius lib. 2. Moralium cap. 2. Anselmus in elucidario. Isidorus lib. 1. de summo bono cap. 10. & illi omnes qui dicunt videri creaturas in Deo vt in speculo vt dicam statim.

Rationes.

Tertiò, igitur Rationes efficaces id persuadent: quia quotiescunque aliquis effectus habet connexionem necessariam cum causa, in qua etiam continetur secundum omnes proprias rationes cognosci potest in causa tanquam in obiecto formali cognitionis quid? enim est esse medium quàm esse necessariò connexum, & continere; illa enim ratio est ob quam proprietates cognoscuntur in essentia vt medio, & conclusiones in principiis, sed creaturæ necessariam habent connexionem cum Deo, & in illo continetur tanquam in causa, & idea tum proxima tum remota: ergo Deus est medium ad cognitionem creaturarum. Confirmatur quia sicut se res habet ad esse, ita se habet ad cognosci, sed creaturæ secundum totum suum esse continentur in omnipotentia Dei, ergo continentur etiam secundum totam cognoscibilitatem, ergo possunt ex eo cognosci.

Deinde, creaturæ videntur in Deo tanquam in medio cognito si videntur ex eo quòd magis penetretur Deus, sed videntur ex eo quòd Deus penetretur magis, ergo videntur in Deo vt medio. Probo minorem: nam ad comprehensionem, & penetrationem alicuius causæ oportet cognosci eius effectus, ergo creaturæ videntur ex eo quod magis penetretur Deus. Confirmatur quia sicut implicat videre omnipotentiam vt sic, quin cognoscantur creaturæ saltem in genere, sic implicat cognosci omnipotentiam vt factiuam Petri, quin cognoscatur Petrus. Non enim maiorem habet connexionem cum creaturis in genere, neque magis illas continet quàm creaturas in particulari.

Denique, Deus in sua essentia, & omnipotentia tanquam in medio videt omnes creaturas vt postea dicam, ergo essentia Dei potest esse medium ad cognitionem creaturarum; si enim in ratione obiecti habet hanc vim, sic etiam illam habet in ordine ad cognitionem creatam.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respon. negando esse necessariam relationem transcendentalem Dei ad creaturas, vel etiam connexionem essentialem vt Deus sit medium ad cognitionem creaturarum, sed sufficere connexionem necessariam ex suppositione necessaria & infallibili. Fateor nullam esse in Deo relationem secundum esse, ad creaturas, sed tantùm secundum dici, sed neque dari connexionem vllam essentialem Dei cum creaturis, quibus implicantibus non statim sequeretur implicare Deum. Est ergo tantùm inter Deum & creaturas connexio necessaria, ex suppositione quod creaturæ sint possibiles, quæ suppositio necessaria est essentialiter; & hæc connexio sufficit vt creaturæ videantur in Deo vt medio, sicut ergo Deus licèt omnino absolutus sit, tamen ex suppositione quod creaturæ sunt possibiles, intrinsecè potest illas producere & intrinsecè illas per se cognoscet sic ducere potest in cognitionem creaturarum, ex suppositione quod illæ sint possibiles, & sicut Deus esset omnino idem si creaturæ non essent possibiles, & quantum est ex se tam esset potens, & sciens secundum totam entitatem intrinsecam scientiæ ac potentiæ, sic etiam posset quantum est ex se intrinsecè

cè ducere in cognitionem creaturarum possibilium, quamuis de facto ad eam non duceret, non ex defectu perfectionis alicuius intrinsecæ, sed ex defectu possibilitatis creaturarum. Imò addo vnum quod valdè in hoc negotio videtur notandum. Nam quamuis nulla creatura esset possibilis, Dei tamen omnipotentia semper esse posset medium ad eas cognoscendas ex suppositione quod essent possibiles, nam semper hæc omnipotentia esset relatiua secundum dici, & cognosceretur per ordinem ad creaturas eriam in particulari ex suppositione quod non essent impossibiles.

Vnde patet quid responderi debeat argumento proposito. Primò, enim disting. illud anteced. ponamus quod creaturæ non fuerunt possibiles vsque ad hanc diem, tunc Deus heri non ducebat in cognitionem creaturarum possibilium, ex defectu perfectionis alicuius intrinsecæ Deo necessariæ ad repræsentationem creaturarum, nego: ex defectu possibilitatis creaturarum, concedo. Sicut enim eâ positâ statim sine mutatione intrinseca esset potens, sic sine mutatione intrinseca esset repræsentans, quia semper totum habet ex parte sua necessarium vt sit potens, sciens, & repræsentans. Secundò, etiam absolutè illud potest negari. Si creaturæ essent impossibiles, Deus non illas repræsentaret sub suppositione possibilitatis quia semper ordinem haberet ad eas secundum dici.

Instabis: positâ impossibilitate creaturarum Deus non potest intrinsecè repræsentare illas vt possibiles, & nunc intrinsecè repræsentat, ergo nunc aliquid est intrinsecum in Deo quod tunc non esset.

Respondetur disting. antecedens Deus non repræsentaret intrinsecè creaturas ex defectu perfectionis intrinsecæ Deo necessariæ ad repræsentandum nego: ex defectu possibilitatis creaturarum concedo.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam Respon. semper obiectum formale prius ratione cognosci, quàm obiectum materiale & tamen eadem cognitione cognosci, quia non cognoscitur prius naturâ, vel prius tempore. Neque absurdum est quod vna cognitio, provt terminatur ad obiectum primarium & formale, sit prior ratione se ipsâ, provt terminatur ad obiectum secundarium. Cognosci autem ex vi visionis non est cognosci ex causalitate ipsius visionis, sed ex causalitate obiecti formalis vt cogniti eadem cognitione sicut reuelatio est formale obiectum actus fidei provt credita eodem actu quo creditur articulus ipse fidei: similiter enim Deus causat cognitionem creaturæ vt cognitus eodem actu. Denique visio effectus in causa quæ secundum omnes rationes illum continet est verè intuitiua vt dictum est.

Ad tertiam vt Respondeatur videndum est paulo fusius.

## §. III.

### *In qua Dei perfectione videantur creaturæ.*

EX his, qui Deum putant esse medium prius cognitum, alij putant creaturas videri solùm in omnipotentia, alij addunt scientiam, & ideas, alij amorem etiam & decreta libera. Communiter autem dicitur illas videri in verbo diuino.

Quadruplex dubitatio.

Ratio dubitat. primò est: quia creaturæ non possunt videri magis in verbo, quàm in patre ac Spiritu Sancto, si creaturæ neque magis connectantur, neque magis contineantur in Verbo, quàm in Patre ac Spiritu Sancto. Sed illæ neque magis connexionem habent, neque magis continentur, ergo non videntur specialiter in Verbo.

Secundò, creaturæ non videntur in Verbo tanquam in causa, sed tanquam in speculo, ergo non videntur in Verbo vt medio prius cognito: consequentia est clara, quia speculum non est medium ad videndum obiectum oppositum, neque videntur per eandem speciem, obiectum & speculum, sed neque obiectum videtur ex vi visionis speculi; si enim Deus non concurreret ad visionem speculi, obiectum tamen in eo videretur.

Tertiò, si Dei scientia & idea sunt rationes obiectiuæ in quibus prius cognitis cognosci possint intuitiuè obiecta quæ repræsentant, sequitur quod in ipsa visione Dei creata, intuitiuè cognita videri posset ipse Deus cuius est imago. Hoc autem absurdum est vt postea dicetur, ergo scientia, & idea sunt tantùm formales repræsentationes, in quibus obiecta videantur intuitiuè.

Quartò, si videntur creaturæ in omnipotentia & idea tanquam in causis, videri etiam poterunt in decreto & amore. Hoc autem absurdum est.

Dico tertiò, creaturæ videri possunt intuitiuè à beatis, tum in omnipotentia tanquam in causa: tum in scientia practica, quæ ars est, & idea diuina: tum etiam in proprietate relatiua diuini Verbi. In decreto autem diuino non videntur.

Ratio primæ partis est: quia Deus per illas specialiter perfectiones potest esse medium videndi creaturas per quas cum illis habet connexionem, & illas continet. Per omnipotentiam & ideas, causat creaturas, atque adeò connexionem habet cum illis & illas continet. Imò & proprietas relatiua Verbi diuini, specialiter est illarum causa, quia vt Verbum, specialiter est ars Dei, & idea notionalis ad cuius similitudinem Deus omnia facit: atque ita per quandam appropriationem dicuntur potius creaturæ in Verbo videri quàm in Patre ac Spiritu Sancto. Deinde Verbum specialiter repræsentat creaturas ex eo quod procedens per intellectum, repræsentat etiam quod est in intellectu Patris, atque ita videntur in eo creaturæ vt in speculo, vt in prototypo, vt in libro: *Vident enim* (inquit Augustinus lib. 13. Confess. cap. 15.) *faciem tuam semper, & ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit voluntas tua.*

Secunda pars quæ docet implicare vt in decreto Dei vlla creatura videatur intuitiuè manifestis rationibus probari poiest. Primò enim decretum non potest esse medium ad visionem rei cum qua non est connexum necessariò, & quam non continet tanquam eius causa; sed decretum liberum non est necessariò iunctum cum effectibus liberis voluntatis creatæ, neque illorum causa est seclusâ omnipotentiâ, ergo implicat vt in decreto solo videantur vlli effectus. Deinde implicat videri decretum, vt est decretum tale, quin videatur terminus eius extrinsecus, vt vrgebo postea pluribus. Quia decretum vt sic includit saltem in obliquo terminum, ergo implicat vt terminus videatur in decreto vt medio. Alioqui terminus ille prius videretur quàm videretur. Deinde in causa prorsus indifferente vt sic, implicat cognosci effectum determinatum, quia illa non magis repræsentat vnum effectum quam alium, sed decretum de effectu libero, est omnino indifferens alioqui tolleret libertatem: ergo implicat vt in eo videantur effectus liberi. Sed de hoc iterum dicam concluf. 5.

Ad primam liquet responsio: quomodo cum Verbo per quandam appropriationem, magis dicantur connecti, & contineri creaturæ, quàm cum patre, quia ex sua proprietate notionali est causa exemplaris omnium.

Ad secundam Resp. frequentissimè Theologos vti hac Metaphorâ speculi voluntarij, vbi & in quo videantur creaturæ, quod aiunt, præsertim S. Thom. Bonauent. Scotus & Durandus qui Deum appellant speculum

speculum intelligibile vbi omnia relucent. Deductáque appellatio est ex Augustin. epist. 112. & lib. de triplici habitaculo cap. vltim. quem imitatur Concilium Senonense decreto 13. Deum appellans speculum omniforme, vt postea dicam. Sed fatendum tamen est non esse propriam illam, sed solùm Metaphoricam loquutionem, vt benè probat argumentum, præsertim quia obiectum visum in speculo causat sui visionem & per propriam speciem videtur: speculum enim non est species obiecti, neque causat eius visionem, neque eadem species est obiecti & speculi. Cum tamen in videntibus Deum Deus ipse sit quasi species creaturæ, cuius etiam visionem causat. Videtur tamen aptissima esse similitudo illa speculi, quod sicut intuens speculum oppositum, transit in rem illam quæ in eo repræsentatur sic intuens Dei essentiam, transit per illam ad creaturas.

Ad tertiam Respond. scientiam Dei si sumatur præcisè in ratione imaginis intentionalis esse quidem medium ad cognoscendas creaturas abstractiuè, quia vt sic non continet neque causat creaturas. Vnde in scientia Dei purè speculatiua nego videri creaturas intuitiuè, sed abstractiuè tantùm cum illa non sit causa rerum. Si verò sumatur scientia vt est practica, & idea omnium effectrix, tunc est verè causa continens creaturas in esse reali. Vbi est manifesta disparitas, inter creatam visionem, quæ solùm est imago, & scientiam Dei quæ imago est & causa.

Instabis in causis creatis cognosci non possunt effectus per eas producibiles, alioqui qui cognosceret intellectum humanum, cognosceret omnes eius cognitiones, & omnia obiecta per eum cognoscibilia, ergo neque cognoscuntur in omnipotentia.

Respond. etiam in causis creatis effectus cognosci posse, si adæquatè ab illis pendeant de comprehensione maior difficultas est de qua postea dicetur.

Ad quartam patet disparitas inter omnipotentiam & decretum; illa enim est essentialiter connexa cum re possibili, & continet illam.

## §. IV.

### *Quas creaturas necesse sit videri ab eo qui Deum videt.*

Status cõtrouersiæ.

HAbemus perfectiones diuinas in quibus vt causis creaturæ videntur, nunc vrgent aduersarij difficilius; necesse igitur fore vt videantur omnes tum possibiles, tum futuræ, tum existentes cum omnes in Deo vt causa æqualiter repræsententur. Vnde tria hoc loco quærimus, vtrum necesse sit videri creaturas omnes; vtrum necesse sit aliquas saltem videri: & vnde oriatur vt videantur plures aut pauciores.

Triplex dubitatio.

Ratio dubit. primò est, quia omnipotentia Dei non est continentia entis possibilis in communi, sed in particulari, neque terminus eius primarius est ens possibile in communi, sed ens possibile in particulari, ergo visâ omnipotentiâ non est opus vt videatur omne possibile in communi, sed in particulari. Probo anteced. omnipotentia eo modo continet ens possibile, quo modo potest illud producere, sed potest illud producere tantùm in particulari, ergo continet illud in particulari non in communi.

Secundò, essentia Dei æqualiter repræsentat creaturas quasuis possibiles, & necessariò illas repræsentat, ergo si videtur aliqua, necessarium est videri omnes. Prob. conseq. non potest imago videri quin cognoscatur res per illam repræsentata, beati vident totam Dei scientiam & omnes ideas, ergo vident omnes creaturas. Confirmationem quia ideò per te vna creatura videtur, quia videtur omnipotentia illam repræsentans, sed omnipotentia omnes in particulari repræsentat, ergo videntur omnes in particulari.

Tertiò, si non omnes creaturæ videantur sed aliquæ tantùm, dari debet aliqua causa quæ proximè determinet intellectum ad videndam potius vnam quàm aliam, id est debet dari ratio cur videatur potius vna quàm alia, sed nulla potest dari ratio. Vel enim illa est lumen gloriæ, vel concursus omnipotentiæ, vel obiectum primarium vel ipsamet visio: non lumen gloriæ quia illud est indifferens ad quaslibet creaturas manifestandas sicut quilibet habitus versatur circa quælibet obiecta materialia, quæ participant eandem rationem formalem: non essentia diuina, quæ repræsentat æqualiter omnia neque ipsa visio, quia quæritur, vnde determinetur intellectus ad visionem creaturæ vnius magis quàm alterius.

Conclusio

Dico quartò, videntes Deum intuitiuè, non vident necessariò creaturas omnes in particulari, sed neque vllam determinatè, quamuis necessariò videant omnes sub ratione communi possibilitatis.

Non est necesse videri omne possibile.

Prima pars quod non omnes creaturæ in particulari necessariò videantur ab eo qui videt Deum probata manet ex sect. superiori; si enim vna perfectio diuina potest videri sine alia, potest etiam videri scientia, & omnipotentia, quin videantur respectus omnes quos dicunt ad obiecta extrinseca, ergo videri potest omnipotentia, quin videantur in particulari omnes creaturæ.

Nec est necesse vllam videri creaturam.

Secunda pars quod neque necessariò videatur creatura vlla in particulari, sed possit dari aliqua visio Dei adeò imperfecta vt videat Deum, & tamen non videat in particulari vllam creaturam. Prob. quia si potest aliqua creatura in particulari occultari iis qui vident Deum, potest etiam occultari creatura quælibet; non est enim vlla ratio cur occultari non possint omnes si potest vna. Deinde cum Deus concurrat ad visionem per modum speciei, quare? non ita potest moderari concursum vt essentiam solam videndam exhibeat sine creatura vlla in particulari. Quo ergo perfectius videtur Deus, eo plures videntur creaturæ in Deo vt medio prius cognito: quo autem videtur imperfectius eo videntur pauciores; potest autem aliquis videre adeò imperfectè vt non videat vllam creaturam determinatam. Vnde implicat visionem omnipotentiæ Dei, sine creaturis esse perfectiorem etiam circa Deum quàm cum creaturis; quia omnipotentia eo perfectius videtur, quo magis penetratur, sed quo plures & perfectiores creaturæ videntur eo magis penetratur causa, ergo visio circa Deum est perfectior cum creaturis quàm sine illis.

Videntur omnia secundum rationem communẽ possibilis.

Tertia pars quod implicet videri omnipotentiam formaliter, quin videantur creaturæ omnes secundum rationem communem possibilis, negatur ab Herice, & dubia videtur Suari. Probatur autem: quia implicat cognosci potentiam sub propria ratione productiui quin cognoscatur alicuius possibilis esse potentia, sed videntes Deum vt omnipotentem vident omnipotentiam vt productiuam, ergo cognoscunt illam alicuius possibilis esse potentiam. Probo maiorẽ quia omnipotentia quidditatiuè cognosci non potest sine eo, sine quo non potest definiri, non potest autem definiri nisi vt alicuius producibilis productiua, ergo neque cognosci.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. eodem argumento probari posse quod oculus non specificatur à colore in communi tanquam ab obiecto & termino primario, quia solùm videt colorem in particulari. Vnde nego primum antecedens, nam omnipotentia vt sic denominatur ab ente possibili in communi. Ad probationem distinguo maiorem: omnipotentia eodem modo continet possibilia quo illa potest producere, omnipotentia

sumpta inadæquatè secundum præcisam rationem omnipotentiæ, nego: omnipotentia adæquatè sumpta secundum totum suum ambitum concedo, potest autem vt sæpè dixi videri omnipotentia, secundum rationem præcisam omnipotentiæ quin videatur secundum totum suum ambitum.

Instabis sermonem hic esse de omnipotentia vt est in se distinctè cognita, non autem provt subest conceptui nostro præcisiuo. Respondeo enim esse sermonem hic de omnipotentia vt est in se inadæquatè sumpta, non autem de omnipotentia vt est in se adæquatè. Fateor quod si videretur adæquatè omnipotentia, viderentur etiam omnes creaturæ possibilis in particulari, sed si videatur inadæquatè, videntur tantùm creaturæ sub communi ratione possibiles, nam omnipotentia secundum inadæquatum conceptum maiorem habet connexionem cum ente possibili in communi, quàm cum ente possibili in particulari.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. essentiam Dei æqualiter, in actu primo & necessario, repræsentare omnes creaturas sed non in actu secundo, quia potest moderari concursum suum ad repræsentationem in actu secundo. Ad probat. Distinguitur maior, non potest videri imago in actu primo repræsentans quin videantur res repræsentatæ nego maiorem: non potest videri imago in actu secundo repræsentans concedo. Ad confirm. dist. maiorem, ideò videtur vna creatura quia videtur omnipotentia illam repræsentans in actu primo nego: in actu secundo concedo.

Instabis, omnipotentia in actu secundo repræsentat necessariò creaturas in communi, ergo & creaturas in particulari. Respondeo disparitatem esse quia omnipotentia sub ratione omnipotentiæ denominatur à creaturis sub ratione communi possibilis, non specificatur ad vlla creatura in particulari.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. causam quæ determinat intellectum ad videndum in essentia Dei vnam potius creaturam quàm aliam, duplicem assignari posse, primò formalem, secundò effectiuam. Ratio formalis ob quam vna potius creatura videtur quàm altera est maior penetratio essentiæ diuinæ; Nam quo magis penetratur essentia eo plures, & perfectiores in ea videntur creaturæ. Itaque quando plures illæ videntur visio est intensior, & perfectior circa obiectum primarium, & diuersam habet perfectionem indiuidualem ratione diuersi obiecti secundarij.

Ratio autem effectiuè intellectum determinans ad videndam in verbo vnam potius creaturam quàm aliam obscurior est, alij enim putant hoc prouenire à diuersa perfectione luminis gloriæ, quod determinat intellectum ad videndas plures creaturas quando est perfectius. Sed hoc est difficillimum vt rectè probat Arrub. d. 26. c. 3. & 4. quia omnis habitus extendi potest ad omnia obiecta materialia in quibus est ratio propria obiecti formalis. Nam v.g. quilibet habitus fidei potest inclinare ad credendum quemlibet articulum: habitus temperantiæ ad moderationem cuiuscunque voluptatis, sed in visione Dei creatura est tantùm obiectum materiale, Deus autem obiectum formale. Deinde vt rectè argumentatur Vasquez d. 50. c. 4. si à solo lumine prouenit quod videatur creatura perfectior, poterit ex vi huius luminis effici vt videantur omnes creaturæ quæ sunt imperfectiores ea quæ videtur.

Alij ergo vt Arrubal. & Herice id referunt ad solam Dei omnipotentiam quæ concurrit vt species, sed hoc est etiam dificile, quia quoties perfectior est visio circa obiectum primarium necesse omnino est vt detur lumen gloriæ perfectius, sed vt plures videantur creaturæ necessaria est visio perfectior circa obiectum primarium, ergo necessarium est lumen gloriæ perfectius. Existimauerim itaque causam quæ proximè determinat intellectum ad videndam vnam potius creaturam, quàm aliam esse primò quidem concursum diuersum omnipotentiæ per modum speciei, quia id quod determinat intellectum, ad vnum potius obiectum materiale quàm ad aliud, non est solus habitus se tenens ex parte potentiæ, sed illud quod se tenet ex parte obiecti, vt inductione constare potest. Deinde verò id quod primariò, & remotius, intellectum determinat ad hanc visionem est etiam lumen gloriæ, quia (vt dixi) vbicunque perfectior est visio primarij obiecti, lumen etiam gloriæ requiritur perfectius, cum autem perfectiores creaturæ cognoscuntur, Deus cognoscitur perfectius. Itaque lumen gloriæ non determinat ad videndam hanc potius creaturam quàm aliam, sed determinat ad videndum Deum cum tali perfectione, ex qua sequitur quod videatur talis creatura: est autem ad hoc necessarius diuersus concursus omnipotentiæ qui proximè determinet ad hanc potius videndam creaturam quàm alteram æqualis perfectionis, quia hoc à lumine gloriæ fieri non potest vt rectè probat argumentum: cum illud æquè possit valere ad videndas omnes creaturas æquales aut minores, modò determinatio fiat per omnipotentiam.

## §. V.

### *Quas creaturas sit possibile videri ex vi visionis Dei.*

Triplex controuersia. TRiplex etiam hoc titulo difficultas clauditur sequens, eo quod diximus videri creaturas ex vi visionis Dei. Quæritur enim vtrum ex vi visionis Dei possint videri omnia possibilia. Deinde vtrum videri possint etiam futura & existentia: denique quomodo videri possint decreta libera. Primum illud caput de cognitione omnium possibilium discutietur commodius quæst. sequenti, cum agam de incomprehensibilitate Dei vbi etiam dicetur de cognitione omnium futurorum & existentium, nunc ergo quoad futura & existentia, saltem aliqua & quoad decreta Dei libera.

Prima dubitatio. Ratio dubitandi primò est, quia si futura & existentia videntur in verbo, necesse est, vt quando res prius futura incipit esse actu existens tota mutetur visio; nam id quod erat prius essentialiter repræsentatio futuri, vt futuri, necessariò perit si non repræsentat amplius futurum; cum amittat prædicatum suum essentiale, consequens illud absurdum est, quia sic visio Dei perpetuò mutaretur tota, quia semper aliquid incipit esse actu existens, quod erat prius futurum: ergo beati non vident in verbo existentia & futura alioqui visio Dei non erit immutabilis & æterna.

Secunda dubitatio. Secundò si beati vident futura & existentia in verbo, vident illa in aliqua Dei perfectione intrinseca tanquam in medio prius cognito, sicut vident possibilia. Probatur, nam possunt existentia, & futura cognosci in omnipotentia, si ad eam cognitionem sufficiat connexio necessaria ex suppositione; sed huiusmodi connexio sufficit; nam alioqui possibilia non possent cognosci, vt probaui supra: ergo cognosci etiam possunt existentia, & futura, quæ ex suppositione quod sint futura & existentia, sunt essentialiter connexa cum Deo. Confirmatur primò quia non minus essentialiter res futura est connexa cum omnipotentia, & decreto, quàm res possibilis est connexa cum sola omnipotentia, ergo res futura tam videtur vt futura in omnipotentia, & decreto quàm res possibilis in sola omnipotentia. Confirmatur secundò essentia & perfectio Dei prorsus immutata potest cognoscere, ac producere creaturam, ergo

potest

potest illam repræsentare, quomodo enim plura, requiruntur ad repræsentationem quàm ad productionem.

Tertia dubitatio.

Tertiò, si possunt videri decreta libera in essentia vt medio cognito possunt etiam videri futura, & existentia, sed possunt videri decreta libera, ergo & futura, maior sæpè probata est, quia viso constituto, necesse omnino est videri constitutiuum eius, & distinctiuum ab omni alio, terminus autem saltem extrinsecè distinguit vnum decretum ab alio vt patet. Probatur ergo minor, non maior requiritur mutatio in essentia Dei vt repræsentet decretum, quàm vt faciat decretum, sed vt faciat decretum nulla requiritur mutatio, ergo neque vt illud repræsentet. Deinde illud decretum æquè est in Deo ac si esset aliquid Deo superadditum, sed si esset aliquid Deo superadditum videri posset in essentia vt medio, ergo etiam nunc videri potest.

Quarta dubitatio.

Quartò, tam implicat videri rem futuram in essentia, vt obiecto intelligibili concurrente ad modum speciei, quàm in ea videri vt medio cognito. Quod probo idcò per te res futura cognosci non potest in essentia vt medio, quia immutata manente omnipotentia potest res esse futura, vel non futura, sed eadem ratio probat futura non posse videri in essentia vt specie intelligibili, nam essentia immutata non potest repræsentare id quod est contingens tanquam eius species. Denique si non videntur futura in Deo vt obiecto formali, non videntur eadem visione quâ videtur Deus, quia non possunt eiusdem actus plura esse obiecta formalia.

Dico quintò, implicat futura, & existentia imò & decreta libera videri in verbo tanquam in medio prius cognito, sed videntur tantùm in eo vt obiecto intelligibili concurrente ad modum speciei, ac per se ipsam determinante intellectum ad visionem.

Non videntur futura in verbo.

Prima pars negans futura & existentia videri posse ex vi visionis formaliter, contra Thomistas, Fasolum, & Suarem, probatur à Molina, Herice, Recupito, primò quia non possunt videri futura ex vi visionis nisi videantur vel in ipsa potentia diuina, vel in eius causalitate, neutrum dici potest, ergo non videntur futura ex vi visionis formaliter, minor probatur nam virtus omnipotentiæ dicit tantùm quid Deus possit, non autem quid actu faciat, causalitas non est in Deo sed est actio extrinseca quæ sic non videbitur in Deo, sed in se ipsa.

Dices videri futura in omnipotentia simul & decreto.

Sed contra clarè argumentor, in causa indifferente vt sic implicat cognosci effectum determinatum: sed omnipotentia etiam posito decreto est adhuc indifferens ad dandum concursum vel ad eum negandum, alioqui decretum illud aduersaretur libertati, ergo in omnipotentia & decreto implicat cognosci effectum liberum. Deinde duo sunt in ipso decreto libero Dei: alterum in recto est actus ipse necessarius indifferens intrinsecè ad plura: alterum in obliquo est ipsum connotatum extrinsecum, in ipsa Dei perfectione intrinseca sola implicat videri futurum; quia illa perfectio intrinseca sola, non est decretum sine connotato extrinseco: ergo non potest videri decretum vt sic sine connotato quod est res futura, ergo decretum non potest esse medium ad videndam rem futuram. Deinde decreta videri non possunt ex vi visionis formaliter vt probabo statim.

Secundò illud non videtur ex vi visionis formaliter, quo viso non magis penetratur essentia, sed viso effectu futuro, non magis penetratur essentia & omnipotentia, ergo futurum non videtur ex vi visionis formaliter. Probatur minor viso effectu futuro non magis penetratur perfectio intrinseca essentiæ ac omnipotentiæ, si posità futuritione nulla sit maior perfectio intrinseca in omnipotentia, quàm si effectus non esset futurus, sed nulla est maior perfectio intrinseca in omnipotentia quàm si effectus non esset futurus, ergo cognità futuritione vel existentia non magis penetratur perfectio intrinseca omnipotentiæ.

Dices magis penetrari omnipotentiam secundum virtutem intrinsecam & extrinsecam simul, non secundum virtutem purè intrinsecam.

Sed contra, implicat rem futuram videri in Deo vt medio cognito, quin videatur in perfectione purè intrinseca Dei, alioqui videbitur res in se ipsa non autem in Deo, quia illa perfectio extrinseca Deo, est ipsa res futura sed res futura videri non potest in perfectione Dei purè intrinseca, ergo videri non potest in Deo vt medio prius cognito.

Decreta libera.

Secunda pars quod etiam decreta Dei libera non videantur ex vi visionis formaliter probatur ijsdem rationibus; quia cognito decreto non magis penetratur perfectio intrinseca essentiæ, si enim non esset decretum illa perfectio esset omnino eadem intrinsecè, ergo illud decretum non videtur in perfectione intrinseca essentiæ. Neque dici potest illud decretum videri in perfectione intrinseca vt terminata; hoc enim reijcitur clarissimè, quia perfectio intrinseca vt terminata est perfectio intrinseca & terminus, ergo videre decretum in perfectione intrinseca terminata, est illud videre in perfectione intrinseca & in ipso termino. Deinde vt per visionem essentiæ videatur decretum, necesse est vt essentia in se habeat aliquid intrinsecum quo repræsentet decretum & liberam eius terminationem, sed essentia nihil habet quo repræsentet decretum, & liberam eius terminationem, nihil enim omnino in se habet intrinsecè quod non haberet, si non esset tale decretum, sed si non esset tale decretum non posset essentia illud repræsentare intrinsecè, ergo neque nunc potest repræsentare.

Videntur vt in obiecto intelligibili.

Tertia pars quod illa omnia videri possint in Deo vt obiecto intelligibili concurrente ad modum speciei, probatur à Granado, Arrub. Recup. quia essentia Dei potest præstare totum, quod præstaret species impressa propria rei futuræ vel existentis & decreti, si contineat eminenter totam illam speciem, sed continet illam, ergo potest vniri intellectui eo modo quo vniretur talis species, & concurrere ad eorum visionem. Non formaliter sed effectiuè: quo modo facilè vitantur omnia incommoda quæ opposuimus dicentibus decreta libera, & res futuras videri in aliqua Dei perfectione ex vi visionis formaliter. Nam hic Dei concursus est purè effectiuus, & facilè ostendit quomodo perfectio Dei prorsus immutata intrinsecè possit repræsentare futura, & decreta libera quæ non repræsentaret si non essent futura; si enim instes, vt perfectio intrinseca Dei possit concurrere per modum speciei, cum prius non posset concurrere, debet habere aliquid intrinsecè, quod non haberet si non posset concurrere, sed si res non esset futura non posset perfectio Dei concurre ad eius visionem, per modum speciei ergo vt posset concurrere quando res est futura debet habere aliquid intrinsecè, quod non haberet, si res non esset futura: Respondeo enim ad minorem quod si res non esset futura, Deus adhuc contineret totam speciem quæ repræsentat illam vt futuram, atque ita posset verè concurrere ad eius visionem per modum speciei: nam v.g. tametsi Petrus nunc non existit, non est dubium quin possit Deus producere in oculo meo eius speciem quâ illum videam æquè ac si esset præsens. Ergo simiiliter immediatè concurrere potest ad visio-

nem rei non futuræ, quâ videam illam futuram, vbi non esset mendacium quia Deus non diceret rem illam esse futuram, imò si hoc ostenderet beato qui errare non potest reuelaret eodem tempore rem illam non esse futuram, quamuis exhibeatur vt futura.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respond. eo argumento rectè probari quod futura & existentia non videntur eadem visione qua videntur essentia Dei, attributa, & creaturæ possibiles; nam visio Dei cum sit beatitudo essentialis, est etiam immutabilis: necesse autem esset illam mutari si per eam viderentur futura, & existentia, nam implicat vt cognitio creata quę prius erat repręsentatio rei vt futuræ, incipiat essentialiter esse repręsentatio rei vt non futuræ sed existentis, nisi fiat in ea mutatio, alioqui sine mutatione trâsiret à cõtradictorio in contradictorium quod implicat, alioqui per solam etiam mutationem extrinsecâ factam in obiecto, posset intellectus creatus scire aliquid quod non sciebat prius, & voluntas creata immutata, posset aliquid velle liberè quod non volebat prius. Hoc autem quamuis admittatur in Deo propter infinitatem, explicatur tamen difficillimè; in creaturis autem certum est admitti nullo modo posse; quia earum actus specificantur essentialiter ab obiectis, atq; ita mutatis obiectis, mutantur etiam necessariò. Dicere autẽ quod visio rei futuræ, incipit esse visio rei prętentis quia extẽditur ad rem vt præsentẽ, vel etiam dicere quod modificatur, non soluit difficultatem. Primò quia illa visio quæ essentialiter est repræsentatiua rei vt futuræ positâ quacunque extensione, vel modificatione semper est repræsentatio rei vt futuræ, sed visio rei futuræ essentialiter repræsentat illam vt futuram, ergo etiam positâ illa extensione repræsentabit vt futuram, sicque beatus videbit futurum, quod est præteritum. Deinde illa extensio, & modificatio, est noua entitas repræsentans vitaliter rem vt existentem quæ prius non cognoscebatur, ergo est noua visio. Dicere autem quod visio beata repræsentat existens specificatiuè abstrahendo à tempore, præsenti, & futuro, videtur absurdum, quia existentia dicit actualitatem in aliqua differentia temporis, dico enim quod res vel erit, vel est, vel fuit: imò quæram de ipso tempore, quod beatus videt futurum, existens, & præteritum, certè non potest abstrahere illius cognitio ab huiusmodi differentijs.

Itaque dici necessariò debet futura & existentia videri per visionem distinctam à beatifica, neque inconueniens est illam subinde mutari.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam satis probatum est superius possibilia esse necessariò connexa cum omnipotentia, ex suppositione quod sint possibilia quæ suppositio est necessaria. Futura verò, & existentia sunt necessariò connexa ex suppositione contingenti, quæ connexio nullo modo sufficit ad cognitionem infallibilem alioqui omne contingens cognosceretur necessariò, & hæc suppositio est ipsum futurum quod cognoscitur.

Ad confirmat. nego rem futuram esse tam necessariò connexam cum omnipotentia & decreto, quàm possibilia sunt connexa cum omnipotentia. Nam posito decreto potest res non esse futura, quia illud est indifferens, & conditionatum. Deinde illud decretum cognosci non potest sine ipso effectu, atque ita implicat vt dixi vt effectus cognoscatur in decreto tanquam medio. Ad secundam confirmationem: concedo posse fieri & cognosci de nouo aliquid sine mutatione intrinseca, neque posse tamen repræsentari ab essentia vt medio, quia requiritur connexio necessaria vt statim dicam.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam probatum etiam est, decreta Dei libera videri nullo modo posse in essentia vt medio prius cognito. Ad primum ergo argumentum Resp. dist. ing. maiorem: ad hoc vt essentia repræsentet decretum, vt species eius impressa non plura requiruntur, quàm vt faciat decretum concedo: vt repræsentet tanquam medium cognitum nego: Quia vt repræsenter eo modo requiritur connexio necessaria & oportet vt eo cognito ipsa essentia magis penetretur. Ad alteram probationem distinguitur etiam: sed si esset aliquid superadditum contingenter connexum videretur in essentia nego, si esset necessariò connexum, concedo.

Solutio quartæ.

Ad quartam iam dixi essentiam immutatam posse repræsentare res futuras, per modum speciei, quia semper contineret speciem impressam earum etiam si non essent futuræ, quomodo autem diuersa sit visio satis dictum est.

## §. VI.

### *Quænam creaturæ actu videantur ab eo qui videt Deum.*

Triplex status.

DIxi quid videre beati possint in Deo, partim vt medio, partim vt specie, nunc minor difficultas est circa ea, quæ actu vident etiam ij qui minimam visionem habent, id est ea quæ nullus ignorat beatus, vbi distinguere oportet ea quæ pertinent ad statum naturæ: quæ ad statum gratiæ: quæ ad statum cuiusque proprium.

Ratio dubitandi primò esse potest, quia sancti orationes quæ ad ipsos diriguntur, vel vident in verbo, vel extra verbum, si in verbo, mutatur visio subinde quod negatum est: si extra verbum repugnare videbitur Concilio Senonensi prius citato.

Secundò, si cognoscant beati omnia, quæ ad statum cuiusque pertinent, fieri poterit vt plura cognoscantur ab eo qui minus beatus est, quàm ab eo qui est magis beatus quod absurdum est, quia intellectus beati determinatur ad plures creaturas cognoscendas per lumen gloriæ perfectius, ergo qui magis beatus est plures cognoscit creaturas.

Multa vident beati.

Dico sextò, nullus est beatus qui non cognoscat ex vi visionis concomitanter multa futura, & existentia, & plura etiam Dei decreta libera.

Primò enim ita docent Patres supra citati Bernard. l. 5. de consideration. c. 4. *Quidni videant ibi cor Dei, quidni? ibi probetur quæ sit voluntas Dei bona, beneplacens & perfecta, patent viscera misericordiæ, cogitationes pacis diuitiæ salutis, mysteria bonæ voluntatis, benignitatis arcana*, & alibi *vident verbum, & in verbo, facta per verbum.* August. per cognitionem matutinam & vespertinam, hoc sine dubio intellexit, & Concilium Senonense decreto 13. docet beatis peruium esse diuinitatis speculum, in quo quidquid eorum interfit illucescat.

Secundò quia visio vt dixi fidei respondet, deinde status beatitudinis hoc exigit, tertiò etiam amicitia Dei erga beatum exigit communicationem secretorum.

Quænam ea sint.

Dico septimò cognoscit beatus quilibet distinctè ac quidditatiuè quæcunque cognoscuntur per scientias quascunque naturales, quæcunque pertinent ad mysteria fidei, & quæcunque pertinent ad proprium eius statum, ita omnes Theologi communiter.

Ratio enim vniuersim est quia status beatitudinis est ille in quo desiderare nihil vltra beatus potest. posset autem si ea ignoraret quæ spectant ad statum naturæ, ad ordinem gratiæ, ad statum proprium.

Ordo naturæ.

Primò ergo cognoscit distinctè, ac perfectè creaturas omnes actu existentes intra ordinem naturalem, secundum genera, species, indiuidua, essentiam, existentiam, proprietates, Gregor. l. 12. Moral. c. 13. *Quæ intus claritatem omnipotentis Dei vident, nullo modo*

*modo credendum est, esse aliquid quod ignorent*, & l. 4. Dialogorum c. 33. *quod est quod ibi nesciant, vbi scientem omnia sciunt*, Bernar. l. de triplici genere bonorum, *O sapientia, quâ omnia quæ in cœlo, & terra sunt perfectissimè cognoscemus, in ipso fonte sapientiæ, rerum omnium cognitionem bibentes*, alios omitto.

Ordo gratiæ.

Secundò intra ordinem supernaturalem cognoscit beatus quilibet omnes creaturas quæ aliquo modo pertinent ad mysteria fidei, earúmque rationes circunstantias, essentias, existentias, & proprietates, ita enim colligitur ex scripturis, *videmus nunc per speculum in ænigmate tunc autem facie ad faciem, reuelatâ facie gloriam Domini speculantes*, &c. Fauet etiam perfectio beatitudinis, & sanè Christi Domini, eiusque Matris amantissimæ non aspectus duntaxat, & congressus, sed perfectissima etiam cognitio, magnum videtur esse complementum beatitudinis, eorum qui per filij & matris amorem redempti sunt.

Quæ pertinent ad statum.

Tertiò, cognitio etiam illa extenditur ad omnes actus liberos & futura contingentia quæ pertinent ad cuiuslibet statum, alioqui non esset ita perfecta beatitudo, vt beatum quietum redderet in suo statu, significauit autem breuiter ea Guillelmus Parisiensis, prima parte summæ tract. de animæ immortalitate c. 9. *quidquid decebit, vel delectabit eas videre, visuræ sunt*, sciũt itaque omnes amicorum, & consanguineorum prosperos, aut aduersos euentus, viam quâ quisque ad cœlum deductus sit: parentes quæcunque spectant ad familiam: fundatores religionum quæ ad earum bonum, aut malum statum, & cætera huiusmodi.

Ad primam Resp. certum esse quod orationes ad ipsos directas singuli sciunt, & distinctè cognoscunt sancti & quidem in verbo, vt persuadet Concilium Senonense, sed tanquam in specie, ac obiecto intelligibili, non tanquam in medio prius cognito vt probatum est.

Ad secundam Resp. fieri posse vt aliquis minus beatus plura sciat ratione status particularis, quàm alter magis beatus sed iste tamen ratione beatitudinis in genere multò plura cognoscit quàm alter, & ad hoc determinatur per lumen gloriæ perfectius.

## QVÆSTIO IV.

### *Quidditas, & proprietates visionis beatæ.* Art. 2. 6. 7.

EX his quæ hactenus disputaui de possibilitate, principijs, & obiecto visionis beatæ, facilis est cognitio quidditatis eius & proprietatum, ide quibus triplex restat controuersia. Primò quænam sit propria eius quidditas. Secundò an visiones Dei sint inæquales. Tertiò an visio sit vel esse possit Dei comprehensiua.

### SECTIO I.

### *Quidditas, & prædicata propria visionis Dei.*

DVo habet quælibet cognitio intellectus ex quibus essentia eius dignoscitur. Primus est terminus qui per eam producitur. Secundum est obiectum quod per eam attingitur, ideóque tota visionis huius innotescet quidditas, si primum constet qualis per eam producatur terminus id est vtrum producatur per eam species expressa, & verbum mentis, secundo quomodo per eam attingatur proprium eius obiectum quæ sunt propria prædicata huius visionis.

### §. I.

### *Vtrum visione Dei producatur necessariò species expressa siue verbum mentis.*

Species expressa.

SPeciei expressæ nomine, vt ex Philosophia constat, intelligitur repræsentatio formalis obiecti cogniti, quâ potentia redditur formaliter cognoscens, solétque illa dici verbum mentis, eo quod per eam intellectus loquatur sibi, id est repræsentet, seu reddat præsens obiectũ. Cum ergo inter omnes constet reperiri necessariò in omni alia cognitione aliquâ huiusmodi repræsentationem formalem, quæ vel adæquatè vel inadæquatè sit cognitio, etiam si dubium sit vtrum illa distinguatur ab actione per quam producitur, difficultas inquam est vtrum visio Dei etiam sit species expressa, & verbum mentis productum de nouo, an verò per lumen gloriæ intellectus creatus, ita vniatur essentiæ Dei præsenti, vt sine vlla specie expressa fiat videns Deum.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi est primò quia species expressa non est necessaria nisi vt suppleat absentiam obiecti, si enim obiectum est se ipso præsens, non debet fieri præsens per aliud, ergo ad cognitionem intuitiuam Dei præsentis non requiritur species creata. Deinde verbum est id quod immediatè intelligitur, ergo vbi Deus immediatè intelligitur, nullum requiritur verbum; si enim inter intellectum, & Deum, reperitur aliquid medium iam visio non est immediata.

Secunda.

Secundò, si intellectio quælibet est necessariò productiua verbi, sequitur quod secunda & tertia persona Trinitatis quando intelligunt, perducunt verbum, hoc autem est absurdum vt patet.

Tertia.

Tertiò, si datur in intellectu beati species expressa Dei, posset etiam dari aliqua species obiectiua, in qua scilicet prius cognita cognoscatur Deus, quod communiter non admittitur: probo autem sequi, quia qui videt intuitiuè hanc speciem expressam necessariò videt Deum, videt enim Deum eo modo quo illa Deum repræsentat sed illa repræsentat Deum vt est in se formaliter, ergo qui videt hanc speciem videt Deum vt est in se.

Quartò, si datur huiusmodi species expressa, manet etiam in memoria species huius specici, vt fit in aliis cognitionibus quarum recordamur, & per quas eodem modo videmus obiecta, ac si essent præsentia, ergo si sanctus Paulus v. g. vidit Deum in raptu & eius visionis recordabatur, videre semper poterat Deum intuitiuè.

Dari speciem expressam.

Dico primò, implicat esse Dei visionem in intellectu beati quæ non sit species expressa & verbum mentis realiter de nouo productum: ita Theologi omnes communiter contra recentiores Thomistas qui adhærere hac in re maluerunt Caietano, quàm sancto Thomæ asserenti sæpius verbum mentis in visione Dei, vt rectè ostendit Suarez, Molina, Vasq. Fasol. Arrub. Herice, neque satis video quem sensum habere possit eorum sententia quam triplici ratione sic impugno.

Prima ratio.

Prima sit ex ratione cognitionis: omnis cognitio creata etiam intuitiua est essentialiter productio verbi creati, visio Dei est essentialiter cognitio creata, ergo est productio verbi creati. Maior expresè habetur apud August. l. 6. de Trinit. c. 10. *Cum se mens nouit, & amat, iungitur ei amore verbum eius*, quod iterum probat c. 11. *cum Deum nominas, maximèque cum eadem notitia etiam placita, dignéque amata, verbum est*, & S. Thom. q. 27. art. 1. *quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, & dicitur verbum cordis*. Deinde argumentor omnis creata cognitio, est repræsentatio formalis creata obiecti cogniti, nam omnis

omnis cognitio est repræsentatio formalis, atque ita cognitio creata, est creata repræsentatio; sed verbum creatum & expressa species creata non est aliud formaliter, quàm repræsentatio formalis creata (hoc enim est quod omnes appellant verbum mentis creatum) vt amplius constabit disputatione sexta, ergo euidens est quod omnis cognitio est productio verbi creati.

Confirmatur, quia si quid impediret hanc visionem ne productiua esset verbi, esset præsentia obiecti & eius intelligibilitas hoc enim est quod aiunt Thomistæ; sed hæc præsentia & intelligibilitas obiecti, non impedit productionem verbi. Quod probo: quando Pater æternus producit verbum, cognitio est intuitiua, & essentia Dei est perfectè præsens, hoc non impedit productionem verbi, ergo presentia essentiæ diuinæ non impedit productionem verbi, sicuti etiam quando Angelus se ipsum cognoscit, producit sine dubio verbum. Deinde certum est quod sæpissimè Patres & S. Thomas probant processionem verbi diuini per intellectionem ex eo quod omnis cognitio creata producat verbum, quæ argumentatio nulla est si aliqua cognitio creata non producit verbum.

Neque dicas esse discrimen inter intellectionem creatam, & diuinam quia ista dictio est. Sed contra nam dictio seu loquutio est formatio verbi, vnde argumentor: diuina intellectio etiam si sit intuitiua, est tamen loquutio seu productio verbi, ergo creata intellectio intuitiua, potest esse dictio & productio verbi.

Superest ergo vt probetur prima minor, quod visio Dei sit essentialiter visio creata; si enim illa esset aliquid increatum formaliter, sequeretur quod homo fieri posset intelligens formaliter per intellectionem increatam, volens per voluntatem increatam, imò & viuens per vitam diuinam, quod est damnatum in sexta synodo contra Monothelitas vt tertia parte, & & in tract. de beatit. ostensum est, & repugnat etiam philosophiæ quæ docet intellectionem essentialiter esse actionem vitalem, atque adeò esse operationem illius in quo recipitur. Deinde repugnat etiam Theologiæ, nam vt intellectus constitueretur intelligens per intellectionem increatam, deberet creata intellectio immediatè vniri cum intellectu, est autem impossibilis immediata vnio naturæ creatæ, cum natura diuina, & attributis essentialibus, vt etiam fatentur Thomistæ. Vnde manifestè sequitur quod visio Dei est cognitio creata, & consequenter verbum mentis & species expressa creata.

Secunda ratio. 2. Ratio sit ex ratione actionis: visio Dei essentialiter est actio, sed omnis actio, est fieri alicuius termini vel ab ea distincti, vel indistincti (de quo nunc nō laboro) ergo visio Dei est fieri, & productio termini qui prius non erat; illè autem terminus dicitur verbum mētis, siue illud distinguatur ab actione siue non: ergo datur verbum mentis in visione Dei. Maior probatur clarè, omne reale quod non erat prius, debet necessariò fieri de nouo; nihil enim est de nouo, quin fiat de nouo per actionem realem, distinctam, vel indistinctam; visio Dei est realis, quæ non erat prius: ergo, debet fieri de nouo per actionem, vel esse ipsamet actio. Quomodo? enim visio erit nunc magis quàm ante, si non fit magis quàm ante: nam quodcunque dixeris esse visionem, certè illud fieri debet, cum prius non fieret, siue dicas esse vnionem cum essentia diuina, siue aliquid aliud: semper illa vnio fit, illud nouum fit, ergo visio Dei est actio.

Iam verò prima minor probatur. Quia omne fieri, est fieri alicuius rei, omnis dependentia est alicuius rei dependentia, vbi est generatio, aliquid est quod generatur, sed actio est fieri, & dependentia effectus ab agente, ergo est fieri, & dependentia rei alicuius, quomodo enim cogitari potest calefactio sine calore, & aliquod fieri vbi nihil fit. Denique quod terminus ille sit verbum mentis probatur: illud quo formaliter repræsentatur obiectum potentiæ cognoscenti est verbum mentis. Per hanc actionem producitur id quo repræsentatur formaliter obiectum potentiæ cognoscenti, ergo illud est verbum mentis; quid enim aliud produci potest per actionem quæ cognitio est, quàm verbum mentis, quod patet ex aliis omnibus cognitionibus, in quibus id quod producitur est semper verbum mentis, ergo & in ista.

Tertia ratio. Tertiò argumentor ex vitalitate visionis, illud quod formaliter, & in actu secundo est vita creata, debet esse productio termini viuentis, visio Dei est in actu secundo & formaliter vita creata, ergo debet esse productio termini viuentis. Maior est certa quia vita in actu primo nihil aliud est quàm posse producere in se ipso aliquid viuens vt patet inductione: ergo vita in actu secundo est producere aliquid quo formaliter & in actu secundo dicatur viuens. Quæro enim de illa vnione cum essentia in qua dicunt Thomistæ consistere visionem, illa vel est actus primus, vel actus secundus, si primum, ergo per eam intellectus est potens videre non actu videns: si secundum ergo est actio aliqua productiua termini. Confirmatur quia illa vnio est aliquid distinctum à lumine gloriæ, ab essentia diuina, & ab intellectu, illud distinctum est aliquid productum de nouo, ergo illa vnio est aliquid productum de nouo, & est sine dubio verbum mentis. Quia (vt supra dixi) est id quo formaliter obiectum est præsens potentiæ cognoscenti, ergo illa vnio est formaliter verbum mentis.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. satis ostensum esse speciem expressam non esse ordinatam ad supplendam absentiam obiecti, alioqui Angelus se ipsum cognoscens non produceret speciem expressam. Sola igitur est species impressa quæ supplet absentiam obiecti, de qua loquitur S. Thom. cum negat in visione beata inueniri speciem. Deinde contra Philosophiam & contra experientiam est dicere quod in omni cognitione verbum mentis cognoscatur immediatè, quis? enim non experitur contrarium, producitur ergo immediatè verbum mentis, sed immediatè cognoscitur obiectum: quia quoties inter intellectum, & Deum reperitur aliquid medium quod cognoscitur, fateor Deum non immediatè cognosci, si autem reperiatur aliquid medium quod producitur, nego sequi quod Deus cognoscatur solùm mediatè: nam illud verbum est ratio formalis cognoscendi, sicut effectus immediatè pendet ab agente, quamuis dependeat mediâ dependentiâ formali, ita Deus cognoscitur immediatè, quia cognoscitur medio verbo mentis quod est ratio formalis cognoscendi.

Solutio secundæ. Ad secundam constabit ex dicendis de Trinitat. quare verbum & spiritus verè intelligant & tamen non producant verbum: quia scilicet verum quidem est in diuinis intellectionem esse productiuam verbi, quando est distinguibilis ab ipso verbo, nam productio dicit oppositionem: quando autem non est distinguibilis ab ipso verbo, tunc nego illam esse productiuam verbi, intellectio notionalis in patre, quia distinguibilis est à termino propterea est productiua verbi, filius autem & Spiritus Sanctus intelligunt intellectione solùm essentiali quæ non est distinguibilis à termino cum sit absoluta communis omnibus personis, ideò intellectio in secunda & tertia persona Trinitatis non est productiua verbi deinde verbum, & Spiritus Sanctus intellectionem habent eandem quam habet pater, quæ quatenus est in patre productiua est verbi, non autem quatenus

est

est in aliis duabus personis; quia illa iam exhausta est quando in patre produxit verbum. Vnde dico intellectionem esse productiuam verbi quando non est exhausta producendo verbum, quando autem est exhausta, nego illam esse productiuam verbi.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. esse omnino impossibilem speciem Dei obiectiuam, in qua tanquam in medio prius cognito videatur Deus intuitiuè, quia implicat creatura quæ contineat eminenter vel formaliter cognoscibilitatem, & perfectiones Dei. Sed species illa in qua tanquam in medio prius cognito videretur Deus vt est in se deberet continere formaliter vel eminenter perfectiones Dei, nam obiectum quod est medium prius cognitum; debet (vt dixi) continere hoc modo id quod in ipso cognoscitur (vt ostendi) ergo implicat huiusmodi species. Non est autem par ratio speciei tum impressæ, tum expressæ, quia in illis prius cognitis non videtur obiectum; impressa enim virtualiter tantùm repræsentat, expressa est solùm formalis similitudo, quia etsi non cognoscatur facit tamen cognoscentem formaliter, cum ergo perfectiones omnes Dei videantur in specie obiectiua debent etiam esse in ea necessariò. In specie tum impressa, tum expressa non videntur perfectiones Dei sed per illas videntur ideóque non debent in illis esse.

Ad probationem igitur nego eum qui videt visionem Dei, vel eius speciem impressam, videre propterea Deum vt est in se, quia cognoscit Deum per propriam speciem tanquam per medium cognitum, non tanquam per principium effectiuum, vel formale cognitionis; cognoscere autem Deum per speciem propriam tanquam per medium cognitum, non est videre illum intuitiuè. Deinde videt Deum eo modo quo repræsentatur per speciem tanquam per medium, non autem eo modo quo repræsentatur per speciem tanquam per similitudinem formalem aut virtualem, sed per illam speciem vt est medium prius cognitum non repræsentatur Deus vt est in se; ergo non videtur Deus vt est in se.

Ad quartam Respond. probabilius esse quod species expressa Dei non producit in intellectu speciem vllam impressam sui ad memoriam, quia cum illa sit ex natura sua semper durans, inutile prorsus est vt aliquam sui speciem relinquat, cum per se ipsam faciat totum quod faceret species impressa. Deinde addo quod si relinqueret speciem aliquam impressam in intellectu, non cognosceretur Deus per illam intuitiuè; quia cognosceretur per speciem propriam visionis, sed non per speciem propriam ipsius Dei; sicut ergo qui videret visionem Dei, Deum non videret intuitiuè, sic qui videret per speciem visionis abstractiuè solùm videret Deum. Vtrum autem videret quidditatiuè dicetur statim. Neq; par est ratio de alijs obiectis intuitiuè cognitis quorum recordamur cognoscendo illa intuitiuè; quia tunc in memoria vna est species propria obiecti, & altera visionis præteritæ in recordatione visionis Dei, nulla esse potest species propria Dei, sed solùm visionis.

## §. II.

### *Quænam sint visionis Dei prædicata propria.*

Octo proprietates.

VIdeo illa excogitari posse plurima. Primò enim est cognitio certa & euidens atque adeò perfectissimè scientifica cui proinde nullus error subesse potest. Secundò est speculatiua simpliciter, & tamen extrinsecè practica cum ex ea nascatur amor, gaudium, &c. Tertiò est supernaturalis secundum substantiam, & ex obiecto, quia nulli creaturæ deberi potest vt ostendebam. Quartò iudicatiua est simul & apprehensiua, simplicissima tamen, & indiuisibilis. Quintò est immediata cum in ea per se ipsum videatur Deus, non autem per speciem alterius. Sextò est intuitiua quia videtur per eam Deus vt est in se ipso, non ad modum alterius. Septimò est quidditatiua; sic enim appellatur cognitio distincta quidditatis rei, Deus autem cognoscitur in ea quoad *quid est*, non confusè solùm, sed distinctissimè, vnde satis facile videtur posse solui quæstio de qua disputari solet contra Scotum. Vtrum sit possibilis cognitio Dei quidditatiua saltem inadæquata, quæ non sit intuitiua sed abstractiua. Nec enim rectè probari videtur esse impossibilem huiusmodi cognitionem ex eo quod existentia sit de essentia Dei. Nam sicut vna pars essentiæ considerari sine altera potest, vnum scilicet attributum sine altero, sic certum videtur quod attributum quodlibet considerari potest, quin explicitè consideretur existentia: vnde sequitur tantùm, esse impossibilem cognitionem Dei quidditatiuam adæquatam, quin cognoscatur existentia, sed non sequitur esse impossibilem cognitionem illam inadæquatam; præterquam quod cognitio esse potest abstractiua, quamuis attingat existentiam: Vera igitur ratio cur implicet cognitio Dei quidditatiua quæ sit abstractiua, est; quia cognoscere Deum abstractiuè est cognoscere per speciem creaturæ, sed nulla creatura potest ostendere distinctè sed confusè tantùm quid sit Deus, cum eius perfectio infinitè ab eo distet: ergo implicat cognitio abstractiua Dei quæ sit quidditatiua. Minor probatur, quia tunc cognitio quidditatis est confusa, quando fit per conceptus communes, non autem per conceptus proprios, cum autem Deus ex creaturis cognoscitur, cognitio hæc fit per conceptus tantùm communes, non autem per proprios, ergo non potest esse cognitio distincta. Octauò ita est cognitio directa vt implicet eam esse reflexam supra se ipsam, vt fusè probabo, sect. 3.

Omn's cognitio Dei est intuitiua si est quidditatiua.

## Sectio II.

### *An & quomodo visiones Dei sint inæquales inter se.*

CErtum est primò Dei visiones tripliciter dici posse inæquales. Primò, intensiuè si vna Deum clarius attingat quàm altera, atque adeò plures habeat gradus. Secundò individualiter si vna eiusdem quidem sit speciei cum altera, sed substantialem tamen perfectionem habeat maiorem quàm illa, non formalem eo quod non habeat aliud obiectum formale, sed materialem, eo quod attingat plura obiecta materialia. Tertiò specificè si essentialiter differat ab altera, & tantùm conueniat in ratione visionis intuitiuæ Dei.

Triplex inæqualitas visionum.

Certum est secundò diuersitatem specificam visionum Dei ex duplici capite oriri posse. Primò ex eo quod habeant principia effectiua diuersa, v. gr. visio producta per intellectum Angelicum: & visio producta per intellectum humanum habent principia specie diuersa. Secundò ex eo quod habeant obiecta specie diuersa v. g. visio quæ cognoscit in verbo plures creaturas, vel etiam diuersas perfectiones diuinas, his positis.

Ex duplici capite potest oriri.

Triplex de hac inæqualitate controuersia est, 1. Vtrum hæ visiones sint aliquo modo inæquales, intensiuè, aut alio modo. 2. Vtrum sint inæquales specificè, quando habent principia effectiua diuersa. 3. Vtrum quando habent obiecta diuersa.

## §. I.

### *Vtrum inter visiones Dei aliqua sit inæqualitas intensiua.*

NEgauit iam olim inæqualitatē intensiuā præmij, & beatitudinis essentialis Iouin. & non ita pridem Lutherus eo quod sola iustitia Christi nobis imputata saluari nos velit. E Catholicis nullus eam negat, sed indiuidualē illi soli reijciunt, qui negant indiuidua eiusdē speciei posse differre plus quàm numero.

Hæreticorum error.

Ratio dubitandi tota petitur ex Parabola vineæ:

Matth. 20. nam ibi operarijs omnibus idem rependiditur Denarius diurnus, quo certum est significari beatitudinem æternam, non autem vocationem ad gratiam, vt malè contendit Vasquez, quæ non datur vt merces operis, & conuentione factâ, sed sola gloria. Eam autem dari omnibus æqualem intensiuè patet: ex eo quod primi vocati post laborem totius diei, conqueri sibi meritò videntur, quod eandem habeant mercedem cum ijs, qui vna tantùm hora laborauerunt.

Dicendum tamen primò, est visiones Dei esse aliquo modo inæquales tum intensiuè, tum entitatiuè ac indiuidualiter in diuersis beatis: atque adeò vnum esse altero beatiorem tum essentialiter, tum accidentaliter.

Conclusio Catholica. 1. Pars certa & Catholica est: sic enim sæpè testantur scripturæ Matth. 13. *Aliud dedit fructum trigesimũ, aliud sexagesimum, aliud centesimum.* Ioan. 14. *in domo patris mei mansiones multæ sunt*: 1. ad Corynth. 13. *vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum laborem suum*: & c. 15. *sicut stella differt à stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorum*, alia omitto. Idem definitur in Concil. Florentino, in litteris vnionis, & habetur communiter apud Patres, præsertim Hieronymum libris contra Iouin. Augustinum tract. 67. in Ioan. Aperta ratio est: quia merces ádæquatur merito, visio datur vt merces meritorum inæqualium, ergo datur inæqualis.

Inæqualitas indiuidualis. Secundæ partis, de inæqualitate indiuiduali ratio est: quia visiones quæ non differunt numero tantùm, & intensiuè, neque differunt specificè, necessariò differunt entitatiuè ac substantialiter; visio quâ Deus videtur sine vllis creaturis, non potest differre solùm gradualiter, à visione quâ Deus videtur, cum creaturis pluribus, quia perfectio quæ nõ est nisi gradualis, non facit vt noua videantur obiecta, sed tantùm vt eadem obiecta videantur clariùs. Deinde non possunt duæ illæ visiones solo differre numero, quia plus differunt visio Dei sine creaturis, & visio Dei cum creaturis, quàm duæ visiones Dei sine creaturis, sed duæ visiones sine creaturis numero differunt, ergo visio Dei cum creaturis, & visio Dei sine creaturis differunt plusquam numero. Non differunt specificè alioqui haberent diuersum obiectum primarium: ergo differunt indiuidualiter, neque in contrarium opponi alia possunt, quàm quæ vniuersim probant esse impossibilem vllam distinctionem specificâ minorem, & maiorem numericâ.

Difficultas parabolæ. Ad parabolam autem de operarijs inæqualiter laborantibus in vinea, & æqualem in fine *diei* accipientibus mercedem. Resp. esse quidem in ea parabola multa obscurissima, in quorum explicatione interpretes non parum laborant: sed non esse tamen difficile soluere id quod opponitur ex ea, contra inæqualitatem Beatitudinis: difficile primò est, quia si loquitur ibi Christus de æqualitate *præmij*, quomodo? addit erunt nouissimi primi, & primi nouissimi. Vbi ponitur manifesta inæqualitas: si non loquitur de illa æqualitate, quid habent? Quod conquerantur primi vocati, aut quare? addunt & pares illos nobis fecisti. Secundò est difficile, quia per illos operarios vel intelliguntur soli prædestinati, vel reprobi simul cum prædestinatis: si soli electi quare? illos increpans dicit Deus *an oculus tuus nequam est, tolle quod tuum est*, aut quomodo? inuenitur inter eos murmur; concludítque *multi sunt vocati pauci electi*, quasi dicat ex illis operarijs paucos electos esse, plures autem reprobos, quod si verum est. Quomodo? de omnibus illis dicitur redde illis mercedem, & quidem dicuntur omnes eam accipere parem, quæ omnia magnam habent obscuritatem, in qua discutienda non est nobis nunc immorandum.

Satis autem nunc sit dicere, scopum parabolæ huius esse ostendere diuinæ gratiæ tantam efficaciam, vt exiguo tempore laborantes assequi possint præmium eorum, qui longo tempore laborauerunt, improperabant videlicet gentilibus, Iudæi quasi recens vocatis, neque patiebantur eos in merito, vel dignitate sibi æquari, quos vt redarguat Christus ostendit, eos vnius duntaxat horæ labore tantopere mereri potuisse, vt prioribus æquari possent, vel eos etiam antecedere, non dicit ergo æqualem omnium vocatorum esse mercedem si labor eorum & feruor inæqualis fuerit: sed tantùm asserit æquale fore præmium vbi diuturnior fuerit labor, & minor feruor.

## §. II.

### *Vtrum visiones sint inæquales, quando intellectus à quibus producuntur, differunt specie.*

Prima dubitatio. RAtio dubitandi primò est, quia illæ visiones specie differunt, in quibus sunt ordines essentiales specie diuersi, sed visiones quæ sunt ab intellectibus specie diuersis, habent ordines transcendentales specie diuersos; nam actus vitalis semper ordinem dicit essentialem ad potentiam à qua est, & omnis actio respicit essentialiter principium à quo pendet: ergo actiones quæ fiunt ab intellectibus specie diuersis, differunt specie.

Secunda dubitatio. Secundò, illæ visiones specie differunt quæ habent obiecta formalia specie diuersa, sed visiones procedentes ab intellectibus diuersis specie, habent obiecta formalia diuersa, ergo differunt specie. Probatur minor: obiecta formalia visionum sunt obiecta formalia intellectuum. Nam potentiæ non tendunt in obiecta nisi mediante actu, sed obiecta formalia, intellectuum distinctorum specie, differunt specie; certum enim est quod obiectum formale adæquatum intellectus Angeli, specie differt ab obiecto formali intellectus humani, ergo etiam obiecta visionum quæ sunt ab intellectibus distinctis specie differunt.

Tertia dubitatio. Tertiò, quoties duæ causæ partiales simul concurrunt ad aliquem effectum, si vna earum, etiam instrumentalis sit perfectior quàm altera, effectus est semper perfectior; sed intellectus, & lumen concurrunt ad visionem vt causæ partiales: ergo quoties intellectus erit perfectior etiam visio erit perfectior. Maior videtur certa: nam maior perfectio instrumenti, sufficiens est ad ponendam in effectu inæqualitatem, v.g. eadem facultas visiua cum perfectiori specie, obiectum perfectius videt, quàm cum specie imperfectiori; similiter in operibus artefactis quo perfectius est instrumentum, eo effectus est perfectior: Confirmatur quia si sit idem habitus fidei tum in homine docto, tum in rustico, assensus fidei elicitus ab homine rustico erit imperfectior quàm habitus fidei à sancto Thoma elicitus, ergo licèt causa obedientialiter agat, si tamen sit perfectior aget perfectius cum æquali lumine.

Conclusio. Dico secundò, quantumcunque intellectus specie differant, eiusdem tamen speciei est Dei visio in omnibus beatis, neque vnquam perfectior est visio quoties intellectus perfectior æquale habet lumen gloriæ, ita cum S. Th. & Thomistis asserunt Vasq. Suar. Arrub. contra Caietan. Durand. Richard. Molin. Herice, Alarcon, & alios recentiores Theologos.

Prima ratio. Ratio autem est: quia si perfectior esset visio quando intellectus perfectior est cum æquali lumine: sequeretur quod duo beati, æquale habentes meritum inæquale præmium haberent, & duos beatos inæquale habentes meritum, habere præmium æquale quod statim patet esse absurdissimum. Vtraque sequela patet: sint enim Angelus, & homo vel Angeli duo diuersæ speciei æqualis inter se meriti, vnus perfectius

ctius videbit Deum quàm alter; quia æquale habebit lumen gloriæ, intellectum autem perfectiorem.

Dices: ei qui perfectiorem habet intellectum, dari minus lumen gloriæ, quàm ei qui habet intellectum perfectiorem, sicque visiones æquales esse. Sed contra: nam quantumcunque inæqualia sint lumina, si differant specie intellectus, visiones erunt inæquales specificè, deinde lumen gloriæ præmium est debitum beato tanquam perfectio intellectus, ergo vbi meritum est æquale, debet etiam lumen dari æquale, sed neque rectè Molina respondet, Dei essentiam moderari suum concursum secundum proportionem meriti nam causæ in actu primo completæ, Deus non denegat concursum sine miraculo, intellectus perfectior cum æquali lumine, est causa in actu primo completa ad visionem perfectiorem, ergo Deus sine miraculo non denegat illi concursum.

Duplex confirmatio.

Deinde confirmatur probatio primò, quia si visiones specie differunt quoties intellectus specie differunt, sequeretur nullum esse Angelum qui non videat essentialiter perfectius Deum, quàm videant Christus, & Beata Virgo, atque adeò sequeretur illum Angelum esse beatiorem quàm Christum; nam visio est specificè perfectior, quando intellectus est specificè perfectior, intellectus autem Angeli specificè perfectior est humano intellectu Christi, imò quod dicitur de visione dici etiam debebit de amore; nam voluntas Angeli amorem habebit perfectiorem essentialiter, quàm habeat voluntas Christi, & B. Virginis, atque adeò sequitur illum esse sanctiorem.

Confirmatur secundò, quia si ab intellectu perfectiori visio produceretur perfectior cum æquali lumine, sequeretur quod soli perfectioni naturali intellectus responderet aliqua perfectio supernaturalis visionis: sit enim lumen intensum vt quatuor iunctum intellectui perfecto vt sex, si visio habeat sex gradus perfectionis sequitur duos esse gradus visionis debitos intellectui ratione solius perfectionis intellectus, nam illi non sunt debiti ratione luminis vt quatuor, ergo sunt debiti perfectioni solius intellectus purè naturali.

Ratio à priori.

Denique à priori ratio est, quia principia specie diuersa sæpè concurrunt ad actiones & effectus eiusdem omnino speciei, quis? enim dicat calefactionem à sole manantem specie differre à calefactione quæ ab igne prodit: motum localem hominis, & bruti specie differre. Huiusmodi enim actiones essentialiter pendent à principijs à quibus sunt, & tamen nemo dixerit eas specie differre, quia non prodeunt à principijs quatenus specie diuersis: imò neque actiones & motus specificatur à principijs à quibus sunt, sed à terminis ad quos sunt. Altera etiam ratio est, quia omnes potentiæ obedientiales vt sic eiusdem sunt speciei, quia idem habent obiectum formale.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respond. intellectus specie diuersos, quando Deum vident non agere vt principia specie diuersa, sed provt conueniunt in ratione generica intellectus eleuati: sicut sol & ignis quando calefaciunt, non agunt vt principia specie diuersa. Vnde negatur quod visiones prodeuntes à diuersis intellectibus, habeant ordines specie diuersos, cum non respiciant sua principia vt specie diuersa.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respond. negando etiam quod visio Dei humana, & Angelica, habeant obiecta formalia specie diuersa. Nam obiectum vtriúsque visionis est Deus provt est in se, sicut fides humana, & Angelica non differunt specie, quia reuelatio est obiectum formale vtriusque. Neque ad hoc vt potentiæ vitales specie differant necesse est vt earum singuli actus specie differant, hæc igitur propositio debet distingui, obiecta formalia visionum, sunt obiecta formalia intellectuum, inadæquata concedo: adæquata nego. Fateor quod adæquata obiecta intellectuum specie distinctorum differunt specie, non autem obiecta inadæquata, nam intellectus Angelicus etiam si multos habeat actus specie differentes ab actibus intellectus humani, eos nimirũ ad quos habet potentiam completam, habet tamen alios multos eiusdem speciei; quia se extendit ad totum ad quod se extendit intellectus humanus.

Instantia.

Instabis quoties potentiæ vitales differunt specie, actus etiam earum specie differunt, alioqui intellectus, & voluntas producere possent actus vitales eiusdem speciei.

Respond. disting. anteced. quoties potentiæ vitales distinguuntur specie, ita vt earum obiecta formalia distinguantur adæquatè, toties necesse est vt actus earum specie differant concedo: quoties earum obiecta formalia inadæquatè tantùm distinguuntur nego. Nam potentiæ specificantur per actus adæquatos, non per actus inadæquatos, verbi gratia intellectus, & voluntas ita specie differunt, vt earum obiecta formalia sint adæquatè distincta; obiectum enim intellectus est *verum*, & obiectum voluntatis est *bonum*: ideò actus intellectus, & voluntatis semper specie differunt. Intellectus autem Angelicus, & humanus ita specie differunt, vt obiecta earum formalia non sint adæquatè diuersa, nam vterque respicit ens vt verum, ideóque non est necesse vt omnes eorum actus specie differant.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respond. disting. maiorem, quoties duæ causæ partiales concurrunt simul ad eundem effectum, si vna earum sit perfectior, effectus etiam est perfectior, si causa illa perfectior, ita eleuetur per alteram vt æqualiter semper agat, nego: si non eleuatur per alteram concedo, verbi gratia quando species in oculo est perfectior ideò perfectius videt oculus, quia species minus perfecta, impedit ne oculus exercere possit totum suum conatum: neque species perfectior oculum eleuat vt agat supra suas vires, at verò quando intellectus agit cum lumine gloriæ, eleuatur ad agendum, & æqualiter semper agit nam intellectus perfectior non impedit ne lumen gloriæ totum suum conatum exerat, quod idem dico de instrumentis artis. Vnde vno verbo dici potest illa omnia vera esse posse in causis naturaliter agentibus, non autem in ijs quæ agunt obedientialiter eo quod causa perfectior non agat nisi quantum eleuatur.

Ad confirmat. Respond. cum Vasque in assensu fidei duo esse, primum est apprehensio terminorum de quibus fertur iudicium, alterum est ipse assensus fidei, primum illud in homine docto perfectius erit quàm in rustico, secundum nunquam excedet perfectionem habitus fidei.

## §. III.

### *Vtrum visiones Dei specie differant quando earum obiecta specie differunt.*

POtest visio habere obiecta diuersa primò, si plures aut pauciores videat creaturas quàm altera. Secundò si vna videat vel vnam personam sine altera, vel vnum attributum tantùm: altera verò videat omnes personas, & omnia attributa, quæritur ergo quomodo visiones illæ specie differant.

Triplex dubitatio

Ratio autem dubitandi est primò, quia quando aliqua res ordinem vnum essentialem habet, quem non habet altera, specie distinguitur ab altera, visio quæ non videt nisi Deum non habet vnum ordinem essentialem quem habet visio quæ terminatur ad Deum, & creaturas; hæc enim posterior visio per suammet essentiam exprimit creaturas in omni-

potentia & est ordo essentialis ad illas, ergo specie differt ab altera illa visione. Confirmatur quia si essent duæ visiones quarum vna patrē exprimeret sine filio, altera filium sine patre, distinguerentur specie, ex eo præcisè quia diuersos haberent ordines transcendentales.

Secundò, si daretur forma intellectualis quæ ex sua natura esset principium intelligendi, & apperendi: altera verò esset tantùm principium intelligendi, distinguerentur specie, quia vna careret ordine transcendentali, quem haberet altera, ergo duæ visiones differunt specie, propter ordines transcendentales diuersos.

Tertiò, visio quæ cognoscit creaturas in omnipotentia, exprimit in modo cognoscendi omnipotentiā diuerso modo quàm illam exprimat visio quę non cognoscit creaturas, ergo illæ visiones differunt etiam obiectis formalibus primarijs, imò visionem quæ diuersas cognoscit creaturas, diuersa cognoscunt attributa Dei, sed huiusmodi visiones diuersa cognoscunt attributa Dei, ergo specie differunt.

Conclusio. Dico tertiò, visiones Dei, quæ terminantur ad creaturas specie diuersas differunt perfectione indiuiduali non autem specificè, si autem terminarentur ad vnā personam sine alijs vel ad vnum attributum sine alijs specie differrent.

Primæ partis ratio est quia, illud inter visiones ponere non potest distinctionem specificam quod non specificat visiones; sed creaturæ visæ in verbo, cum sint obiecta solùm materialia, & secundaria, non specificant visiones: ergo quandiu idem videtur obiectum primarium, etiam si diuersa videantur obiecta secundaria, semper visiones sunt eiusdem speciei, cum solum obiectum formale visionum illas non specificet cum autem diuersitas illa visionum non sit tantùm numerica (vt dixi) debet esse substantialis sed indiuidualis.

Secunda pars euidens est: quia vbi sunt obiecta primaria diuersa, ibi sunt visiones diuersæ formaliter & specificè; sed si visiones ad diuersas terminentur personas, vel ad attributa diuersa, habebunt diuersa obiecta formalia: ergo erunt diuersæ.

Solutio primæ dubitandi. Ad primam Resp. visionem habere ordinem transcendentalem primarium, & formalem ad obiectum primarium, & formale: ordinem autem secundarium, & materialem duntaxat ad obiectum secundarium, & materiale. Quamuis autem vterque ille ordo sit essentialis visioni, non sequitur tamen visiones specie differre, per ordines essentiales secundarios duntaxat & materiales, quia sicut obiectum secundarium, & materiale non constituit visionem in sua specie, sic ordo ille secundarius, & materialis, vel potius secundariò tantùm essentialis, & materialiter, non dat diuersitatem nisi materialem: ordo ergo quem visio Dei habet ad obiecta secundaria, essentialis est sed materialiter, & secundariò, ideò non variat speciem visionum, vnde.

Ad confirm. Resp. visiones illas differre specie quarum vna respiceret patrem, altera filium; nam illæ haberent obiecta primaria diuersa atque adeò transcendentales ordines formaliter diuersos & primariò. Ad argumentum ergo totum, illa maior distinguitur, illæ visiones specie differunt quarum vna ordine transcendentali caret, quem habet altera, si sit ordo essentialis, primarius & formalis concedo: si sit ordo essentialis secundarius & materialis, nego.

Solutio secundæ. Ad secundam eadem Responsio est: nam forma illa quæ principium esset intelligendi simul & appetendi, & illa quæ principium esset duntaxat intelligendi, haberent ordines ad diuersa obiecta formalia, ideò specie differrent, visiones autem ad diuersas creaturas habent ordinem ad diuersa tantùm obiecta materialia.

Instabis, vbi est essentia diuersa ibi est species diuersa, sed vbi est ordo essentialis diuersus, est diuersa essentia, ergo & species diuersa.

Resp. dist. ing. maiorem vbi est essentia formaliter, & primariò diuersa est species diuersa concedo: vbi est essentia materialiter solùm, & secundariò diuersa ibi est species diuersa nego.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. eandem semper distinctionem recurrere, visio quæ in omnipotentia diuersas exprimit creaturas, exprimit omnipotentiam diuerso modo, formaliter & primariò nego: diuerso modo materialiter & secundariò concedo, similiter illæ visiones specie differunt quæ diuersa exprimunt attributa Dei primariò & formaliter diuersa concedo, diuersa materialiter tantùm & secundariò nego: cum cognoscuntur diuersæ creaturæ in Deo, non cognoscuntur necessariò attributa primariò diuersa sed tantùm secundariæ rationes eiusdem attributi, vt supra dixi.

## Sectio III.

### *Vtrum visio Dei sit, vel esse possit comprehensiua.*

Comprehensio quid sit. CErtum est primò comprehensionem sumi aliquando impropriè, aliquando propriè: sumpta impropriè significat aliquando cognitionem quancumque intellectus euidentem, vt possitis comprehendere cum omnibus sanctis, id est euidenter cognoscere: aliquando adeptionem, seu assequutionem finis intenti, vnde beati omnes dicuntur comprehensores, & inter dotes Beatitudinis vna est comprehensio. Propriè autem sumpta comprehensio, significat illam cognitionem, quæ sic adæquata est obiecto cognito, vt nihil in eo sit quod lateat cognoscentem, id est ita vt nihil in obiecto sit cognoscibile, quod ab ea cognitione distinctè non attingatur. Hanc autem veram esse significationem comprehensionis primò probari potest ex analogia comprehensionis corporeæ ac localis: loco enim dicitur comprehendi corpus, quod sic est intra locum adæquatè, vt nihil eius sit extra illum locum. Deinde sic omnino explicant S. Patres, præsertim Augustin. epist. 112. c. 8. *Aliud est* (inquit) *videre, aliud comprehendere, quandoquidem id videtur quod præsens vtcunque sentitur: totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur vt nihil eius lateat videntem*, alibi etiam vocat *plenam & perfectam cognitionem* vt in quæstiunc. de Trinit. & optimè l. 12. de ciuit. c. 18. ostendit adæquationem hanc obiecti, & cognitionis, *quidquid* (inquit) *scientiâ comprehenditur, scientis cognitione finitur*, id est ita adæquatur vt nihil obiecti sit extra, sed cognoscatur totaliter, aliorum patrum eadem mens est vt patebit infra.

Triplex conditio. Certum est secundò, eas ad comprehensionem conditiones necessariò requiri, quæ necessariæ sunt vt cognitio sit omnino adæquata obiecto intelligibili cum autem in obiecto alia sit perfectio extensiua quia obiectum plures habet perfectiones saltem ratione distinctas: alia intensiua quia eadem perfectio obiecti v. g. sapientia, plures, vel pauciores habet gradus virtuales, atque adeò imperfectius vel perfectius potest intelligi: propterea duas conditiones vera comprehensio requirit, prima est vt adæquet intelligibilitatem obiecti extensiuam, adeò vt nihil sit in obiecto vel formaliter vel eminenter quod non cognoscatur vnâ & indiuisibili cognitione: secunda vt adæquet intelligibilitatem intensiuam id est cognoscat obiectum quantum illud est cognoscibile quod sanè quid sit difficillimè video explicari: nam illud quantum est cognoscibile vel significat aliquid se tenens ex

parte

parte obiecti, & sic significat tantùm quod significabat prior conditio, quod nihil sit in obiecto quod non attingatur : vel significat perfectionem ipsius actus, & sic sensus erit quod comprehensio debeat esse cognitio intensissima & perfectissima quæ de obiecto aliquo potest haberi, vt volunt nominales. Vnde sequeretur formicam esse tam incomprehensibilem quàm Deum, cum nulla sit cognitio creata formicæ, quâ non possit dari perfectior, vel sensus erit quod principium cognoscens debeat esse tam perfectum, quàm obiectum cognitum, vt videntur dicere quidam recentiores, quæ interpretatio inutilem reddit quæstionem de incomprehensibilitate Dei per creaturas, cum euidens sit nullam cognitionem creatam esse posse tam perfectam, ac perfectus est Deus, vel sensus erit ille quem habet Arrubal. vt cognitio sit tam clara, & euidens quàm res est ex se intelligibilis, quod videtur non esse necessarium ad comprehensionem, cum hoc non sit necessarium, vt omnia cognoscantur quæ sunt in obiecto.

Verum constabit ex his quæ postea dicam quid significet cognoscere obiectum quantùm est cognoscibile, ita nimirum vt illud (quantum) partim se teneat ex parte obiecti, & significet cognosci singulas Dei perfectiones, secundum omnes gradus virtuales intensionis quos habent, partim se teneat ex parte cognitionis, quæ totam perfectionem claritatis, & intensionis habeat ad quam obiectum ipsum mouere potest. Hoc enim est adæquare perfectionem intensiuam ipsius obiecti.

His positis celeberrima inter Theologos difficultas est vtrum visio illa Dei clara & intuitiua de qua dixi hactenus, sit vel certè diuinitùs esse possit comprehensiua & adæquata vbi video tria posse quæri. Primò vtrum reuera implicet vt visio aliqua Dei creata sit comprehensio. Secundò vtrum id implicet ex eo quod adæquari non possit perfectio extensiua Dei. Tertiò vtrum id implicet quod adæquari non possit perfectio intensiua.

## §. I.

### *Vtrum visio aliqua creata, vel creabilis possit esse Dei comprehensio.*

Anomæi. INcomprehensibilitatem omnimodam Dei negarunt iam olim Eunomius & Anomæi, vt referunt Basilius, Nazianzen. Chrysost. alij vt Fulgentius, & Hugo, Victorinus, animæ Christi tribuere videntur omnimodam Dei comprehensionem : Denique Vasquez licèt Theologicè certum putet comprehendi non posse Deum, negat tamen id esse de fide.

Triplex dubitatio. Ratio dubit. esse potest primò, quia omne ens simplex aut totaliter cognoscitur, aut ignoratur totaliter, Deus est ens summè simplex, & non ignoratur totaliter, ergo cognoscitur totaliter quod est comprehendi. Confirmatur quia beati (vt diximus) vident omnia quæ sunt actu in Deo, ergo nihil est in Deo quod eos lateat.

Secundò, Deus non est magis incomprehensibilis, quàm inuisibilis, sed ita est inuisibilis per vires naturæ, vt per potentiam obedientialem sit visibilis, ergo per potentiam etiam obedientialem eleuari potest creatura vt Deum comprehendat.

Tertiò, nulla ratio probare potest impossibilitatem huius eleuationis, vel enim illa peteretur ex eo quod cognosci non possint omnia quæ sunt in Deo, & hoc non probatur esse impossibile : vel ex eo quod nulla cognitio creata possit, esse tam perfecta in ratione cognitionis quàm Deus est perfectus in ratione cognoscibilis, & hoc non probatur esse necessarium.

Conclusio negans. Dico primò, nulla est possibilis creatura cuius intellectus eleuari diuinitùs possit ad Deum comprehendendum & videtur esse omnino certum ex fide, ita cum S. Thoma, Bonauent. & Scoto censent vnanimiter Theologi ferè omnes.

Scripturæ. Primò enim euidenter id exprimitur in scripturis psalm. 17. *Posuit tenebras latibulum suum* ex quo loco incomprehensibilitatem Dei probat Nazianz. orat. 1. *Deum abyssus operit, cuius tenebræ latibulum sunt*, psal. 138. *Mirabilis facta est scientia tua ex me*, vt egregiè ponderant Chrysost. homil. prima de incomprehensibili natura Dei, & Athanas. epist. ad solitarios, 1. ad Timoth. 6. *lucem habitat inaccessibilem*, vt idem expendet Chrysost. homil. 3. Theodoret. in eum locum, Eccl. 1. *sapientiam Dei præcedentem omnia quis ? inuestigauit :* Concludítque *vnus est altissimus, creator omnipotens, & rex*, &c. Ierem. 32. *magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*, Iob. 11. *forsitan vestigia eius comprehendes, & vsque ad perfectum omnipotentem reperies*, vt optimè interpretatur Gregor. l. 27. Moral. cap. 4.

Patres. Secundò accedit Patrum suffragium, Cyprianus in prologo de operib. Cardinalib. *Nec* (inquit) *immensitatis eius profundum, vlla creatura, vel cœlestis, vel terrena metitur.* Minucius in Octauio. *Deus* (inquit) *nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi potest nec æstimari, sensibus maior est, infinitus, immensus, & soli sibi, quantus est, notus.* Tertullianus in Apolog. c. 17. *inuisibilis est etiam si videatur, incomprehensibilis, etiam si per gratiam repræsentetur : inæstimabilis etsi humanis sensibus æstimetur, adeò verus, & tantus est. Cæterum quod videri communiter, quod æstimari, potest minus est oculis quibus occupatur, & manibus quibus contaminatur, & sensibus quibus inuenitur, quod verò immensum est soli sibi notum est. Hoc quod est ; Deum æstimari facit, dum æstimari non capit*, & ne dicas loqui Tertullianum de eo quod potest fieri naturaliter, *Deus est incomprehensibilis* (inquit) *etsi per gratiam repræsentetur*, alios omitto.

Concilium Lateranense. Tertiò, enim Concil. Lateranensi cap. firmiter aperta definitio est, Deum esse immensum, æternum, incommutabilem, incomprehensibilem, nam de illis omnibus attributis loquitur æqualiter : ergo signum est Deum eodem modo esse incomprehensibilem quo est incommutabilis, & æternus, sumi autem incomprehensibilitatem in sensu in quo eam sumunt communiter scholastici patet ex sequenti capite, vbi dicit Concilium se illam in eo sensu sumere, in quo sumit illam Petrus Lombardus & scholastici, ergo ex mente concilij patet esse omnino de fide quod Deus à nullo intellectu creabili comprehendi potest vt meritò pronunciatum sit à Chrysost. hom. 2. *Manifestam esse insaniam, minimèque ferendam dicere Deum nos posse cognoscere, sicut ipse se nouit.*

Rationes minùs efficaces. Quartò, ratio tamen Theologica quæ id efficaciter probet difficilis est. Argumentantur aliqui cum Caietano quia cognitio essentialiter finita non potest esse adæquata obiecto infinito ; cognitio quælibet creata est essentialiter finita : ergo non potest esse adæquata obiecto infinito, cuiusmodi est Deus, ergo non potest esse comprehensiua. Hæc ratio nihil probat quia dici posset satis esse, ad comprehensionem vt cognitio adæquetur obiecto in ratione obiecti, quamuis ei non adæquetur in ratione entis. Deinde inquit Recupitus, cognitio comprehensiua, & obiectum quod comprehenditur debent esse in eodem ordine specifico abstractionis à potentialitate & à materia, alioqui obiectum non adæquatur à cognitione. Sed hoc probari vix potest præsertim si agatur de potentia obedientiali & inde sequeretur quod Angelus superior comprehendi non posset ab Angelo inferiore, ijs igitur & aliis huiusmodi omissis.

Efficax ratio. Ratio proponi hoc modo potest, nulla creatura possibilis comprehendere potest Deum etiam provt

eleuata, si non possit eius cognitio esse adæquata perfectioni eius tum extensiuæ tum intensiuæ, sed nulla creata cognitio potest adæquare perfectionem extensiuam, aut intensiuam, Dei, ergo nulla cognitio creata potest esse comprehensiua. Vtraque propositio examine indiget quoad vtramque partem, de qua mox dicam.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. ens summè simplex quod est virtualiter multa posse cognosci partialiter, & ignorari partialiter. Imò aliud est cognosci totum, aliud totaliter cognosci. Quamuis omnia cognoscerentur quę sunt in Deo, non sequeretur tamen comprehensio, quia non cognosceretur totaliter vt statim constabit.

Ad secundam Resp. negando Deum eo modo esse incomprehensibilem, quo est inuisibilis vt patebit ex sequentibus vbi respondebitur etiam ad tertiam.

## §. II.

### *Vtrum implicet Dei comprehensio ex eo quod adæquari non possit perfectio extensiua Dei.*

PRimum itaque rationis allatæ membrum erat: esse necessarium ad Dei comprehensionem vt cognoscantur omnia quæ sunt in Deo tum formaliter tum eminenter, atque ita vt cognoscantur omnes creaturæ possibiles, & omnia decreta Dei atque adeò futura omnia, & existentia. Hoc autem esse impossibile quod vtrumque difficultatem habet non leuem.

Prima dubitatio.

Primò, enim creaturæ non sunt aliquid Dei, ergo potest sine illis cognosci adæquatè Deus. Deinde comprehendi potest Deus quamuis non cognoscantur omnia possibilia, si causæ creatæ possunt comprehendi quamuis non cognoscantur omnes effectus ab iis producibiles; sed causæ creatæ comprehendi possunt sine suis omnibus effectibus, alioqui nullus Angelus posset se ipsum comprehendere, quia non potest cognoscere suas omnes cognitiones, ergo Angelus tam sibi ipsi erit incomprehensibilis quàm Deus. Imò nec ab alio Angelo comprehendi poterit; si enim Gabriel comprehendatur à Michaële, poterit Gabriel cognoscere hanc sui comprehensionem, atque ita illa cognitio cognoscet se ipsam. Denique Angelus, si comprehendat formicam cognoscere debet infinitos effectus quos per potentiam naturalem, aut obedientialem producere illa potest.

Secunda dubitatio.

Secundò, si eo magis penetraretur Deus, quo plures cognoscuntur creaturæ, sequeretur non posse cognosci creaturas infinitas in Deo nisi per cognitionem infinitam, quod communiter non admittitur; quia si potest finitâ cognitione cognosci Deus infinitus, possunt finitâ cognitione cognosci creaturæ infinitæ. Probatur tamen maior tunc cognoscitur Deus cognitione infinitâ quando infinitè penetratur, sed cum infinitæ cognoscuntur creaturæ in Deo infinitè Deus penetratur, vt constat ex supra dictis, ergo si cognoscantur infinitæ creaturæ, cognitio est infinita.

Tertia dubitatio.

Tertiò, nulla ratio probat esse impossibile, vt cognoscantur omnia possibilia, & omnia tum futura, tum existentia in Verbo, ergo ex eo capite non implicat comprehendi Deum. Probo antecedens tota ratio quæ affertur est, quia nulla visio potest videre se ipsam sed visio beata necessariò cognoscit se ipsam alioqui non esset perfecta beatitudo, quæ debet cognoscere se perpetuò duraturam. Deinde non implicat vt potentia intellectiua cognoscat se ipsam, etiam si dicat ordinem transcendentalem ad obiectum, ergo etiam cognitio cognoscere potest se ipsam etiamsi ordinem habeat ab obiectum. Imò cum dico Deus cognoscit omnia possibilia cognitio cognoscit se ipsam, cum ipsa sit vnum ex possibilibus. Deniq; sequeretur quod etiam in Deo cognitio esse non posset directa simul, & reflexa, quia etiam in Deo implicat vt eadem cognitio sit prior se ipsa, & darentur reflexiones actu infinitæ.

Conclusio

Dico primò, ad Dei comprehensionem requiritur cognitio creaturarum omnium possibilium in Verbo, quæ cognitio est simpliciter impossibilis. Ita communiter Theologi cum S. Thoma hic art. 8. & 3. p. q. 10. art. 2. Bonauent. in 3. distict. 14. quæst. 3. art. 2. Scoto quæst. 2. Suare, Vasque.

Cognosci debet omnia possibilia & futura.

Primæ partis Ratio difficilis non est, quia necesse est ad comprehensionem, vt nihil Dei lateat cognoscentem, sed si non videantur creaturæ omnes possibiles, aliquid erit Dei quod lateat cognoscentem, nam id quod continetur eminenter in Deo est aliquid Dei, imò & respectus omnes quos habet Deus ad creaturas sunt aliquid Dei, ideæ omnes sunt aliquid Dei; potentia Dei vt factiua singulorum in particulari est etiam aliquid Dei; sed cognosci ea non possunt quin cognoscantur saltem abstractiuè creaturæ omnes possibiles ergo vt Deus comprehendatur illæ cognosci debent. Confirmatur quia tunc causa comprehenditur quando penetratur perfectissimè, sed si non cognoscantur omnes effectus ab ea producibiles, non cognoscetur, neque penetrabitur modo perfectissimo, ergo non comprehendetur. Et hæc etiam. Ratio probat debere cognosci ad comprehensionem Dei omnia futura, & existentia quæ negabam videri vi visionis Dei. Probatur quia implicat perfectè comprehendi Deum, quin videantur omnia quæ sunt actu in Deo, sed omnia decreta libera sunt actu in Deo, & scientia omnium futurorum ac existentium ergo qui comprehendit Deum, debet videre omnia Dei decreta, & omnem illam scientiam, sed implicat videri decreta singula, & scientiam totam visionis quin cognoscantur omnia futura & existentia: ergo illorum etiam cognitio ad comprehensionem necessaria est. Etiam si verè dixerim essentiam Dei non magis penetrari quoad perfectionem essentialem cognito decreto libero; nam cum hoc etiam sit in Deo, non potest comprehendi Deus quin illud etiam cognoscatur, cum ad comprehensionem exigatur penetratio essentiæ quoad omnia quæ sunt in ipsa.

Implicat cognosci omnia possibilia.

Secunda pars quod huiusmodi cognitio omnium possibilium, & existentium sit impossibilis probata est fusius tertia parte. Ratio autem erat præcipua, quia illa cognitio quæ videret omnia possibilia, & existentia distinctè, se ipsam etiam distinctè ac in actu signato videret. Quod esse impossibile ostendebam, cum Scoto, Gabriel. Ocham. Hurtad. Recupit. contra Suarem, Salam, & multos recentiores.

Probatur autem breuiter, quia omnis cognitio creata refertur transcendentaliter ad obiectum non solùm primarium, sed etiam secundarium; implicat enim vt obiecto mutato, immutata maneat, sed implicat vt aliquid ordinem dicat transcendentalem ad se ipsum, ergo implicat vt cognitio creata reflexè cognoscat se ipsam. Deinde implicat vt aliquid sit prius se ipso, sed obiectum est prius cognitione, cum sit forma extrinsecè specificans cognitionem saltem secundariò, si non sit obiectum primarium, & sit etiam mensura cognitionis; mensuram autem certum est esse priorem mensurato: ergo non potest aliquid esse cognitio sui ipsius. Præterea implicat aliquid esse tendentiam ad se ipsum alioqui esset terminus simul & via quod implicat, sicut implicat vt aliquid simul sit in via, & in termino viæ. Neq; recurrere licet ad diuersas formalitates, sic enim erunt admittendæ in eadē cognitione formalitates actu infinitæ. Nam cognitio prout est terminus distinguitur à se ipsa prout est via, & cognitio vt directa distinguitur à se ipsa prout est reflexa, vnde sequitur processus infinitus. Nam cognitio prout est terminus formaliter, cognoscitur, ergo per aliquid

quid distinctum formaliter, illud distinctum cognoscitur, ergo rursus per aliquid distinctum,& sic in infinitum. Rursus dabitur cognitio extra collectionem omnium cognitionum quod implicat.Nam datur per te cognitio cognoscens omnes cognitiones, sed vt sic distinguitur formaliter ab omni cognitione, ergo datur formaliter aliqua cognitio extra omnem cognitionem. Denique argumentum Recupiti est etiam efficax, implicat intellectio identificata cum intellectu creato, vt probabo in materia de Angelis, ergo implicat intellectio identificata cum re intellecta, tota enim ratio cur intellectio identificari non possit cum intellectu est quia intellectus est aliquid prius, & causa intellectionis:quod etiam conuenit obiecto vt ostendi.

Valéntque rationes illæ omnes pro cognitione omnium existentium vt patet. Et potest præterea probari si visio videret se ipsam, videret etiam se perpetuò duraturam, vnde illa visio cum essentialiter sit vera, ex sua intrinseca ratione haberet vt postquam facta est nunquam destrueretur à Deo, & hanc non esse necessitatem solùm consequentem probabam; quia implicat vt Deus entitatem huius visionis ponat in rerum natura, quin decernat illam in æternum conseruare.

Aliæ rationes. Eandem impossibilitatem cognitionis possibilium video aliter probari à recentioribus, v. gr. quia cognitio illa quæ adæquaretur infinito non posset esse finita,sed aduersarij negabunt esse impossibile:vt detur infinita cognitio: imò & negabunt esse necesse, vt cognitio omnium possibilium in se ipsis sit infinita vt dicam statim. Sed inquies tam implicat vt creatura sciat omnia quæ Deus scit,quàm vt facere possit omnia quę Deus potest facere.Negari potest paritas,quia implicat vt creatura posset se ipsam primò producere.Deniq; probat Arrubal,quia ordo transcendentalis determinatus, & indiuiduus, debet habere terminum determinatum quem respicit essentialiter. Sed omne possibile in particulari non est aliquid determinatum, ergo non potest dari ordo transcendentalis ad illud.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respon. creaturas non esse aliquid Dei contentum in eo formaliter, sed esse aliquid, Dei, contentum in eo eminenter, cuius etiam cognitio exigitur ad comprehensionem. Nam si vulgaris tantùm sit comprehensio causæ non est quidem necesse vt cognoscantur omnes effectus quos illa potest per potentiam obedientialem producere, sed est necesse vt cognoscantur omnes quos potest producere per potentiam naturalem, modò illi nouam aliquam causæ perfectionem afferant cuiusmodi sunt illi omnes effectus qui specie differunt, vel qui possunt simul produci. Illi autem effectus qui possunt successiuè produci, & solo inter se numero differunt non debent necessariò cognosci quoties comprehenditur causa:hinc fit vt cõprehendi à nullo intellectu possit Deus, quia nõ possũt cognosci omnes effectus specie diuersi, vel etiam solo numero distincti qui produci à Deo possunt simul. Fateor quod Angelus se ipsum nequit comprehendere naturaliter; potest autem supernaturaliter cognoscere suas omnes cognitiones naturales atque ita se ipsum comprehendere, quamuis cognitio illa supernaturalis non attingat se ipsam similiter si Gabriel comprehendatur à Michaële,cognoscentur à Michaële omnes cognitiones naturales Gabrielis, non autem supernaturales, atque adeò Gabriel comprehensionem hanc sui non poterit attingere per actum naturalem, alioqui cognitio attingeret se ipsam,sed poterit illam supernarurali actu cognoscere, quia cognitio illa supernaturalis non cognoscebatur eo actu quo Michaël Gabrielem comprehendebat. Formica non potest producere simul effectus infinitos numero diuersos, neque infinitos effectus distinctos specie, ideóque comprehendi potest quin cognoscantur infiniti effectus.

Ad secundam Resp. Deum infinitè penetrari ab eo qui cognoscit infinitas creaturas in Verbo, sed nego requiri ad penetrationem hanc infinitam cognitionem Arithmeticè infinitam, sufficit enim cognitio infinita æquiualenter & Geometricè. Vnde dico posse per cognitionem entitatiuè finitam cognosci comprehensiuè creaturas infinitas quia si Deus infinitus videri potest visione finitâ, multò magis videri possunt visione finitâ infinitæ creaturæ cum sit eadem prorsus ratio.Neque valet hîc argumentum calculatorium (vt dixi) nam quo plures cognoscuntur creaturæ, eo maior est Geometricè perfectio cognitionis, non Arithmeticè, id est non per plures gradus sed in diuersa specie.

Instantia. Instabis potentia quæ facere potest infinita etiam syncategorematicè, est infinita categorematicè, cum non aliter probetur infinitas potentiæ diuinæ, vel etiam meriti Christi. Ergo cognitio quæ attingit infinita est infinita.

Resp. manifestam esse disparitatem quia potentia productiua necessariò continet formaliter, vel eminenter effectus quos potest producere, ideóque infinita esse debet si producere potest infinita. Cognitio autem cum non contineat obiecta quæ cognoscit, finita esse potest, quamuis cognoscat infinita.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. satis ostensum esse quod sit impossibile vt visio cognoscat distinctè se ipsam. Beatus ex vi suæ visionis est beatus essentialiter non integraliter; cognoscere se esse beatum non pertinet ad essentialem beatitudinem, sed ad integrale illius complementum; est enim aliquid connaturaliter debitum beatitudini, & ab illa fluens. Intellectus potest cognoscere se ipsum, cognitio autem se ipsam non potest cognoscere quia intellectus non dicit ordinem essentialem ad obiectum hoc vel illud in particulari quod attingit,sed ad obiectum suum adæquatum quæ est ratio communissima entis, atque adeò quando se ipsum cognoscit, non dicit ordinem ad se ipsum, nec est prior se ipso. At verò cognitio transcendentaliter refertur ad obiectum quod cognoscit, & illud præsupponit,ideò est necesse vt se ipsum non cognoscat distinctè, & in particulari: confusè autem,& sub vniuersali aliqua ratione se ipsum potest cognoscere, quia tunc non refertur ad se ipsam. De cognitione diuina quæ ab obiecto non specificatur dispar ratio est.

## §. III.

### *Vtrum implicet Dei comprehensio ex eo quod adæquari non possit perfectio intensiua Dei.*

ALterum probationis allatæ membrum erat, exigi ad comprehensionem vt non tantum cognoscatur totum quod est in obiecto, tum formaliter, tum eminenter, sed etiam vt obiectum cognoscatur quãtum est cognoscibile, id est vt cognitio totam habeat perfectionem claritatis, & intensionis, ad quam obiectum mouere potest:esse autẽ impossibile vt Deus cognoscatur quantum est cognoscibilis quòd sanè videtur difficilius, quàm membrum præcedens.

Prima dubitatio. Primò enim ad comprehensionem nihil ex August. aliud exigitur, quàm vt nihil obiecti lateat cognoscentem, sed si cognoscantur omnia quæ sunt in Deo formaliter, & eminenter, nihil obiecti latebit cognoscentem,ergo comprehendetur Deus quamuis non cognoscatur quantum est cognoscibilis. Confirmatur quia nomen comprehensionis à corporali comprehensione ad spiritalem translatum est, sed vt vnum corpus comprehendat aliud corpus, non requiritur

æqualitas

æqualitas nobilitatis, globus enim ferreus comprehendere potest aureum ergo vt comprehendatur Deus æqualitas cognitionis non requiritur.

Secunda dubitatio. Secundò, si comprehensio est cognitio quâ cognoscatur obiectum quantum est cognoscibile sequitur formicam à nullo intellectu creato comprehendi posse; nam Angelus, v. g. non potest cognoscere formicam quantum est cognoscibilis: nullus enim Angelus est ita perfectus vt non possit dari alius perfectior cognoscitiuus formicæ. Imò illa cognoscibilis est à Deo infinitâ cognitione, & sicut exigit ab eo fieri sic ab eo exigit cognosci. Neque satis est dicere cum Herice; formicam non exigere cognosci à Deo cognitione vt infinita, sed vt finita: nam formica essentialiter pendet à Deo, vt Deo, & essentialiter infinito, ergo exigit cognosci à Deo vt Deus est, ergo cognitione infinita.

Tertia dubitatio. Tertiò, si ad comprehensionem exigitur vt obiectum cognoscatur quantum est cognoscibile, requiritur vt principium cognoscens, sit tam perfectum, quàm obiectum cognitum: hoc autem falsum est quia sic neque diuinitùs poterit Angelus inferior comprehendere Angelum superiorem. Neque satisfacit Arriaga cum ait eleuari posse diuinitùs Angelum inferiorem vt producat cognitionem æqualem illi quam produceret Angelus superior: instari enim potest principium cognoscens tunc esse imperfectius obiecto cognito. Recurritur ergo ad perfectionem cognitionis, & quæro cur Deus non possit cognosci cognitione adeò perfectâ vt per illam comprehendatur.

Conclusio. Dico tertiò, ad veram comprehensionem essentialiter exigitur vt obiectum cognoscatur quantum est cognoscibile: id est vt cognitio tantam habeat perfectionem in ratione cognitionis, seu tantam intensionem & claritatem quantâ ex se obiectum dare potest cognitioni quam specificat. Ita S. Thom. pluribus locis quem sequuntur Thomistæ omnes cum Suare, Molin. Herice, Arrub. contra Vasques, Hurtad. Alarcon.

Ratio. Ratio est, quia vt obiectum comprehendatur, necesse est vt adæquetur intelligibilitas intensiua obiecti cognito: si enim cognitio nõ adæquet illã, iam non erit cognitio adæquata obiecto; sed si non cognoscat obiectum quantum est cognoscibile, non adæquabit intelligibilitatem eius intensiuam: ergo non erit comprehensio. Minor declaratur ex doctrina S. Thomæ, quia quo perfectior est aliqua entitas obiecti eo etiam perfectior est eius intelligibilitas, & amabilitas, id est vis quam habet, ad specificandam sui cognitionem in intellectu, & ad excitandum amorem in voluntate; ergo vt adæquetur intelligibilitas obiecti necesse est vt cognitio habeat totam perfectionem quam obiectum dare potest cognitioni, alioqui non esset adæquata obiecto, sicut effectus non dicitur adæquatus causæ qui minor est virtute ip sius causæ, & declarari potest primò ex rebus sensibilibus. Nam qui debiles habet oculos etiamsi videat omnes partes solis, non videt tamen illum quantum est visibilis, quia non adæquat visibilitatem eius, cum eius visio non habeat totam claritatem cuius sol potest esse fundamentum, tunc enim sol non illi apparet quantus est, vnde argumentor tunc non comprehenditur obiectum, quando non potest discerni quantum illud sit, sed quoties non cognoscitur quantum est cognoscibile non potest discerni quantum illud sit vt de sole dixi ergo non comprehenditur. Secundò declaratur quia obiectum cognosci potest totum, vel per scientiam vel per opinionem & fidem, nunquam autem dicetur comprehendi quandiu solâ fide, aut opinione cognoscetur, quia non cognoscetur quantum est cognoscibile, cum possit ex se generare cognitionem scientificam: ergo requiritur ad comprehensionem vt obiectum cognoscatur quantum est cognoscibile.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. satis probatum esse quod ad comprehensionem non sufficit, vt nihil obiecti lateat cognoscentem, nisi cognitio totam habeat claritatem & perfectionem ad quam obiectum ex se potest mouere, quia non cognoscetur obiectum quantum est intensiuè, sed duntaxat quantum est extensiuè cognoscibile. Neque valet argumentum à corporea comprehensione quæ localis solùm est, neque intimam penetrationem exigit quam requirit spiritualis comprehensio.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. formicam comprehendi posse ab Angelo, quia cognitio Angeli potest habere totam perfectionem & claritatem quam formica dare potest cognitioni vt cognoscatur quanta sit, perfectio autem illa maior cognitionis quæ in Deo est non oritur à formica, sed à cognoscente. Ad hoc vt obiectum comprehendatur non dixi esse necesse vt cognoscatur obiectum tam perfectè quàm potest cognosci, sed tam perfectè quàm exigit cognosci specificando ipsam cognitionem. Nam perfectio cognitionis, quæ solùm oritur à principio cognoscente, impertinens omnino est ad comprehensionem, perfectio autem cognitionis quæ oritur ab obiecto specificante actum, necessaria omnino est, vt adæquetur intelligibilitas obiecti.

Solutio tertiæ. Ad tertiam liquet ex dictis quod perfectio principij cognoscentis, ad comprehensionem nihil facit, si aliunde cognitio totam habeat perfectionem quam obiectum specificans ei dare potest.

Ineffabilitas Dei. Sequebatur vt adderemus inuisibilitati, & incomprehensibilitati Dei, eius ineffabilitatem, quomodo scilicet nullum dari Deo possit nomen quod ipsum significet. Sequitur autem ex his quæ hactenus dicta sunt. Primò, nullum nomen imponi posse Deo à viatoribus, quod significet, vel Deo, vel beatis, vel viatoribus Deum comprehensiuè aut quidditatiuè, quia viator conceptum (vt dixi) habere de Deo non potest quidditatiuum aut comprehensiuum, sed imponere nemo potest nomen rei cuipiam, nisi iuxta modum quo illam concipit, ergo viator nullum imponeret potest Deo nomen quo significetur quidditatiuè, aut comprehensiuè; quamuis sine dubio imponere illi possit nomen significans Deum propriè, sed confusè tantùm, non quidditatiuè. Sequitur secundò beatos imponere posse Deo nomen quo significetur ipsis beatis quidditatiuè non quo significetur eo modo viatoribus, quia beati cognoscunt quidditatiuè Deum, ergo formare possunt aliquod nomen quo inuicem loquentes Deum significent quidditatiuè, non quod illud nomen per se repræsentet Deum quidditatiuè quod dixi esse impossibile, sed quod iis qui cognitionem habent quidditatiuam Dei hoc repræsentet. Ipsis autem viatoribus nomen illud non significaret Deum quidditatiuè, quia illis ea cognitio non potest conuenire. Sequitur tertiò quod neque ipse Deus imponere sibi possit nomen per quod significetur vlli creaturæ comprehensiuè. Habet autem nomen per quod ipse sibi eo modo repræsentetur, & de facto huiusmodi nomen eius, est sine dubio verbum eius. Creaturis ipsis etiam viatoribus significari Deus ipse potest nomine aliquo imposito à Deo per quod tametsi neque comprehensiuè, neque quidditatiuè significetur, perfectissimo tamen quodam modo repræsentatur quantum potest repræsentari creaturis, quod libenter dicerem esse nomen IESV, Nisi vni tantùm diuinæ personæ addictum esset.

DISPVT.

# DISPVTATIO III.

*De perfectione intellectus diuini, siue de multiplici eius scientia.* S. Thom. quæst. 14. 15. 16. 17. 18.

POST explicatam scientiam illam, quæ haberi à nobis potest de Deo, tum in via tum in patria, transeo nunc ad thesauros illos sapientiæ, ac scientiæ Dei, quorum radiis perstricta humana mens, confiteri cogitur domino, quia terribiliter magnificatus est, inquit Chrysost. homil. 1. quia scilicet mirabilis facta est scientia eius supra nos, confortata est & non poterimus ad eam. Sunt autem considerandæ potissimum in ea quinque, primò, sapientia, & scientia Dei generatim. Secundò, scientia simplicis intelligentiæ quâ cognoscit possibilia. Tertiò, scientia visionis quâ cognoscit absolutè futura. Quartò, scientia media quâ cognoscit futura sub conditione. Quintò, scientia practica, & Ideæ.

## QVÆSTIO I.

*De sapientia & scientia diuina generatim.*

INgredimur ergo profundam Dei, & sublimem illam mentem quasi sine mente, sine ratione, sine nomine, atque adeo sapientiam sine sapientia vt ait Dionysius cap. 7. de diuinis nominibus spectare nitimur in caligine, vbi occurrunt videnda quatuor. Primò, potentia ipsa intellectiua Dei. Secundò, multiplex eius obiectum. Tertiò, multiplex eius actus. Quartò, multiplex eius diuisio.

### SECTIO I.

*De potentia intellectiua quæ est in Deo.* Art. 1. & 4.

CErtum est primò, in nullo vero sensu negari posse quod in Deo sit verus, & propriè dictus intellectus. Quia primò, scripturæ ac Patres intellectum & sapientiam Deo absolutè tribuunt, *Qui fecit cœlos in intellectu, ô altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei.* Cyrill. lib. 11. Thesauri, *Deum* appellat *supremum, & optimum intellectum,* Irenæus lib. 2. c. 42. *Deus* (inquit) *totus existens mens, & ratio.* Damascenus lib. 2. cap. 15. *dicitur Deus intellectus, & ratio.* Deinde probat hoc S. Thomas art. 1. & lib. 1. contra gentes cap. 44. optimis rationibus, quia Deus est immaterialis, quia cum sit primum mouens omnia in suos fines dirigit: quia intellectus est supremus vitæ gradus, & perfectio simplex, nam tametsi vnus est, quodam tamen modo est omnia.

In Deo est intellectus.

Certum est secundò, intellectum esse non posse in Deo, quin sit etiam in Deo potentia intellectiua, capacitas & facultas intelligendi. Ratio est quia, huiusmodi potentia sumi potest tripliciter primò precisiuè provt significat id cui non repugnat actu intelligere, abstrahendo ab eo quod Deus actu intelligat, quemadmodum benè Deus dicitur posse actu existere, ego qui actu loquor, dicor posse loqui, si enim non possem loqui, actu non loquerer. Nam hæc possibilitas non est aliud quàm non repugnantia. Secundò sumi potest negatiuè provt negat actualem intellectionem, sic quando Petrus non est, dicitur posse actu esse, illa possibilitas negat actualem existentiam Petri, qui quando erit, non erit amplius possibilis & ego possum actu intelligere id quod non intelligo actu. Tertiò, sumitur effectiuè pro facultate producendi vitaliter in se actualem intellectionem, & illam recipiendi, & hoc est quod propriè vocamus actum primum intelligendi vt statim dicam. Si sumatur primo modo potentia intelligendi, tam certum est illam esse in Deo, quàm certum est esse in Deo intellectum: si sumatur negatiuè certum etiam est illam esse non posse in Deo qui est simplex, actus purus & infinitus.

Potentia intellectiua quid significet.

Tota ergo difficultas esse potest de tertio sensu in quo potentia, sumpta quasi effectiuè significat actum primum intelligendi, & quæritur vtrum sicut est in Deo perfectio correspondens intellectioni actuali quæ in nobis est actus secundus, sic etiam sit perfectio altera quæ correspondeat actui primo qui dicitur in nobis facultas intelligens & est prior intellectione actuali, adeò vt possimus concipere in Deo aliquid, quod nostro modo intelligendi antecedat intellectionem, tanquam principium eius effectiuum, & receptiuum, siue primò, illud principium sit actus primus radicalis respondens substantiæ creatæ intellectiuæ: siue secundò, sit actus primus proximus, & formalis respondens potentiæ intellectiuæ speciei, & habitui creato: siue vtrum in Deo reperiatur perfectio illa quæ constituit in creatis actum primum intelligendi.

Status controuersiæ.

Ratio ergo dubit. primò est quia in Deo non est impotentia ad intelligendum; potest enim intelligere, ergo est potentia, ergo actus primus qui non significat aliud quàm potentiam. Deinde vbi est actus secundus, ibi necessariò esse debet actus primus, in Deo est actus secundus intelligendi, & volendi qui refertur necessariò ad primum, ergo est necessariò actus primus. Quomodo? enim potest aliquid esse secundum vbi nihil est primum. Denique vt intellectus Dei concipiatur ad modum actus primi sufficit vt concipere possim in Deo vim intelligendi, non concipiendo actualem intellectionem, sed possum intelligere illam vim in Deo non cogitatâ intellectione actuali, ergo possum intelligere in Deo actum primum intelligendi. Minor probatur possum intelligere in Deo intellectiuum radicale, non cogitando intellectiuum formale. Intellectiuum radicale nihil aliud est quàm vis intelligendi in actu primo: ergo possum intelligere vim intelligendi in actu primo sine actu secundo.

Prima dubitatio.

Secundò, sicut datur in Deo potentia generatiua, quæ verum est principium filij immanenter geniti, & ipsius generationis, sic non est absurdum ponere in Deo potentiam intellectiuam, tanquam principium intellectionis, videtur enim par esse ratio. Nam quamuis potentia generatiua vt sic non sit receptiua, tamen in Deo cum sit immanenter operans, non minus est receptiua quàm intellectus. Neque satisfacit Herice cum ait potentiam generatiuam in Deo non esse principium generationis actiuæ, sed termini producti, quia sicut non implicat dari potentiam generatiuam termini producti immanenter, sic neque implicat dari potentiam productiuam termini actualis.

Secunda dubitatio.

Tertiò, datur in Deo scientia libera, illa est actus primus intelligendi ergo, &c. Minor probatur: actus primus sciendi nihil aliud est quàm potentia ad sciendum cum carentia scientiæ actualis, sed multa Deus posset scire per scientiam liberam quæ actu non scit vt patet, ergo scientia libera est actus primus. Confirmat. primò, Deus ab æterno habuit potentiam non sciendi ea quæ scit, ergo etiam in tempore habet illam potentiam. Antecedens patet; quia potuit Deus ab æterno non decernere creationem eorum quæ sunt actu, atque adeò habuit potentiam illa non sciendi.

Tertia dubitatio.

Consequentia est etiam euidens, quia si ab æterno potuit Deus transire sine imperfectione ab illo

ſtatu potentiæ ſciendi, ad actum ſciendi, & ab indeterminatione ad determinationem, quare nunc ſimiliter in tempore non poteſt. Confirmat. Secundò, quia ſcientia libera ſolùm ſuperaddit reſpectum rationis actui neceſſario: ergo ſine mutatione poſſet aliquid de nouo ſcire, ſi de nouo eſſet aliquid futurum, & ſcibile.

Conclusio negatiua.

Dicendum tamen eſt, nullum etiam per rationem eſſe poſſe in Deo actum primum intelligendi aut volendi propriè dictum, vel formalem, vel radicalem, ſiue ille ſit potentia, ſiue ſpecies impreſſa, ſiue habitus. Ita poſt Aureolum, & Gabrielem cenſent Suarez diſput. 30. Metaph. ſect. 15. Herice diſput. 2. cap. 3. Arrubal. diſput. 38. cap. 5. Faſolus art. 4. contra Molinam, Vaſquem, Albertinum, & alios recentiores.

Ratio.

Ratio autem optima eſt quam habet Herice loco citat. nullum attributum exiſtit in Deo formaliter quod excludit ſimplicitatem, puritatem, & infinitatem, ſed actus primus & potentia intelligendi propriè ſumpta, provt diſtinguitur ab actu ſecundo excludit hæc tria, ergo actus primus intelligendi propriè dictus non eſt in Deo, etiam per rationem. Probo minorem, illud quod eſſentialiter includit receptionem & diſtinctionem excludit ſimplicitatem puritatem, & infinitatem: actus primus intelligendi propriè dictus eſſentialiter includit diſtinctionem & receptionem, ergo excludit ſimplicitatem. Probo minor, actus primus intelligendi, provt diſtinguitur ab actu ſecundo, conſtituitur formaliter, per vim productiuam, & receptiuam intellectionis: ſed vis productiua, & receptiua intellectionis, formaliter includit diſtinctionem, & receptionem, nam vbi eſt productio, ibi eſt diſtinctio realis. Ergo actus primus intelligendi propriè dictus formaliter dicit receptionem, & diſtinctionem. Probat. maior actus primus intelligendi conſtituitur per aliquid quod non poteſt eſſe illi commune cum actu ſecundo intelligendi, ſed nihil aliud conuenit actui primo, quod actui ſecundo non conueniat præter virtutem productiuam, & receptiuam, ergo per illas conſtituitur actus primus intelligendi.

Prima euaſio.

Neque dicas primò, actum primum conſtitui per id, quod antequam concipiatur Deus actu intelligere, concipiatur vt ſubſtantia completa, & quaſi radix perſonalitatis omnino independentis; nam vt ſic neque concipimus Deum, actu intelligere, neque habere proximam virtutem ad intelligendum, ſed tantùm fundare negationem repugnantiæ ad intelligendum. Hoc enim eſt eſſe actum primum.

Contra enim, per illud actus primus non diſtinguitur ab actu ſecundo, quod poteſt conuenire actui ſecundo: ſed eſſe ſubſtantiam completam: habere non repugnantiam: eſſe radicem perſonæ independentis poteſt conuenire actui ſecundo intelligendi, ſicut eſſe ſubſtantiam completam, & habere non repugnantiam ad exiſtendum, conuenit actuali exiſtentiæ, ergo actus primus intelligendi non poteſt conſtitui per hoc quod ſit ſubſtantia completa, &c.

Confirmatur, quia non implicat actualis intellectio, quæ ſit ſubſtantia completa, exiſtens à ſe, cuius differentia vltima ſit actu cognoſcere, illa nullo modo erit actus primus, ergo actus primus non conſtituitur formaliter, per rationem ſubſtantiæ, &c.

Secunda euaſio.

Neque dicas ſecundò, etiamſi nullus ſit influxus realis intellectus diuini in ſuam intellectionem poteſt tamen ratio creata cum fundamento in re concipere intellectum diuinum, per modum influentis in actum ipſum intelligendi: ſicut enim vis intelligendi concipitur vt radix volitionis, quia eſt aliquid præſuppoſitum volitioni, ſic concipietur vt aliquid prius & præſuppoſitum, intellectioni actuali.

Sed contra: implicat vt ratio creata cum fundamento in re concipiat in Deo influxum intellectus in actualem intellectionem, ſi non ſit in Deo talis influxus, ſed ille influxus in Deo non eſt; alioqui eſſet diſtinctio, & receptio, ergo ille cum fundamento in re concipi non poteſt. Confirm. quia vt principium intelligendi ſit actus primus non ſufficit quod noſtro conceptu ſit aliquid præſuppoſitum, & vt ex eo inferatur actualis intellectio, alioqui intellectio eſſet actus primus reſpectu volitionis ergo ad actum primum non ſufficit quod ſit aliquid præſuppoſitum.

Tertia euaſio.

Neque dicas tertiò, facilè aſſignari poſſe prædicata quæ ſignificent actum primum radicalem & formalem; nam in Deo eſt intellectiuum, vt quod, ſiue id quod intelligit, & eſt ſubſtantia intellectiua perſonata, nam actus ſecundus vt ſic, eſt id quo intelligitur, non autem id quod intellegit.

Sed contra: illud non eſt actus primus radicalis quod poteſt conuenire actui ſecundo formaliter vt ſic, ſed eſſe intellectiuum vt quod: eſſe ſubſtantiam exigitiuam perſonæ poteſt cõuenire actui ſecundo vt ſic, non enim implicat actualis intellectio, quæ ſit ſubſtantia completa exiſtens à ſe, quæ ſine dubio erit intellectiuum, vt quod, ergo, &c.

Deinde non implicat actus ſecundus exiſtens à ſe ſubſtantialis, & ſubſiſtens ille erit intellectiuum vt quod, ergo, &c. Denique non magis concipi poteſt in Deo actus primus intelligendi, quá actus primus exiſtendi quem certum eſt nullum eſſe. Prob. ideò per te datur actus primus intelligendi, quia datur intellectiuum vt quod, ſed datur etiam in Deo exiſtens, vt quod, æternum vt quod, &c. Ergo debebit dari actus primus exiſtendi & æternitatis, &c.

Confirm. nam actus primus intelligendi non conſtituitur per ſolam non repugnantiam ad intelligendum quæ pura negatio eſt, actus autem primus eſt perfectio poſitiua neque per negationem actualis intellectionis alioqui dum intellectus actu intelligit non eſſet actus primus, ergo conſtituitur per vim productiuam & receptiuam.

Solutio ſecundæ dubitationis.

Ad primam Reſp. diſting. primam conſequentiam: ergo in Deo eſt potentia, provt potentia ſignificat non repugnantiam ad intelligendum concedo: provt ſignificat principium intellectionis, nego. Nam Deus hoc modo eſt potens intelligere, quo eſt potens eſſe, non eſt autem potens eſſe, quod habeat principium ſui eſſe, ſed quia non repugnat ei eſſe. Deinde fateor non eſſe ibi actum ſecundum vbi non eſt actus primus ſaltem impropriè dictus, provt ſignificat non repugnantiam ad intelligendum: poteſt autem reperiri actus ſecundus ſine actu primo propriè dicto provt ſignificat principium effectiuum, & receptiuum actionis. Vnde diſtinguitur ſimiliter illa maior, vt ſit in Deo actus primus intelligendi, ſufficit vt poſſim concipere in Deo vim intelligendi per modum principij actiui, & receptiui non concipiendo actualem intellectionem concedo: vim intelligendi, tanquam non repugnantiam ad intelligendum, nego. Dictum eſt ſæpe quod poteſt in Deo concipi vis intelligendi tanquam non repugnantia, non tanquam principium intellectionis actualis. Denique fateor eſſe in Deo intellectiuum radicale, cum eſſentia (vt dixi) ſit radix omnium quæ ſunt in Deo. Sed nego illud intellectiuum rãdicale eſſe vim intelligendi in actu primo, alioqui daretur actus primus omnium attributorum, imò vt argumentabar, intellectio eſſet actus primus reſpectu volitionis quæ probatur per intellectionem vt radicem, intellectiuum ergo radicale non eſt actus primus quia non concipitur vt principium effectiuum, & receptiuum intellectionis formalis; cum etiam illam contineat formaliter implicitè, neque ſatis eſt quod concipiatur tanquam principium virtuale, & radix intellectionis, ſicut aliorum attributorum

nam

nam ad actum primum requiritur actuale principium, quod non contineat actum secundum formaliter implicitè.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. conced. dari potentiam generatiuam in Deo; nego dari potentiam intellectiuam propriè dictam. Ratio disparitatis est, quia potentia generatiua cum sit notionalis habet terminum notionalem verè productum, & realiter distinctum à producente, neque hoc pugnat cum diuina simplicitate, puritate, infinitate, cum non inducatur distinctio in essentia, neque terminus productus recipiatur in principio producente aut illud perficiat. Potentia verò intellectiua cum sit essentialis non posset habere terminum productum nisi essentialem, qui distingui non posset à principio producente, alioqui tolleretur Dei simplicitas, puritas, infinitas, sed hoc totum erit manifestius disputat. 6.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respond. illam esse difficultatem grauissimam de actibus liberis diuinis de qua dicetur postea pleniùs: obiter nunc dico scientiam liberam esse realiter solum actum secundum necessarium liberè terminatum ad obiecta ad quæ poterat non terminari. Si ergo Deus de nouo intelligeret aliquid quod nunc non cognoscit, non haberet actum aliquem realiter distinctum ab eo quem habet, sed haberet eundem actum secundum aliter terminatum. Ad vtramque confirmationem eadem distinctione responderi debet, in qua nunc non moror.

Species & habitus. Colliges autem primò, ex dictis quod nulla in diuino intellectu potest concipi esse species impressa, neque habitus scientificus quia illius vtriusque munus est complere potentiam in actu primo, quæ in Deo nulla est.

Memoria. Colliges secundò, intellectum, memoriam, reminiscentiam quatenus sunt in Deo, nihil omnino aliud significare, quàm actum secundum scientiæ, id est actualem cognitionem, & tendentiam substantialem in obiectum; memoria enim Dei est cognitio quæ semper cognoscit præterita vt præsentia. Deinde ille actus secundus non potest propriè dici actio, cum non sit productio termini distincti à principio producente, sed tantùm est actus vltimus diuinæ substantiæ, & vitalis tendentia in obiectum: vel potius ipsa diuina substantia, se ipsa tendens in obiectum.

Vita diuina. Colliges tertiò, rationem vitæ diuinæ maximè propriè consistere in intellectione ac volitione: quia licèt illæ non sint actiones, & productiones vt sunt essentiales, sunt tamen veræ tendentiæ actuales ipsius substantiæ in obiectum, in quo consistit ratio vitæ. Diuina enim substantia est per se vita, & actualis motio sui ipsius ad obiecta quæ cognoscit, & amat. Possunt autem hi actus vocari operationes & actiones, excludendo tamen semper rationem productionis, significando duntaxat actualem tendentiam, & apprehensionem obiectorum.

## Sectio II.

### *De obiecto scientiæ diuinæ generatim.*

Art. 1. 2. 3. 6. 9. 10, 11. 12.

LAtissimus hîc campus est, quia latissimè diuina scientia se extendit: loquor enim hîc de obiecto solùm materiali generatim, & quæro quid Deus sciat, potest autem dici vniuersim quod illud est omne scibile: quia infinita non esset scientia, si esset aliquid quod illa non actu sciret, sicut potentia non esset infinita simpliciter si esset aliquid quod illa non actu posset producere. Vnde scitur aliquid ab intellectu infinito, eo ipso quod est scibile: sed vt explicetur hoc distinctiùs videndum primò est quomodo Deus se ipsum cognoscat. Secundò quomodo cognoscat creaturas.

### §. I.

### *An & quomodo Deus cognoscat se ipsum.*

Art. 2. & 4.

SIcut in cognitione creata sic etiam in diuina distingui solet obiectum materiale, & formale, motiuum, & terminatiuum, primarium, & secundarium. Materiale illud est quod cognoscitur: formale quod est ratio cognoscendi, & dat speciem actui. Motiuum videtur coincidere cum formali: & terminatiuum cum materiali. Primarium quod cognoscitur ratione sui: secundarium quod cognoscitur provt iunctum est alteri.

Prima dubitatio. Ratio ergo dubit. est primò, quia si cognitio diuina prima & directa terminatur ad essentiam Dei vt est in se, terminatur etiam ad se ipsam, cum illa pertineat ad essentiam Dei vt est in se: sed implicat vt prima & directa Dei cognitio terminetur ad se ipsam, ergo implicat vt illa terminetur ad essentiam Dei vt est in se. Prob. minor, illa cognitio nõ est prima quæ necessariò supponit aliam priorẽ, sed cognitio reflexa quæ cognoscit cognitionem, supponit priorem cognitionem directam, ergo implicat vt prima cognitio Dei cognoscat se ipsam. Imó sequeretur illam cognitionem esse directam formaliter, provt est formaliter reflexa. Neque dici potest quod prima Dei cognitio terminetur ad alia Dei prædicata. Nam si hoc est verũ, prima Dei cognitio non terminatur ad essentiam vt est in se, sed ad essentiam provt substat nostris conceptibus.

Secunda dubitatio. Secundò, si hæc cognitio Dei est reflexa supra se ipsam necesse est admittere in Dei cognitione infinitas formalitates. Nam prima cognitio reflexa distinguitur formaliter à directa: Secunda reflexa distinguitur formaliter à prima, & sic in infinitum. Deinde sequeretur dari cognitionem extra collectionem omnium cognitionum. Nam cognitio Dei cognoscit omnes suas cognitiones, sed cognitio vt est tendentia, distinguitur à cognitionibus vt sunt terminus, cognitionis, ergo præter cognitiones omnes datur aliqua cognitio. Denique necesse erit vt dentur plures cognitiones reflectentes quàm reflexibiles, & vt non dentur plures. Probo esse plures, quia omnes reflectentes sunt reflexibiles, omnes autem reflexibiles non sunt reflectentes, quia prima est reflexibilis non reflectens. Probo non esse plures, quia nulla est reflexibilis cui vna reflectens non correspondeat, alioqui non est reflexibilis.

Tertia dubitatio. Tertiò, Deus non potest cognoscere creaturas comprehensiuè, quin cognoscat ordinem essentialem quem habent ad Deum, ergo cognoscit etiam se ipsum in creaturis tanquam terminum huius ordinis, ergo cognoscit se ipsum in creaturis. Consequentia est clara quia non potest cognosci respectus, quin cognoscatur terminus huius respectus.

Prima conclusio. Dico primò, Deus se ipsum necessariò cognoscit tanquam obiectum motiuum, formale, primarium.

Ratio est quia intellectus infinitus, & nobilissimus, necessariò cognoscit nobilissimum intelligibile tanquam obiectum primarium, motiuum, & formale, vnde dixit S. Thom. art. 2. quod Deus cognoscit se ipsũ, per se ipsum, & in se ipso, quia ipsa substantia Dei est species expressa repræsentans se ipsam: est enim obiectum motiuum, & ratio cognoscendi: & Synesius eleganter (ait) *Quod Deus sui ipsius oculus est, quia se ipsum & sua omnia per se ipsum immediatè intuetur.* Difficultas esse potest de attributis, & personalitatibus, an pertineant ad obiectum motiuum: an ad terminatiuum. Respond. illa omnino pertinere ad obiectum primarium non autem ad secundarium vt aliàs dixi, pertinere tamen possunt ad obiectum terminatiuum, quia videntur in essentia in qua sunt formaliter.

Secunda conclusio. Dico secundò, Deus se ipsum, & sua omnia cognoscit intuitiuè, quidditatiuè, comprehensiuè. Ratio est quia cognoscit se ipsum vt est in se sibi præsens, cognoscit distinctissimè suam essentiam totam, & attributa, & eius cognitio adæquata est tum extensiuè tum intensiuè ipsius cognoscibilitati.

Tertia cõclusio. Dico tertiò, Deus se ipsum in creaturis, & ex creaturis non cognoscit, sed tantum in se ipso. Ita docent Ruiz, Arrub. & alij quibus se opponit Herice d. 4. c. 2.

Ratio est quia si Deus cognosceret se ipsum in creaturis, creatura esset obiectum primarium, & motiuum diuinæ cognitionis, illámque specificaret, sed cognitio diuina non potest specificari à creatura, ergo non cognoscit se ipsum in creaturis. Deinde cognitio formaliter abstractiua, obscura, & inadæquata non potest Deo conuenire; sed si Deus cognosceret se ipsum in creaturis, cognitio illa esset abstractiua, & inadæquata. Quia Deus non est cognoscibilis in creaturis intuitiuè, sed abstractiuè tantùm vt patet: ergo Deus non potest cognoscere se ipsum in creaturis. Neque dicas cum Herice illam cognitionem esse abstractiuam tantùm eminenter, quia est comprehensiua creaturarum. Nam illa cognitio provt terminatur ad Deum non est intuitiua formaliter, ergo est abstractiua formaliter. Deinde Deus non est cognoscibilis in creaturis, quoad quid est, sed tantùm, quoad an est, ergo si Deus se ipsum in creaturis cognosceret, inadæquatè cognosceret, & imperfectè. Si autem cognosceret se ipsum ex creaturis, deberent esse in Deo plures actus & discursus formalis. Confirmatur si propterea Deus se ipsum cognoscit in creaturis quia est terminus essentialis creaturæ ad Deum, posset etiam cognoscere se ipsum probabiliter, & fallibiliter. Quia non minùs cognoscit se ipsum vt obiectum cognitionis probabilis quam creaturæ habent de Deo, quàm vt terminum relationis creaturæ ad Deum, sed non potest se ipsum cognoscere vt obiectum cognitionis probabilis, quin cognoscat se ipsum probabiliter, ergo cognosceret se ipsum probabiliter & fallibiliter, si cognoscit se ipsum in creaturis.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respon. cognitionem Dei adæquatè sumptam vt est in se, terminari ad totam essentiam vt est in se, sed illam cognitionem præcisè sumptam vt est prima & directa terminari ad essentiam, vt est primum constitutiuum, non autem ad essentiam adæquatè sumptam, quia primum Dei constitutiuum, non includit formaliter explicitè ipsam intellectionem. Atque adeò mirum non est quod illa prima intellectio ad se ipsam non terminetur.

Solutio secundæ. Ad secundam Respon. nihil esse necesse, ponere in diuinis cognitionibus formalitates actu infinitas, quia diuina cognitio provt est directa. non distinguitur à se ipsa formaliter provt est reflexa, & cognitio provt est tendentia non distinguitur formaliter à se ipsa provt est terminus, quia cognitio illa cum sit infinita formaliter in genere cognitionis, includit formaliter & essentialiter omnem cognitionis perfectionem. Sicque scientia Dei vna est, & indiuisibilis etiam formaliter, vt benè probant Suarez, Herice, Alarcon. Non nego tamen quin cognitio directa distinguatur à reflexa per conceptus implicitos, & explicitos quod nullo modo sufficit ad ponendas infinitas formalitates, & reflexiones in ipso Deo, in quo non est nisi vna cognitio infinita in genere cognitionis, atque adeò sub eadem formalitate, directa & reflexa, tendentia, & terminus tendentiæ, reflectens, & reflexibilis. Vnde non sequuntur absurda tria quæ inferebantur, processus infinitus in formalitatibus, aliqua cognitio extra collectionem omnium cognitionum, plures non plures reflectentes, quàm reflexibiles. Quamuis in hoc etiam vltimo fallacia est. Nam etiam posito eo quod volunt aduersarij, reflectentes omnes bis numerantur, semel vt reflexibiles, & semel vt reflectentes: reflexibiles autem omnes non bis numerantur, prima enim est reflexibilis non reflectens, vnde absolutè plures essent reflexibiles, quàm reflectentes, quamuis sibi mutuò videantur correspondere reflectentes, & reflexibiles. Sed hoc necesse non est dicere propter formalem identitatem reflexibilium, & reflectentium, vt dixi.

Ad tertiam Resp. conced. quod Deus cognoscendo creaturas, cognoscit ordinem earum, & se ipsum, vt terminum ordinis, sed nego quod Deus propterea cognoscat se ipsum in creaturis, sed tantùm quod cognoscat se ipsum cum creaturis. Ratio est quia illum ordinem cognoscit in se ipso, vt medio cognito implicat autem vt in illo eodem actu indiuisibili, Deus sit obiectum primarium, & obiectum secundarium. Hæc ergo propositio debet distingui, quisquis Deum cognoscit, vt terminum dependentiæ quam creaturæ ad Deum habent, Deum cognoscit in creaturis, si cognoscat illam creaturam in Deo vt obiecto primario, & motiuo negatur: si cognoscat illam creaturam in se ipsa vt obiecto secundario concedo. Angelus cognoscens creaturam dependentem cognoscit Deum in creatura, quia cognoscit illam vt obiectum primarium, & motiuum cognitionis; Deus cognoscit creaturam dependentem tanquam obiectum secundarium, & in se ipso, vt medio. Solutio tertiæ.

## §. II.

### *An & quomodo Deus cognoscat creaturas.*

Art. 5. 6. 9. 10. 11. 12.

RAtio dubit. primò est, qui distinctè cognoscit infinita, debet cognoscere id quod est præcisè necessarium, vt sit infinitum: sed Deus non potest hoc cognoscere, quia sublatis centum vnitatibus & iterum, & iterum centum, manebit infinitum. Deinde si Deus cognoscit actu infinitum datur actu infinitum, quia illæ omnes vnitates sunt simul actu, in mente Dei. Hoc autem implicat quia infinitum syncategorematicum, esset infinitum categorematicum. Denique si Deus omnes diuisiones continui cognoscit, videt continuum diuisum in omnes suas partes, & redactum ad indiuisibilia quod probo, tunc continuum videtur, vt redactum ad indiuisibilia, quando videtur, vt non diuisibile vlterius, sed qui videt omnes diuisiones, non videt cõtinuum, vt diuisibile vlterius, ergo videt continuum redactum ad indiuisibilia. Prima dubitatio.

Secundò, si Deus cognoscit creaturas, etiam vt obiectum secundarium, respectum dicit transcendentalem ad creaturas, quòd reiectum alias est, quia Deus ordinaretur ad creaturas, & ab illis penderet. Probatur maior quia cognitio respectum habet transcendentalem ad obiecta etiam secundaria sine quibus concipi non potest, nec esse; sed scientia de creaturis formaliter sumpta esse non potest sine creaturis. Confirmatur quia cognitio diuina si terminatur ad creaturas, est saltem indiuidualiter, perfectior quàm si terminaretur ad solum Deum, ergo habet suam perfectionem à creaturis. Imò si cognoscit creaturas cognitio illa Dei specificatur à creaturis. Nam obiectum est id quod specificat cognitionem. Secunda.

Tertiò, Deus vt postea ostendam omnia videt in se ipso vt causa, sed mala videre non potest in se ipso vt causa, cum non sit illorum causa, neque in decreto cum absolutè non decernat illa fieri: in decreto autem permissiuo nulla obiecta videri possunt, sed neque recurrere oportet ad scientiam conditionatam quæ cum decreto permissiuo potest ostendere malum Tertia.

malum absolutè futurum, quæritur enim in quo mala illa sciri possint conditionatè.

Conclusio. Dico primò, Deus distinctissimâ & proprijssimâ cognitione cognoscit omnia obiecta creata etiam minutissima & singularia, quæcunque sunt realia, & cognoscibilia, ita S. Thomas art. 5. 6. 9.

Scripturæ. Primò enim sic habetur ex scripturis, Iob 28. *Fines mundi intuetur, & omnia quæ sub cœlo sunt, respicit*: & iterum ibidem, *vniuersorum finem ipse considerat, lapidem quoque caliginis, & vmbram mortis.* Ecclesiast. 1. *arenam maris, pluuiæ guttas & dies sæculi quis dinumerauit, vnus est altissimus creator*, alia omitto innumera.

Patres. Secundò mirabiliter exultant in eo argumento, Patres, Irenæus l. 2. c. 45. *Omnia quæ facta sunt, fient, & fiunt, ita sciri video vt det illis singulis speciem, habitum, ordinem, numerum, quantitatem.* Basilius in psalm. 32. *Deum* ostendit *attentum esse ad omnes motiones humani cordis, singulásque numerare, & annotare.* Chrysostom. homil. 7. in epist. ad hæbr. *Oculum Dei omnia etiam secretissima peruadentem miratur, & describit eximiè.* Cyrillus l. 9. de adorat. *Innumeros Deo* tribuit, *oculos vt nos respiciat, & mentem omnia scientem exaggerat.* Cyrillus, Hierosoly. Catechesi. 6. exemplo guttarum pluuiæ quas omnes nouit, explicat latitudinem scientiæ diuinæ. Macharius homil. 12. quod nouerit omnes cogitationes, cum nullus cogitationes vnius diei numerare valeat quæ omnia extendit optimè Lessius l. 6. c. 1. & 2.

Difficilis tantùm est locus Hieronymi ad illud Abacuc primo *Mundi sunt oculi tui ne videant malum:* vbi ait absurdum esse ad hoc Dei deducere Maiestatem vt sciat quot quotidie nascantur culices, aut quanta sit muscarum multitudo: *Non simus* (inquit)

Hieronymus. *tam stulti adulatores Dei, vt dum potentiam eius ad ima detrahimus, in nos iniurioſi simus, eandem irrationabilium cum rationalibus prouidentiam esse dicentes*, quem locum negat Vasquez excusari posse ab errore, sed mitiùs tamen S. Doctorem explicant alij, quod Deo negauerit cognitionem prouidentiæ peculiaris circa creaturas irrationales quam habet circa singulos homines supra exigentiam causarum secundarum.

Rationes. Tertiò, ratio apertissimè idem probat, quia intellectus essentialiter infinitus in genere cognoscentis, quo nullus esse potest perfectior extendit se, ad omne cognoscibile eo ipso, quod est cognoscibile. Imò si Dei omnipotentia singula etiam minutissima efficit, necesse omnino est vt illa nouerit etiam suâ scientiâ. Quomodo? enim aliquid nesciens fecit.

Secunda conclusio. Dico secundò, Deus proprijssimè ac distinctissimè actu & simul cognoscit entia infinita ita etiam S. Th. art. 12. contra Durand. & Aureol.

Ratio est, quia tota collectio possibilium & futurorum tum absolutè tum conditionatè omnino est infinita cum inter possibilia nullum sit vltimum, neque inter dies æternitatis, & cogitationes Angelicas futuras per æternitatem. Deus autem cognoscit distinctissimè omnia, & singula possibilia, eorúmque combinationes, & complexiones, & quid singula facere aut pati possint, deinde quid singula datâ quâuis occasione factura essent, denique quid de facto totâ æternitate factura sint, quæ vt vides, infinities infinita sunt. Denique infinitas non tollit cognoscibilitatem, cum Deus sit maximè cognoscibilis, fateor quod infinitum non est successiuè cognoscibile cognoscendo vnam eius partem post aliam, sed simul totum intelligi potest.

Tertia conclusio. Dico tertiò, Deus etiam distinctissimè cognoscit omnes negationes, & priuationes, omnia entia rationis excogitabilia, & omnia mala: ita S. Thomas art. 10. & 11.

Ratio vniuersim est, quia illa omnia cognoscuntur ab intellectu infinito quæ sunt cognoscibilia: Primò autem negationes, & priuationes sunt cognoscibiles in formis oppositis; non enim potest comprehẽdi homo, quin cognoscatur oppositæ illi negatio. Deinde cognosci possunt in subiectis in quibus sunt, & in se ipsis immediatè possunt cognosci, cum sint verè cognoscibiles. Secundò entia etiam rationis cognoscit Deus cum cognoscat comprehensiuè intellectum, & omnes operationes quas potest habere, neque inde sequitur quod Deus faciat ens rationis, cuius totum esse est cognosci practicè ac primariò, nõ speculatiuè, ac secundariò, tanquam ab alio factum, quo tantùm modo Deus illud cognoscit, sicut Deus non mentitur quando cognoscit hominem mentiri. Eadémque ratio est de malo quod Deus cognoscit vt factibile à creatura quam in se ipso cognoscit.

Solutio primæ dubitandi. Ad primam Resp. Deum cognoscere distinctè ac determinatè totum quod est necessarium, vt sit infinitum, cognoscit enim infinitas vnitates esse necessarias. Deinde dico infinitum illud syncategorematicum etiam quatenus est actu totum in mente Dei esse infinitum syncategorematicum, quia Deus illud cognoscit vt est in se, etiam si non sit in mente Dei partim actu, partim potentia. Deus videt diuisiones continui possibiles eo modo quo sunt possibiles, atque adeò ita illas videt vt non videat vllam vltimam inter illas.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. nullum in scientia, & potentia Dei esse respectum realem secundum esse ad creaturas quia est ens magis necessarium quàm sit creatura, & illâ implicante adhuc Deus non implicaret, manerétque tota eius scientia & potentia secundum entitatem, non maneret secundum terminationem. Ad argumentum ergo respondeo negando totam rationem propter quam creata cognitio ordinatur ad obiectum, reperiri in diuina cognitione, quæ tota esse potest secundum entitatem, quamuis non cognosceret creaturas. Ad confirmat. nego diuinam cognitionem habere perfectionem vllam ab obiecto secundario, cum ab obiecto primario habeat perfectionem infinitam, vnde semper æquè perfecta esset quamuis non terminaretur ad creaturas quomodo autem non specificetur ab obiecto secundario patebit ex sequentibus.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. negationes, entia rationis, & mala cognosci à Deo posse in se ipsis terminatiuè vt constabit ex sequentibus.

## Sectio III.

### *De actu scientiæ diuinæ generatim.* Art. 7. 15. 16.

AB obiecto transeo ad actum illum Deus quo attingit latitudinem illam infinitam obiectorum, & proprietates eius breuiter enumero, quarum aliæ pertinent ad entitatem ipsius actus, aliæ ad eius terminationem.

Triplex dubitatio. Ratio dubitandi primò est: quia si Deus ab æterno cognoscit Angelum possibilem, & futurum, sequitur quod in eodem instanti temporis cognoscit Angelum futurum, & non futurum, nam esse tantùm possibilem, est esse non futurum. Neque dicas in illo instanti temporis duo distinguenda esse signa rationis. Nam illa signa vel sunt ficta vel realia, si primum ergo illa cognitio est ficta: si secundum ergo Deus realiter cognoscit Angelum esse futurum & non futurum, deinde si Deus ab æterno cognoscit futurum, non potest non cognoscere futurum; si enim potuit non cognoscere futurum, vel potuit aliquo instanti, vel per totam æternitatem, non primum, quia nullum est instans ante quod Deus non sciuerit: non secundum quia nunc Deus non potest co-

gnoscere illud obiectum vt non futurum, est enim necessariò futurum.

Secundò, Deus multa nunc scit, quæ ab æterno aliter potuit cognoscere, ergo ab æterno scientia Dei variari potuit secundum entitatem, & terminationem, implicat enim vt varietur entitatiuè terminatio actus, quin actus ipse varietur entitatiuè nam actus ipse non est aliud entitatiuè quàm tendentia, & terminatio ad obiectum, variari ab æterno potuit terminatio, ergo & actus entitatiuè variari potuit. Maior probatur quia hæc terminatio non potest esse realis, quin sit aliqua entitas, sed est verè realis, ergo est entitas, si ergo mutatur secundum terminationem, mutatur etiam secundum entitatem.

Tertiò, si actus ille ab æterno fuit variabilis secundum terminationem, sine vlla sui mutatione, variabilis etiam nunc est quia nullam patietur mutationem. Deinde aliter Deus scit obiectum quando illud est præteritum, & quando est futurum, v.g. sciuit olim Christum esse nasciturum, quod nunc non cognoscit, ergo scientia Dei variatur secundum terminationem.

Dico primò, actus scientiæ diuinæ nullo modo est accidentalis, multiplex, variabilis, aut dependens ab obiectis: sed est verè substantialis, omnino vnicus, & indiuisibilis, & tamen simpliciter infinitus: necessarius, simul & liber: æternus, & inuariabilis: ad obiecta omnia terminatus, & tamen independens ab illis.

Est substantialis. Ratio illorum omnium est summa Dei simplicitas, puritas, infinitas, ex quibus sequitur summa vnitas, & identitas omnium eorum quæ sunt in Deo. Vnde primò actus ille accidens esse nullo modo potest, sed est substantia ipsa Dei concepta per modum vitalis tendentiæ in obiecta, & per se ipsam vitaliter illa repræsentans.

Est vnicus. Secundò, licèt infinita complectatur, vnicus tamen est ad omnia omnino terminatus sine pluralitate vlla, vel reali, vel formali, quia cognoscit omnia sua obiecta materialia sub vna ratione formali; quod non impedit quominus ex parte obiecti materialis multiplex in Deo distingui possit scientia.

Est infinitus. Tertiò, hæc scientia infinita est simpliciter, tum in genere entis, tum in genere cognitionis, quia continet omnem omnino perfectionem tum intensiuam, tum extensiuam possibilem in genere cognitionis, extenditur enim ad omnia obiecta eo ipso quod illa cognoscibilia sunt, sine vlla sui mutatione: nam est sufficiens ad cognoscenda omnia, eo ipso quod illa sunt, sicut sine vlla sui mutatione coexistit tempori quod prius non erat: & omnia cognoscit cum summa certitudine ac claritate, quod est cognitionem esse infinitam intensiuè simul ac extensiuè.

Necessarius, & liber. Quartò, necessarius est actus ille, sed nihilominus tamen liber, quia illa eadem scientia quæ terminatur necessariò ad obiecta necessaria, liberè terminatur ad contingentia neque realiter vnus actus plus habet quàm alter quamuis inter vtrumque aliqua sit formalis distinctio, scientia enim libera nihil superaddit necessariæ, nisi terminationem contingentem, quod non impedit quo minus scientia libera sit adæquatè intrinseca Deo vt dicetur postea de actu libero voluntatis, est enim par ratio de scientia libera.

Æternus. Quintò, ille actus scientiæ diuinæ simpliciter æternus est, quia nunquam cœpit aliquid scire, nunquam scire desinit, nunquam interrumpitur eius attentio per otium aut somnum: omnia enim ab æterno præsentia sunt illi, & simul distinctè terminant eius cognitionem. Quod non impedit quo minus in ea cognitione varia possint distingui signa rationis, quorum vnum est prius alio, quoties vnum obiectum est alio prius. Verum hæc scientia non solùm est æterna, sed etiam est inuariabilis, tum entitatiuè, tum terminatiuè, id est non solùm mutari non potest secundum entitatem quæ identificatur realiter essentiæ, sed etiam secundum terminationem ad obiecta mutabilia, sicque nihil Deus de nouo discit, nihil obliuiscitur, nihil alio modo scit quàm ante: Ratio est quia variari non potest hæc cognitio provt terminatur ad obiecta necessaria, quæ semper eodem modo se habent, neque provt terminatur ad obiecta contingentia, quæ aliquando sunt aliquando non sunt, quia Deus ab æterno illa omnia nouit provt futura sunt in certa quadam temporis differentia. *Omnia enim tempora* (inquit S. Prosper l. 2. de vocat gentium c. 13.) *præsentia Deo sunt, & illa sempiterno, ac stabili comprehendit intuitu*, quod S. Thomas explicat exemplo illius qui è specula intueretur homines ambulantes, alios priores, alios posteriores, haberet enim omnes æqualiter præsentes.

Independens ab obiectis. Sextò, scientia illa Dei est independens ab obiectis, & ab illis, non specificatur, neque habet ad illa relationem, sed præcisè ad illa terminatur, id est illa cognoscit, sine vlla ordinatione aut dependentia: sicut imago Cæsaris nondum existentis, existens omnino inuariatè, Cæsarem repræsentaret existentem eo ipso quod Cæsar inciperet existere. Illa ergo terminatio scientiæ ad obiecta, est quidem ipsa repræsentatio, & tendentia, quæ non est pura entitas actus intrinseci Deo, neque illa entitas simul, & obiectum extrinsecum, sed entitas illa intrinseca, in recto, provt in obliquo connotat obiectum extrinsecum.

Perfectio terminatiua. Dico secundò, scientia diuina ad quodcunque obiectum terminetur, semper est certa & euidens: intuitiua, quidditatiua, comprehensiua: purè iudicatiua, non autem discursiua compositiua, vel apprehensiua: speculatiua simul & practica, perfectissimè scientifica: directa & supra se ipsam reflexa.

Ratio illorum omnium est quia scientia etiam secundum terminationem & secundum modum attingendi obiecta, est infinita. Vnde primò sequitur quod certò, & euidenter feratur in obiecta omnia cum sit intensiuè infinita. Secundò, quod sit intuitiua quidditatiua, & comprehensiua, eandem ob causam. Tertiò, quod non sit discursiua vel compositiua, vbi exigeretur pluralitas actuum, & progressus ab ignoto ad notum, cognitio autem purè apprehensiua imperfecta est. Quartò, quod sit speculatiua quatenus cognoscit obiecta iam posita, id est existentia, futura, vel præterita, & sit practica quatenus dirigit potentiam operantem, atque adeò est causa rerum. Quintò perfecta scientia est quia excludit omne dubium, opinionem, & formidinem sed quia tamen per se ipsam tanquam per causam vniuersa cognoscit vt postea dicam, magis propriè dici debet sapientia quæ cognitio est rerum per altissimas causas: est prudentia quatenus est ratio agendorum in finem; destinat enim sibi finem perfectissimum, & media eligit optima: est ars quia cum recta ratione omnia operatur perfectissimè per ideā est; intellectus quia omnia nouit ex penetratione terminorum, neque quidquam est, quod ei non sit per se notum: quomodo autem sit reflexa supra se ipsam dictum est sect. 1.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respond. Angelum in eodem instanti etiam nunc cognosci à Deo vt possibilem, & vt futurum, neque tamen cognosci futurum, & non futurum negatiuè id est quasi Deus in illo primo signo neget Angelum esse futurum, quamuis non cognoscat illum esse futurum, præscindendo à futuritione quam in posteriori signo intelligit. Potest enim aliquid esse possibile, simul & futurum, imò si non esset possibile non esset futurum, quia possibile non dicit quidem futuritionem, sed illam non negat. Illa signa rationis non sunt ficta sed realia quia licèt Deus cognoscat realiter,

realiter, simul tempore obiectum vt possibile, & vt futurum, prius tamen secundum nostrum modum intelligendi, obiectum intelligit possibile quàm futurum, quia obiectum prius est possibile quàm futurum; tota enim in obiectis prioritas est, non in cognitione, ideò propter sola obiecta dicuntur esse in Deo plura signa rationis. Denique Deus ab æterno cognoscit futurum, & ab æterno potest illud non cognoscere, nam illud ab æterno non significat aliquod instans determinatum sed totam æternitatem, nunc enim Deus potest absolutè cognoscere obiectum illud non futurum, quamuis ex suppositione quod sit futurum Deus non possit illud non cognoscere vt futurum.

Solutio secundæ. Ad secundam Respond. disting. consequent. ergo scientia Dei ab æterno variari potuit secundum id quod dicit in recto nego: secundum id quod dicit in obliquo concedo, illa enim terminatio est ipsa entitas connotans extrinsecè obiectum. Nunc autem variari nullo modo potest etiam secundum id quod dicit in obliquo, quia quidquid est futurum, est ab æterno futurum; ideóque cum variari non possit obiectum, cognitio quoque ipsa variari non potest etiam extrinsecè.

Solutio tertiæ. Ad tertiam satis dictum est quare actus qui ab æterno variari potuit secundum terminationem, nunc variari non possit, quod si aliquid de nouo inciperet esse futurum, fateor quod sine variatione intrinseca posset Deus scire illud de nouo, sed hæc omnia pendent ex dicendis de actu libero Dei. Hanc propositionem: Deus aliter scit obiecta quando futura sunt, & quando sunt præterita, distinguit S. Thomas aliter ex parte sui nego, eodem enim modo Deus illa omnia cognoscit: aliter ex parte obiectorum, concedo, Deus enim cognoscit obiecta illa se aliter habere. Vnde hanc propositionem: Deus scit quæcumque sciuit dicit sanctus Thomas esse veram, ex parte Dei, non ex parte enunciabilium, quia licèt obiecta diuerso modo se habeant Deus tamen eodem modo illa scit, quia sciuit ab æterno, quo modo illa futura sint pro hac vel illa differentia temporis.

## SECTIO IV.

### *Multiplex diuisio scientiæ diuinæ.*

Vnius sunt speciei. CErtum est primò, scientiam Dei non posse diuidi, etiam per intellectum in multas scientias specie diuersas, quia scientiæ specificè non differunt nisi per obiecta à quibus specificantur, sed obiectum formale specificans scientiam Dei est vnum simpliciter, quia vnum est in Deo primarium obiectum & motiuum vt dicetur in sequentibus, ergo non sunt in Deo scientiæ plures formaliter diuersæ, sed ad summum materialiter.

Prima diuisio. Certum est secundò, scientiam Dei optimè diuidi primò in scientiam simplicis intelligētiæ, & scientiam visionis, Secundò in scientiam naturalem, & liberam. Tertiò in scientiam speculatiuam, & practicam. Primam diuisionem habet hic S. Thomas art. 9. scientia simplicis intelligentiæ dicitur illa quæ cognoscit obiecta possibilia non cognoscendo actuales eorum existentias. Scientia visionis illa dicitur quâ cognoscit obiecta quæ habent actualem existentiam pro aliqua differentia temporis & hæc est harum scientiarum vera notio, non autem illa quam alij fingunt quod vna præcedat decretum, alia sequatur vt sic excludatur à scientia possibilium scientia media quæ neque antecedit, neque sequitur decretum vt postea dicetur.

Secunda diuisio. Secunda diuisio vulgò etiam admittitur, scientia naturalis, & necessaria terminatur ad ea quæ non possunt se aliter habere, cuiusmodi sunt Deus, & entia possibilia. Scientia libera dicitur illa quâ cognoscuntur obiecta quæ possunt se aliter habere, cuiusmodi sunt omnes creaturæ in aliqua existentes differentia temporis, vbi patet posteriorem hanc diuisionem multùm differre à præcedente cum Deus cognoscatur scientiâ naturali, & tamen scientia visionis.

Tertia diuisio. Tertia etiam diuisio in scientiam speculatiuam & practicam receptissima est, quia scientia Dei (vt dixi) sic est scientia, vt etiam sit ars, & prudentia, speculatiua ergo scientia dicitur illa quæ tantùm cognoscit obiecta, nihil operando circa illa quo pacto Deus cognoscit se ipsum, & res futuras vel existentes. Practica illa dicitur quâ ita cognoscit obiecta, vt dirigat potentiam circa illa operantem, & hæc vocari solet scientia approbationis, quâ Deo proponitur obiectum amabile vt faciendum. Alias omitto diuisiones scientiæ diuinæ minus necessarias; difficultas solùm esse posset, vtrum diuisiones illæ, in scientiam simplicem, & scientiam visionis, & in scientiam necessariam & liberam, ita sint adæquatæ vt nulla inter illas detur scientia media, sed hoc quæst. 4. commodiùs soluetur.

---

## QVÆSTIO II.

### *De scientia simplicis intelligentiæ.*

HIs ita generatim constitutis de scientia Dei, venio ad præcipuas eius species, inter quas prima occurrit scientia illa simplicis intelligentiæ, quæ versatur circa rerum naturas, & proprietates, abstrahendo ab actuali exercitio existentiæ, in qua video quæri posse duo, quid cognoscat, & in quo mèdio cognoscat, quod autem quęri poterat vlteriùs, vtrum extra se omnia efficiat, siue vtrum illa sit causa rerum, dicetur quæst. 5.

### §. I.

### *Quænam obiecta cognoscantur à Deo per scientiam simplicis intelligentiæ.*

Ens possibile quid sit. CErtum est primò, ens possibile dupliciter posse sumi. Primò provt opponitur rei impossibili, id est provt præscindit ab existentia. Secundò provt opponitur rei actu existenti, seu provt negat actualem existentiam. Ens possibile primo modo sumptum significat illud quod non implicat contradictionem, seu illud quod non repugnat existere, quod vt vides conuenit ipsi etiam Deo, & rei cuilibet actu existenti: sumptum autem secundo modo, significat illud quod licèt non implicet existere actu, nondum tamen actu existit. De hoc vtroque possibili controuersum est inter philosophos quid sit, & quomodo differat ab eo quod actu existit; Primò enim reijcitur vulgò Scotus qui putat, ens illud quod denominatur possibile, esse aliquid actu productum effectiuè, aut exemplariter à cognitione diuina, quod vocat esse obiectiuum & diminutum. Secundò reijciũtur Fonseca, & Albertinus, qui putant ens possibile, esse aliquod esse essentiæ actuale distinctum ab esse existentiæ, independens à Deo, nullo modo Chimæricum, sed reale, quod vocant esse essentiæ. Tertiò reijci debent quidam recentiores, qui putant rei possibilitatem non esse aliud formaliter, quàm omnipotentiam Dei, provt factiuam creaturæ, quasi verò possibilitas non sit aliquid commune Deo, & creaturis; & non possit reddi ratio cur Deus possit creare hominem, quia homo in suo conceptu non includit contradictoria, sicut redditur ratio, cur Deus non possit creare Chimæram, quia illa in suo conceptu includit contradictoria; si enim est prius quod Deus possit creare hominem, quàm illum non includere contradictoria,

ria, sic prius erit quod Deus non possit creare Chimæram quàm quod illa in suo conceptu includat contradictoria.

Possibilitas duo dicit.

Certum igitur secundò est, quod in quolibet ente possibili duo debent distingui. Primum quod dicit in recto, alterum quod dicit in obliquo, illud quod possibile dicit in recto, est ipsummet ens secundum totam suam entitatem, quam haberet si existeret actu; quia sine dubio ens possibile, illud est quod postea existit, & ens existens secundum totam suam entitatem fuit possibile: In obliquo dicit duplicem possibilitatem in abstracto, altera est intrinseca, & radicalis, altera extrinseca, & proxima. Prima est non repugnantia rei ad existendum, seu negatio contradictoriorum in eo conceptu inclusorum. Quod explicari potest per hanc conditionalem, si res existeret nulla sequeretur contradictio. Ratio enim, vt dixi, cur aliquid sit producibile à Deo, est, quia non includit contradictoria, possibilitas extrinseca creaturæ nihil aliud est, quàm omnipotentia Dei factiua talis creaturæ, si enim nulla esset causa quæ posset illam producere, certè illa non esset possibilis. His positis cum quæritur obiectum materiale scientiæ possibilium, difficultas est duplex. Primò quid sit illud, quod scientia illa cognoscit. Secundò quomodo per hoc differat à scientia visionis, cuius totum obiectum videtur cognoscere.

## §. I.

### *Quid sit illud quod cognoscit scientia possibilium.*

Prima dubitatio.

STatim dicetur cognosci res omnes possibiles, sed ratio tamen dubitandi primò est, quia quando Deus cognoscit ens possibile cognoscit aliquid quod actu est nihil, & non ens, sed ens actu existens non est, non ens; nam ens & non ens non possunt identificari, ergo quando Deus cognoscit ens possibile. Non cognoscit id quod postea existit. Minor probatur, nam ens & non ens distinguuntur, sed nihil distinguitur à se ipso, ergo ens existens nunquam potest esse non ens: imò implicat vt non ens conuertatur in ens, & vt negatio formæ conuertatur in ipsam formam: possibilitas autem conuertitur in existentiam, ergo possibilitas rei non est negatio existentiæ, sed aliquid reale actuale.

Secunda dubitatio.

Secundò, implicat vt aliquid concretum dicat in recto ipsum subiectum, in obliquo autem negationem illius subiecti; nihil enim potest esse subiectum negationis sui ipsius, ergo res possibilis quam Deus cognoscit per scientiam simplicem non dicit in recto ipsam rem, & in obliquo negationem existentiæ, diceret enim ipsam rem, & negationem ipsius rei. Deinde Petrus hic & nunc actu est possibilis absolutè sine conditione, ergo datur nunc aliquid per quod actu sit possibilis. Denique non includere contradictionem est aliquid actuale, hoc est esse possibile, ergo esse possibile est aliquid actu.

Tertia dubitatio.

Tertiò, creaturæ possibiles vt sic, dicunt ordinem essentialem ad Dei omnipotentiam, ergo possibilitas non potest esse prior natura quàm intelligatur Dei omnipotentia, nam relatiua, sunt simul natura & cognitione. Anteced. patet, nam creaturæ, vt sic, sunt entia per participationem à Deo, & implicat illas esse possibiles antequam Deus possit illas producere. Quod probo, si priùs creatura esset possibilis quàm Deus posset illam producere, sequeretur quod Deus non esset primum ens, & prima radix totius realitatis & possibilitatis, si enim est causa totius possibilitatis, debet esse illâ prior, sed Deus est primum ens, & prima radix totius possibilitatis ac realitatis, ergo possibilitas non est aliquid priùs quàm posse produci ab omnipotentia.

Quid cognoscat scientia simplex.

Dico primò, per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit Deus totam essentiam rerum omnium possibilium, proprietates, & existentiam vt possibilem esse actu, non autem prout actu exercitam.

Ratio est, quia per hanc scientiam Deus cognoscit omne possibile, sed hæc omnia quæ dixi nimirum essentia, proprietates, & existentia vt possibilis esse actu, sunt possibilia, ergo illa cognoscuntur per scientiam simplicem. Deinde Deus cognoscens possibilia cognoscit aliquid verè reale, sed nullo tamen modo actuale, ergo cognoscit solùm essentiam & cætera vt præscindunt ab actuali exercitio existentiæ, antecedens fusè probabam in metaphys. quia ens possibile illud est quod postea existit, sed ens actu existens est reale, ergo ens possibile est etiam reale. Deinde in ente possibili duo sunt, rectum est ipsum ens postea existens: obliquum est non repugnantia rei ad existendum, illud vtrunque est reale, nam esse reale non est aliud quàm existere posse actu, seu non habere duo contradictoria in suo conceptu, sicut esse fictum non est aliud quàm habere duo contradictoria. Illud autem esse reale nullo modo est actuale, quia rei actualitas, & existentia idem sunt. Deinde quando dicitur Petrus actu est possibilis non significatur aliquid actuale absolutè, sed tantùm aliquid actuale sub conditione; significatur enim quod si Petrus existeret, non esset vlla contradictio, sed propositio conditionata non significat aliquid actuale sublatâ conditione, ergo possibilitas non significat aliquid reale actuale, cum illud actu nõ cadat in rem illam absolutè; sed in rem cum conditione quod actu esset; tunc enim negatur sequuturam esse contradictionem. Deinde obseruo, quod ille terminus (possibile) particula est diminuens, & limitans particulam illam (est) sicut si dicam homo est actu mortuus quia tunc illud, (actu) non cadit in (est) sed significat quod olim actu fuerit sic cum dicis quod homo actu est possibilis, non significatur quod nunc sit actu sed quod nunc possit esse actu.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. ex dictis in metaphys. negando illam minorem, sed ens actu existens non est non ens, quando nondum est existens. Ad probationem distinguo antecedens, ens, & non ens quod est possibile distinguuntur, nego, ens & non ens quod implicat contradictionem concedo; nam ego ipse qui nunc existo eram possibilis, cum ex veriori sententia, essentia possibilis non distinguatur realiter ab essentia, & existentia actuali, sed sit omninò eadem, alioqui non produceretur id quod erat priùs possibile. Deinde fateor implicare, vt non ens, quod est fictum, & impossibile conuertatur in ens sed nego implicare vt non ens quod est ens possibile conuertatur in ens. Similiter dico negationem formæ, non conuerti vnquam in ipsam formam, quamuis subiectum negationis formæ conuerti possit in subiectum habens formam, quando ens possibile fit existens, negatio existentiæ non conuertitur in existentiam, sed subiectum in quo est illa negatio existentiæ, incipit habere existentiam.

Instantia.

Dices, creatura possibilis est nihil, & verum non ens, ergo quando fit actu existens negatio entis, & existentiæ conuertitur in existentiam.

Respond. negando consequentiam nam quamuis creatura possibilis sit actu nihil & habeat negationem existentiæ non est tamen ipsa negatio sui ipsius, & existentiæ atque adeò negatio existentiæ non conuertitur in existentiam. Quando enim dicitur quod ens possibile sit non ens, vel per non ens intelligis negationem existentiæ & sic nego quod ens possibile sit non ens: vel intelligis quod ens possibile habeat negationem existentiæ, & sic fateor illud esse non ens.

Ad

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam Resp. nomen subiecti posse significare duo, primò illud quod recipit, & sustentat formam, secundò illud quod denominatur non existere. fateor concretum non posse coalescere ex subiecto recipiente negationem sui ipsius: posse autem dicere in recto subiectum, & in obliquo negationem, sic enim simpliciter dicitur res non existens neque dicitur subiectum negationis sui ipsius quod recipiat negationem sui ipsius, sic enim existeret & non existeret, sed dicitur subiectum huius negationis, ex eo præcisè quod subiectum hoc non existat. Deinde distinguo alterum illud antecedens, Petrus actu nunc est absolutè possibilis per aliquid quod actu sit, nego, per aliquid quod posset esse actu concedo: nam significatum huius propositionis, Petrus actu est possibilis, significat tantùm quod Petrus potest nunc existere, quia prædicatum illud (possibile) limitat significationem verbi (est) sicut si diceres, Petrus est actu mortuus ergo est actu, falsa esset conclusio, quæ similiter falsa est cum dicis Petrus est actu possibilis, vel futurus, ergo est actu, quia possibilitas, & futuritio tollunt omnem actualitatem, & actu possibile dicit tantùm aliquid quod esse potest actu, non autem esse actu, actualitas enim illa cadit in existentiam, non in ipsam potentiam. Denique nego quod non includere contradictionem sit aliquid actuale absolutè, est enim aliquid quod potest esse actu non quod sit actu, vnde homo possibilis differt actu à Chimæra per aliquid quod potest esse actu, non per aliquid quod sit actu.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respon. creaturas possibiles adæquatè consideratas, provt sunt creaturæ, dicere ordinem essentialem ad Deum, consideratas autem inadæquatè ac præcisè provt sunt possibiles, nego illas dicere ordinem ad Deum: quia datur conceptus genericus entis possibilis communis Deo & creaturis: possibilitas ergo vt sic præcisè sumpta prior est quàm Dei omnipotentia, quamuis possibilitas creaturæ, vt creatura est, sit posterior, ideo creaturæ radicaliter, & inadæquatè possunt esse possibiles antequam intelligatur Deus posse illas producere: proximè autem, & adæquatè non sunt possibiles nisi quia Deus potest illas producere. Deus est reuera primum ens & prima radix & causa totius possibilitatis consideratæ inadæquatè ac negatiuè, quia possibilitas eo modo considerata est aliquid commune Deo & creaturis, ergò Deus non potest esse illius radix, alioqui esset prior se ipso.

## §. II.

### *An & quomodo differat obiectum scientiæ simplicis, ab obiecto scientiæ visionis.*

Ratio difficultatis.

HÆc est altera difficultas quam omnino insolubilem esse putant multi recentiores; Cum enim scientia simplex, & scientia visionis sint scientiæ aliquo modo distinctæ, debent etiam habere obiecta distincta, si enim vtraque idem omnino cognoscit obiectum, non possunt differre illæ scientiæ, quas certum est non differre obiecto formali specificatiuo: sed nihil omnino cognoscitur ex parte obiecti per scientiam visionis, quod non cognoscatur per scientiam simplicem. Quod probatur, nam scientia simplex cognoscit totum illud quod est possibile, scientia verò visionis cognoscit totum quod est existens, sed nihil prorsus est existens siue sit realitas siue formalitas, quod nō fuerit, imò quod nō sit possibile, ergo nihil prorsus ex parte obiecti cognoscit scientia visionis quod nō cognoscat scientia simplex.

Prima euasio.

Primò enim non satisfaciunt, qui respondent idem omnino cognosci per scientiam simplicem, & per scientiam visionis, sed cognosci in diuerso statu, quia scientia simplex cognoscit essentiam, & existentiam in statu possibilitatis, scientia verò visionis cognoscit in statu actualitatis, id est secundum exercitium actualis existentiæ.

Sed contra ille status & exercitium actualis existentiæ, vel est aliquid reale, & possibile, vel non est aliquid reale, sed fictum, si est aliquid reale, & possibile, ergo cognoscitur per scientiam simplicem, si non est aliquid reale, sed est fictum, non potest cognosci per scientiam visionis, ergo semper scientia visionis nihil cognoscit, ex parte obiecti, quod non cognoscat scientia simplex.

Secunda euasio.

Secundò, non sufficit dicere, quod per scientiam simplicem cognoscuntur vt non entia illa quæ per scientiam visionis cognoscuntur, vt entia.

Sed contra, quia scientia simplex cognoscit etiam ea quæ actu existunt secundum totam rationem possibilis, ergo non cognoscit illa vt non entia. Deinde cognoscere Petrum vt non ens, est cognoscere Petrum vt connotat negationem existentiæ, sed Petrus vt possibilis non connotat negationem existentiæ, cum sit indifferens ad existentiam & ad negationem existentiæ, ergo non cognoscitur vt non ens. Præterquam quòd illa negatio existentiæ, tunc est possibilis cum obiectum actu existit, ergo per scientiam visionis cognoscitur etiam illa negatio existentiæ, vt negatio possibilis, quam eandem velut actualem cognoscit scientia simplex, ergo vtraq; scientia idem cognoscit.

Tertia euasio.

Tertiò eadem difficultas est, si respondeas cum Herice quod per scientiam simplicem cognoscitur causa indifferens ad agendum, vel non agendum; nam connotare causam indifferentem, est connotare actionem possibilem, sed scientia visionis cognoscit illam actionem, ergo scientia simplex cognoscit totum quod scientia visionis cognoscit, tota enim difficultas ad actionem reuoluitur.

Vides ergo totam hanc controuersiam eandem ferè esse, ac cum quæritur in Metaphys. vtrum existentia, & essentia possibilis, quæ abstrahit ab existentia, & non existentia, distinguantur ratione. Quia cum illud totum quod existit sit possibile, nulla videtur esse formalitas in re actu existente, quę non includatur in re vt possibili.

Resolutio controuersiæ.

Dico 2. per scientiam simplicem Deꝰ cognoscit materialiter totum illud ens creatum, quod cognoscit per scientiam visionis, sed formaliter tamen, & diuerso modo etiam ex parte obiecti, illud cognoscit.

Primam partem probant argumenta illa omnia quæ proposui, quia nulla omnino vel realitas vel formalitas est in re actu existente, quam scientia visionis cognoscit, quæ non sit possibilis, & non includatur in re vt possibili, ergo scientia totius possibilitatis attingit saltem materialiter totum quod scientia visionis attingit. Imò si esset aliqua formalitas in re actu existente quam Deus non cognosceret quando cognoscit illam possibilem, sequeretur quod Deus produceret illam formalitatem antequam illam cognosceret.

2. Pars explicatur, & probatur, vt scientia simplex differat à scientia visionis nō requiritur vt scientia visionis cognoscat aliquod ens, quod nō cognoscat scientia simplex, imò nec vt cognoscat aliquā formalitatē, aliquem statum, aliquam rationem, aliquem modum, quem nō cognoscat scientia simplex; sed sufficit quod illud idem ens cognoscat diuerso modo, & sub diuersa ratione; aliud enim est cognoscere talem rem, talem eius rationem, & modum, aliud cognoscere rem tali modo & sub tali ratione etiam ex parte obiecti. Fateor quod scientia simplex, cognoscit omnem modū, & omnem rationem, quam cognoscit scientia visionis, sed nego quod cognoscat ea eodem modo; quia scientia visionis cognoscit omnia provt sunt actu extra causas, scientia simplex cognoscit ea provt in suo cōceptu non includunt contradictionē, quę duo vt vides

valde diuersa non in ratione rei, & materialiter, sed in ratione obiecti & formaliter.

Prima instantia. Instabis primò, ille modus qui cognoscitur per scientiam visionis est possibilis, ergo cognoscitur per scientiam simplicem, ergo illæ duæ scientiæ non differunt obiectis.

Resp. illum modum qui cognoscitur per scientiam visionis cognosci per scientiam simplicem, sed non cognosci eodem modo, & formaliter, vnde dixi scientias differre obiectis formaliter sumptis, non entitatiuè sumptis & materialiter.

Secunda instantia. Instabis secundò, ille modus diuersus, vel se tenet ex parte obiecti, vel ex parte cognoscentis, non primum quia ostensum est totum cognosci per scientiam simplicem quod cognoscitur per scientiam visionis: non secundum quia scientiæ dicuntur differre obiectis non autem per solam fictionem intellectus, imò videre rem existentem, est, videre aliquid quod non est quando videtur possibilis.

Respond. illum diuersum modum cognoscendi res easdem, non se tenere solùm ex parte actus, sed ex parte obiecti, non quidem materialiter sumpti & in ratione rei, sed ex parte obiecti sumpti formaliter, & in ratione obiecti. Vnde nego quod scientia visionis cognoscat aliquam rem, aut modum, quem non cognoscat scientia simplex. Nam scientia visionis (vt dixi) cognoscit essentiam, & existentiam, vt actu positam, scientia simplex considerat illa eadem vt non repugnantia, itaque non repugnantia quæ in scientia visionis se habet materialiter, in scientia simplici, se habet formaliter, & contra.

Addi poterat hîc vtrum Deus se ipsum etiam cognoscat per scientiam simplicem, non quod Deus cognoscat se ipsum præscindendo ab actuali existentia, sed quod cognoscatur à nobis cognoscere vnum attributum, v. g. quin cognoscatur à nobis cognoscere illud vt existens, in quo sensu nihil esset absurdi dicere quod Deus se ipsum etiam cognoscit per scientiam simplicem.

## Sectio II.

### *In quo medio cognoscantur à Deo possibilia.*

DIxi quid cognoscat Deus per scientiam simplicem, nunc difficilius est obiectum formale, & medium, in quo illa omnia cognoscit. Cognoscet enim possibilia in se ipso vt obiecto formali & medio prius cognito, si aliqua perfectio Dei sit ratio cognoscendi creaturas, & specificet cognitionem quam de illis habet: cognoscet autem illas in se ipsis motiuè si creatura sit obiectum materiale, simul & formale, specificans cognitionem diuinam.

Triplex dubitatio. Ratio autem dubitandi est primò, quia si Deus in sua Omnipotentia cognosceret creaturas tanquam in medio priùs cognito, sequeretur quod scientia Dei, posterior esset quàm attributum omnipotentiæ, consequens est absurdum, ergo Deus non cognoscit creaturas possibiles in sua Omnipotentia. Maior clara est, quia obiectum formale specificans & medium priùs cognitum, est prius cognitione, tu autem vis Omnipotentiam esse medium priùs cognitum, specificans cognitionem, ergo prior est quàm cognitio. Quod tamen absurdum est, quia Omnipotentia, est attributum posterius non solùm intellectu sed etiam voluntate. Deinde quia scientia Dei dirigit omnipotentiam, ergo manifestum est, quod est prior quàm omnipotentia. Denique non ideò Deus est omniscius, quia est omnipotens, si enim non esset omnipotens, non propterea sequeretur quod non esset omniscius.

Secundò, intellectus infinitus cognoscit necessariò omne cognoscibile, sed creaturæ possibiles sunt aliquid cognoscibile in se ipsis, ergo Deus cognoscit illas in se ipsis, sed cognoscere creaturam in se ipsa, est creaturam esse medium specificans cognitionem diuinam, ergo creatura est medium specificans Dei cognitionem. Neque satis est dicere creaturas cognosci à Deo in se ipsis terminatiuè, nam cognoscere rem in se ipsa, est creaturam esse obiectum formale motiuum, sicut cum dico creaturas cognosci in omnipotentia, significatur omnipotentiam esse obiectum formale motiuum talis cognitionis.

Tertiò, Deus non potest cognoscere mala, entia rationis, & impossibilia in se ipso motiuè, ergo cognoscit illa motiuè in se ipsis.

Prima conclusio. Dico primò, Deus cognoscit creaturas possibiles in sua omnipotentia tanquam in obiecto formali & medio priùs cognito, ita S. Thomas & omnes Doctores olim citati pro visione possibilium in verbo, est enim eadem ratio de diuina cognitione.

Patres. Primò enim sic expresè asserunt Patres, Dionysius in primis & Aug. nam ille c. 7. de diuin. nominib. *Non enim* (inquit) *ex rebus ipsis res discens, nouit eas diuina mens, sed ex se ipsa, & in seipsa secundum causam omnium, scientiam, & notionem, & essentiam præhabet, & ante comprehendit, non singulis secundum cuiusque speciem intendens, sed secundum vnicam causæ complexionem cuncta sciens, & continens:* tùm addit *se ipsam igitur diuina sapientia noscens sciet omnia materialia sine materia & indiuisè diuisibilia, & vnicè multa: ipso vno omnia, & cognoscens, & producens:* tùm concludit *hac igitur ratione Deus, res cognoscens, non scientiâ rerum, sed sui ipsius ipsas nouit.* Vide Cyparissiotam Decade 5. c. 5. neque minus perspicuè loquitur Augustin. l. 6. de Trinit. c. 10. vbi verbum Dei vocat artem quandam omnipotentis, & sapientis Dei, plenam omnium rationum viuentium, concluditque, ibi nouit Deus omnia quæ fecit per ipsam, & l. 5. de Genesi ad litteram adducens illud Ioan. 1. quod factum est in ipso vita erat, *In qua vita* (inquit) *vidit omnia quando fecit, & sicut vidit ita fecit, non præter se ipsum videns, sed in se ipso.*

Rationes. Secundò, rationes superiùs allatæ pro visione creata huc omnino faciunt, nam vt aliquid cognoscatur in alio vt medio, & obiecto formali sufficit connexio necessaria, & continentia, Dei omnipotentia continet eminenter omnia possibilia, & cum illis connexa est necessariò, vt dixi, ergo illa potest esse medium, in quo Deus cognoscat possibilia. Deinde illud quod est medium sufficiens ad cognitionem comprehensiuam causæ potest etiam esse medium ad distinctam cognitionem effectuum, sed Deus in se ipso est medium ad comprehensionem omnipotentiæ, ergo est etiam medium ad comprehensionem effectuum omnium possibilium. Denique cognitio diuina debet necessariò habere obiectum formale motiuum à quo specificetur, sed non potest habere obiectum formale à se distinctum, alioqui penderet à creaturis, & illis indigeret ad aliquam sui perfectionem, ergo, &c.

Secunda conclusio. Dico secundò, Deus cognoscit etiam in se ipsis possibilia materialiter, & terminatiuè, non cognoscit illa in se ipsis formaliter, & motiuè.

Ratio est, quia Dei cognitio (vt dixi) non potest specificari à creatura, alioqui ab ea penderet, & ad eam referretur, & Deus careret aliquâ perfectione intrinsecâ, quam haberet si creaturæ illæ non essent possibiles, ergo Deus non cognoscit in se ipsis formaliter, & motiuè creaturas possibiles, cognoscit autem illas in se ipsis materialiter, & terminatiuè, quia illas cognoscit vt sunt in se ipsis, eodem modo, ac si ab illis moueretur immediatè, & ab illis specificaretur, vt ex cognitione futurorum magis constabit.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. scientiam Dei prout terminatur ad

ad obiectum primarium, esse attributum prius omnipotentiâ etiam in actu primo operatiua, scientiam autem Dei, vt terminatur ad obiectum secundarium esse posteriorem omnipotentiâ etiam vt in actu primo operatiua, esse autem ratione prius, quàm sit omnipotentia, vt in actu secundo operatiua vt rectè probat Arrubal. d. 31. c. 4. & 5. ad probationem igitur minoris. Resp. omnipotentiâ vt actu operantem esse attributum posterius intellectu & voluntate: omnipotentiam autem vt operatiuam in actu primo esse attributum prius intellectu, & voluntate vt fertur in creaturas, & obiecta secundaria. Scientia dirigit omnipotentiam actu operantem, non dirigit omnipotentiam vt in actu primo operatiuam. Deus nunc ideò est omniscius, quia est omnipotens, si non esset omnipotens, non esset omniscius eo modo quo nunc de facto est omniscius.

Instabis, omnipotentia in actu primo non est completa nisi per scientiam per quam dirigitur, ergo scientia Dei est prior etiã omnipotentia vt in actu primo.

Resp. dist. ting. antec. omnipotentia non est adæquatè completa in ratione potentiæ proximè operatiuæ nisi per scientiam, per quam dirigitur concedo: non est in actu primo completa præcisè in ratione potentiæ absolutè sumptæ nego. Vnde scientia est prior quã omnipotentia, vt in actu primo operatiua proximè, non est prior quàm omnipotentia sumpta absolutè.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. conced. quod Deus cognoscit creaturas possibiles in seipsis terminatiuè vt obiectũ secundarium, non autem motiuè, vt obiectum primarium. Cognoscere creaturas in se ipsis terminatiuè vt obiectum secundarium non est creaturas esse medium in quo ipsæ cognoscantur, & quod specificet cognitionem. Nam vt aliquid sit medium specificans cognitionem id est constituens cognitionem in tali specie, necessarium est vt moueat intellectum primariò; si enim non moueat neque sit obiectum primarium, iam supponit intellectionem plenè constitutam in tali specie atque adeò non specificabit. Cum ergo sola essentia Dei, sit obiectum motiuum, & primarium ad quod terminatur cognitio diuina, necesse est vt illa cognitio totam suam speciem & perfectionem intrinsecam & essentialem accipiat ab essentia, non autem à creaturis, à quibus implicabit specificari cognitionem, cum illæ non sint obiecta nisi secundaria, quæ supponunt essentiam cognitionis plenè constitutam, imò implicat in terminis vt aliquid sit obiectum secundarium & sit constitutiuum.

Instabis, eo ipso quod res cognoscitur in seipsa iam non est obiectum secundarium, nam esse secundarium est cognosci in alio: imò in beatis creaturæ sunt obiecta secundaria, & tamen perfectio cognitionis mutatur indiuidualiter mutata creatura quæ cognoscitur.

Solutio tertiæ. Resp. posse fieri vt aliquid sit obiectum secundariũ, licèt cognoscatur in se ipso terminatiuè tantùm, si enim cognoscatur in se ipso, & tamen supponat cognitionem infinitam adæquatè constitutam per terminationem ad obiectum infinitum à quo sumit totam suam essentiam & singularitatem, erit obiectum secundarium, & tamen cognoscetur in se ipso terminatiuè. Cognitio ergo diuina cum sit infinitè perfecta provt terminatur ad essentiam adæquatè per illam constituitur, non autem per creaturas, ad quas non extenditur nisi postquam est adæquatè constituta in ratione cognitionis. Vnde si desineret terminari ad creaturas intrinsecè, nihil tamen amitteret suæ perfectionis intrinsecæ, vt dicetur infra. Et in hoc est discrimen visionis creatæ, quæ cum non accipiat perfectionem infinitam in ordine ad obiectum primarium, per ordinem ad obiectum secundarium indiuiduari potest non autem cognitio increata.

Ad tertiam Resp. Deũ cognoscere, entia rationis, & mala primò indirectè in se ipso, quatenus videt in se ipso causas, à quibus illa possunt cognosci, & fieri; loquor enim solùm de cognitione possibilium, secundò directè illa cognoscit, & immediatè in se ipsis sed terminatiuè solùm & secundariò, vt dixi.

## QVÆSTIO III.

### *De scientia visionis.* Art. 13.

LOquitur de hac scientia sine dubio August. l. 11. confess. c. 19. cum eam omni humano intellectui dicit esse inscrutabilem. *Longè* (inquit) *est iste modus ab acie mea, inualuit ex me, & non potero ad illum.* Patet enim latissimè, scientia hæc, quâ cognoscit Deus se ipsum, & res omnes extra se in aliqua differentia temporis existentes id est præteritas, præsentes, futuras, tùm necessariò à causis necessariò agentibus, tùm contingenter, à causis liberè operantibus. Nullum verò potest esse dubium circa scientiam certam, intuitiuam, & quidditatiuam quorumlibet existentium, præteritorum, aut etiam necessariò futurorum, sed ad futura libera tota reuoluitur disputatio, in qua difficultas est primò vtrum omnia illa distinctè cognoscat Deus. Secundò in quo medio illa cognoscat quod est obscurissimum inuenire.

### SECTIO I.

#### *Vtrum Deus cognoscat distinctè futura omnia contingentia.*

CErtum est primò futuritionem rei, esse aliquid verè reale, præsupponens liberum Dei decretum sed non esse tamen aliquid actu præsens. Quod sit aliquid reale, manifestum est, quia licèt nullus intellectus cogitet rem futuram, verè futura est, præsupponit autem essentialiter decretum Dei, de præbendo tali tempore concursu causæ, à qua talis effectus exiturus est, quia sicut res in tempore non potest existere sine actuali concursu Dei, sic neque futura esse potest sine concursu Dei futuro; non potest autem esse futurus concursus Dei, quin Deus ab æterno decreuerit præbere concursum hunc tali tempore; nihil enim Deus facit in tempore quod ab æterno facere non decreuerit, ergo rei futuritio præsupponit essentialiter æternum Dei decretum de concursu exhibendo, alioqui res in tempore posset existere independenter à concursu, si esset futura independenter à decreto illius præbendi. Quale autem sit decretum illud, an sit absolutum, an conditionatum, an determinatum, an indifferens postea explicabitur. Nunc satis est dicere illud qualecunque tandem sit præsupponi ante omnem futuritionem, quam dixi sic esse aliquid reale, vt non sit tamen aliquid actu præsens, vt dixi, de possibilitate, quia quando dicitur aliquid esse actu nunc futurum, non significatur futuritionem esse aliquid actu præsens, sed esse aliquid quod erit actu, quia futurum, est aliquid minuens significationem verbi (est) quæ non significat existentiam actualem, sed solam identitatem prædicati. Futuritio.

Est autem difficile dicere quid sit reale illud, quod non est solùm possibile, sed neque adhuc est actuale, de quo fusè disputat Suarez tomo 2. de gratia in prolegom. c. 7. vel enim dices illud esse, quod talis effectus causam habeat determinatam, & hoc dici non potest, quia causa nondum est, & non est adhuc determinata, sed erit, & se ipsam determinabit. Vel dices esse quod Deus decreuerit rem esse tali tempore, & hoc manifestè falsum est, quia decretum Dei nõ est absolutum pro effectibus liberis, vt ostendam postea imò sicut rem esse actu existentem est aliquid illi intrinsecum,

trinsecum, non solum decretum Dei de re producenda hic & nunc, sic rem esse futuram est etiam aliquid intrinsecum rei futuræ, non autem solum Dei decretum de re producenda tali tempore.

Nihil igitur aliud est rei futuritio quàm coexistentia rei, & temporis sequentis, itavt in recto sit ipsa rei existentia, in obliquo autem dicat tempus illud sequens cui coexistet. Non sumo autem tempus sequens reduplicatiuè, vt sequens, sed specificatiuè, id est quod erit sequens, & erit hoc numero, connotat ergo res futura tempus tale, quamuis non connotet illud vt est sequens. Alioqui explicaretur ignotum per ignotum, quod ferè habent alij omnes modi explicandi futuritionem, vt cum dicitur esse transitum rei ab esse quod habet in causa ad esse in se ipsa pro tali tempore: tendentia ab esse in potentia ad esse in actu.

Ens contingens.

Certum est secundò, ens contingens illud vocari quod procedit à causa indifferente ad agendum & non agendum positis omnibus ad agendum prærequisitis. Licèt enim vniuersim ens contingens dicatur illud quod potest esse, vel non esse, quo modo nullum est ens creatum quod non sit contingens: magis tamen propriè ens contingens restringi solet ad illum effectum qui procedit à causa indifferente ad agendum, potest autem causa esse indifferens primò sublatis omnibus quæ sunt ad operandum necessaria, & sic nulla est causa quæ non sit indifferens, deinde potest esse indifferens positis omnibus prærequisitis ad operandum, hoc enim requiritur omnino ad libertatem, & hæc est causa indifferens cuius effectus dicitur contingens.

Sed indifferentia tamen illa, & indeterminatio causæ contingentis, non est indeterminatio actualis sed potentialis. Indeterminatio actualis, est illa quæ potest explicari per duas de inesse, erit vel non erit: indeterminatio potentialis illa quæ potest explicari per vnam de inesse, alteram de possibili, erit, sed poterit non esse. Illa enim indeterminatio est in causa, non in effectu; ens enim contingens est determinatũ determinatione actuali, quia disiunctiuè verũ non est de illo dicere, erit vel non erit, sed licet tantùm dicere de illo, erit, poterit autem non esse, quod est habere indeterminationem potentialem.

Necessitas antecedens & consequens.

Certum enim est tertiò, quod ens contingens excludit quidem semper omnem necessitatem antecedentem, sed non excludit necessitatem consequentem; quam diuisionem ex Augustino, & Ansel. amplexi sunt omnes Theologi, necessarium enim illud dicitur quod non potest non esse. Potest autem oriri hæc impotentia, vel ex causa effectum ipsum antecedente, & faciente illum necessariò esse, vocatúrque illa necessitas absoluta, & antecedens, quia illam non facit effectus ipsius existentia, sed ipsa causa. Secundò potest hæc necessitas, per quam effectus necessariò est, oriri ex ipsa existentia effectus, & hæc vocatur necessitas sequens, & ex hypothesi quam facit existentia effectus, per eam enim effectus non potest non esse, quia est; & hoc sensu omne futurum est necessariò futurum, quia implicat vt aliquid sit futurum simul, & non futurum omne existens est necessariò existens, quamuis absolutè possit esse non existens; per illam enim necessitatem significatur tantùm, quod de eadem re non possunt verificari simul contradictoria.

Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia si Deus cognoscit futura contingentia, scientia Dei est contingens & mutari potest intrinsecè, quia vitalis, & intrinseca expressio obiecti, non existit & necessariò mutatur obiecto mutato, sed obiectum contingens potest non existere, ergo cognitio quæ est vitalis eius expressio potest non existere.

Secundò sequitur quod voluntas creata non est libera, quia quod Deus præuidit non potest non euenire, sed necessariò eueniet; si enim Deus præuidit Petrum peccaturum cras, qui tamen non peccaret, Deus falleretur, implicat autem Deum esse deceptum, ergo implicat Petrum non peccare cras.

Tertiò, si Deus cognoscit actus liberos futuros voluntatis creatæ, poterit etiam cognoscere decreta suæ voluntatis vt futura, hoc autem non admittitur communiter, non videtur tamen esse vlla disparitas.

Conclusio affirmans.

Dicendum tamen primò est, non solùm fide certum esse, sed naturali etiam ratione demonstrari quod Deus distinctè & intuitiuè cognoscit omnes actus liberos futuros voluntatis creatæ.

Scripturæ & patres.

Primò enim scripturæ sic sæpè asserunt oculi Domini multò lucidiores sunt sole, &c. Domino enim Deo antequam creentur omnia sunt agnita. Danielis 13. *Deus qui nosti omnia antequam fiant.* Deinde id constat euidenter ex prophetijs, vt meritò dixerit Tertullianus, l. 2. in Marcionem *Dei præscientia tot testes habet quot fecit prophetas*, præterea eam esse notam deitatis certissimam dicitur Isaiæ 41. *Dicite quæ ventura sunt nobis, & dicemus quia dij estis.* Patres congerere longum esset, sanè Augustinus l. 5. ciuit. c. 4. *Confiteri Deum* (inquit) *& negare præscium futurorum aperta insania est.*

Secundò tamen naturali ratione id demonstrari negant Ocham, Gabriel, Gregorius, quos sequitur Herice disp. 6. c. 1. vbi omnia conatur soluere argumenta, quibus id probari solet. Sed optima tamen & demonstratiua ratio est quæ petitur ex veritate determinata, & cognoscibilitate futurorum contingentiũ.

Ratio naturalis.

Quidquid est verum, & cognoscibile, cognoscitur ab intellectu infinitè simpliciter perfecto, si enim res illa est scibilis, possibilis est eius scientia, si est possibilis scientia, ergo est in Deo: imò sicut Deus potest omne possibile, ita scit omne scibile, sed futurum contingens, est determinatè verum, & est cognoscibile, ergo cognoscetur ab intellectu infinitè perfecto. Maior non eget probatione, minor probatur omne id de quo formari potest enunciatio vera, est cognoscibile, de futuris contingentibus potest formari propositio determinatè vera, ergo est verũ, & cognoscibile. Minor in logica probata est, illa enim propositio est vera, quę conformis est obiecto enunciato, sed propositio quæ dicebat heri Petrum peccaturum, qui nunc peccat, erat conformis obiecto enunciato, dicebat enim quod reuera ita est: nam sicut verum est hodie dicere, Petrus peccauit Heri, quia Heri fuit peccatum Petri; sic verùm Heri fuit, Petrus peccabit, quia hodie peccat.

Deinde ex duabus contradictorijs Petrus peccabit, Petrus non peccabit, non potest esse vtraque vera, neque vtraque falsa: ergo vna est vera, & altera falsa. Denique id quod necessitatem habet consequentem, & determinationem actualem, habet etiam veritatem determinatam, sed futurum contingens habet necessitatem consequentem, quia implicat, vt res futura non sit futura, & determinationem etiam habet actualem, quia illa, vt dixi non pugnat cum indeterminatione potentiali, quæ sola requiritur ad libertatem actus.

## §. I.

### *Vtrum stare possit summa necessitas scientiæ diuinæ, cum contingentia futurorum.*

Triplex difficultas.

PRima ergo & sanè insolubilis contra eam scientiam, difficultas erat, summa necessitas omnium eorum quæ sunt in Deo ex qua sic argumentor primò: illa scientia non est realiter, & intrinsecè in Deo, quæ potest non esse realiter, & intrinsecè, sed cognitio rei contingentis potest realiter, & intrinsecè non esse, ergo illa non est in Deo. Maior, vt dixi, nota est,

est, quia nihil est in Deo realiter, & intrinsecè, quod realiter non sit ipse Deus, atque adeò ens summè necessarium, cui repugnat non esse. Probatur minor, ad quam respondetur vulgò cognitionem rei contingentis posse non existere secundum terminationem, non secundum entitatem. Sed contra, id quod est essentialiter expressio vitalis, & intrinseca obiecti non existit vitaliter, & intrinsecè sublato tali obiecto repræsentato, sed illa cognitio obiecti contingentis est essentialiter vitalis expressio talis obiecti; cognitio enim est expressio vitalis obiecti cogniti, ergo illa non existit realiter & intrinsecè obiecto sublato.

Secundò, illa terminatio vel est aliquid extrinsecum Deo, vel est aliquid intrinsecum, si est extrinsecum, non est aliud, quàm obiectum cognitum, quod non potest reddere Deum vitaliter, & intrinsecè scientem; per hanc autem terminationem Deus constituitur vitaliter cognoscens, & illâ sublatâ non est cognoscens intrinsecè, ergo illa terminatio non est aliquid extrinsecum Deo: si autem est aliquid intrinsecum, sequitur, quod aliquid Deo intrinsecum, quod est ipse Deus, potest non existere.

Tertiò, clarè id ostenditur, nam sublatâ existentiâ rei contingentis, Deus non est intrinsecè ac vitaliter cognoscens rem existentem, ergo aliquid intrinsecum Deo incipit non existere, quod antea erat.

Quid sit terminatio ad obiectum.

Hæc difficultas, vt sæpè monui, totam ferè continet controuersiam de actu Dei libero, nunc obiter tantùm attingendam potiùs quàm enucleandam; tota enim responsio in eo consistit, quod in Deo est vnicus actus simplicissimus, qui propter infinitatem habet totam perfectionem intrinsecam requisitam ad quemuis actum scientem possibilia, futura, existentia, modò tamen ex parte obiecti ponatur futuritio, existentia, possibilitas. Est enim actus ille secundum se omnis scientia, modo ex parte obiecti ponatur possibilitas, existentia, futuritio. Quia illa scientia est perfectio adæquatè intrinseca Deo, sed connotans semper aliquid extrinsecum, quod si fuerit necessarium, scientia erit necessaria, & secundum vitalitatem intrinsecam, quam dicit in recto, & secundum terminationem, quam dicit in obliquo. Si autem illud extrinsecum fuerit contingens, semper scientia erit necessaria secundum vitalitatem intrinsecam, sed erit contingens secundum cõnotatum extrinsecum. Quod explicari optimè potest exemplo relationis: nam albedo parietis, v. gr. est de se sufficiens ad fundandam relationem quancunque similitudinis, imò vt sit tota similitudo cum quocunque alio pariete albo, modò tamen ille ponatur. Vnde quando fit de nouo paries albus, prior ille paries omnino immutatus incipit esse illi similis, ex eo præcisè quia ponitur obliquum, quod connotatur à similitudine. Idem omnino valet in scientia diuina, quæ, vt dixi, sufficiens est ad omnia scienda, modò ponatur extra ipsam id quod connotari debet extrinsecè, vnde

Scientia immutabilis.

Ad primam Resp. negando scientiam rei contingentis in Deo posse non existere secundum totam perfectionem, & vitalitatem quam dicit intrinsecè, & in recto, cum illa sit, vt dixi, ens necessarium: posse autem non existere secundum id quod dicit in obliquo, & extrinsecè, sicut dicebam de relatione similitudinis. Ad probationem nego illam maiorem, id quod est essentialiter vitalis & intrinseca expressio obiecti, sublato obiecto non existit vitaliter & intrinsecè, hoc, inquam, nego in actu qui est infinitus, & ab obiecto non specificatur, sed est intrinsecè, vt dixi, vitalis expressio cuiuslibet obiecti, modò illud obiectum extrinsecè ponatur. Quod vt vides in scientia, quæ supponit obiectum, facilius explicatur quàm in actu voluntatis, qui causat liberè obiectum, ideóque debet esse illo prior. Scientia verò speculatiua, est posterior obiecto ad quod terminatur eo ipso quod ponitur obiectum, quia ipsa in se totum habet quod requiritur intrinsecè, vt sit omnis cognitio.

Ad secundam satis dixi terminationem esse adæquatè intrinsecam, quamuis compleatur extrinsecè per aliquid obliquum quod connotatur.

Ad tertiam similiter dixi, quod sublatâ existentiâ rei contingentis Deus est vitaliter & intrinsecè cognoscens rem existentem, secundum totam perfectionem vitalem & intrinsecam, quam dicit talis cognitio, sed non est cognoscens vitaliter ex defectu connotati extrinseci, quod in obliquo respicitur per talem cognitionem vitalem, & intrinsecam: sed longior eorum discussio pertinet ad sequentem disputationem.

## §. II.

### *Vtrum stare possit scientia futurorum, cum creata libertate.*

SEcunda difficultas erat concordia humanæ libertatis cum scientia certa & infallibili eorum, quæ factura est creatura. *Ineffabiliter enim me mouet* (inquiebat Euodius apud August. lib. 3. de libero arbitrio cap. 2.) *Quomodo fieri possit, vt Deus sit præscius futurorum, & nos nullâ necessitate peccemus.* Quisquis enim dixerit aliter euenire posse quam Deus ante præsciuit, præscientiam Dei destruere insanissimâ impietate nititur.

Quadruplex dubitatio.

Ratio enim dub. primò est, quia quod Deus certò sciuit futurum, non potest nõ euenire, quod liberè fit, potest non euenire. Vnde argumentum erat Vvicleffi, quod Deus futurum præsciuit, est necessarium, Deus præsciuit Petri peccatum futurum, ergo est necessarium. Probo maiorem, quoties antecedens est necessarium, consequens etiam est necessarium, sed hoc antecedens Deus præsciuit, Petrum peccaturum, est necessarium, ergo & consequens.

Secundò, præscientia Dei certissima est, & non potest falli, ergo illius obiectum euenire aliter non potest: probo consequentiam, si Petrus, quem Deus præuidit peccaturum non peccaret, Deus falleretur, sed Deus non potest falli, ergo non potest Petrus, non peccare.

Tertiò, vrget molestissimum dilemma, de quo postea in materia de prædestinat. Si Deus præuidit me peccaturum, quidquid agam infallibiliter peccabo; Cur? ergo me torquebo ad euitandum peccatum; & ne recurras ad necessitatem consequentem, sic instо, si Deus heri præsciuit me peccaturum eras, vel si heri verum fuit me cras peccaturum, tam mihi non est liberum & non euitabile, vt non peccem cras, quàm non est liberum, & non euitabile, vt non peccauerim heri; sed mihi, nunc nullo modo est liberum, & euitabile, vt non peccauerim heri: ergo mihi nunc non est liberum vt non peccem cras. Probatur maior, ideò non est mihi liberum nunc heri non peccasse, quia est necessarium ex suppositione aliqua præterita, sed peccare cras est necessarium, ex suppositione præterita; quia est necessarium ex suppositione quod Deus heri præsciuerit me peccaturum, vel etiam quod heri verum fuerit me peccaturum, ergo, &c. Vnde formatur breue hoc argumentum, suppositio de præterito tollit libertatem, veritas rei futuræ, est suppositio de præterito, ergo tollit libertatem.

Quartò, id quod tempore posterius est non potest impedire id quod est prius tempore, & res tempore prior non potest dependere ab ea quæ tempore posterior est. Quomodo enim efficere potest ea res posterior, vt non fuerit res præterita, ad præteritum enim non datur potentia. Probatur, mea voluntas

non potuit impedire scientiam illam Dei, tunc quando non eram, neque nunc quando sum, cum illud iam sit præteritum, ergo, &c.

Dicendum tamen est, nullo modo destrui libertatẽ creatæ voluntatis per Dei præscientiam futurorum, sed vtramque tenendam esse non solùm fide sed etiam ratione quam non nisi omnino imperitè negarunt Celsus, Marcion, Manichæi, & nouissimè Vvicleffus, nos autem vtramque confitemur, & vtramque fide veritatis confirmamus, inquit August. lib. 11. Ciuitat. cap. 21.

Probatio. Ratio autem clara est, quia illud optimè conuenire potest cum libertatis indifferentia, quod non facit necessitatem antecedentem, sed consequentem duntaxat, præscientia futurorum contingentium facit necessitatem duntaxat consequentem, non autem antecedentem, quæ oritur ex parte effectus, ergo illa præscientia optimè potest conuenire cum libertate.

Necessitas consequẽs stat cum libertate. Maiorem, vt dixi, sæpè inculcant Augustin. lib. 1. contra aduersarium legis, & lib. 5. Ciuit. cap. 10. Anselm. lib. 2. Cur Deus homo cap. 17. & ipse Philosophus lib. 1. de Interpretatione cap. 10. & sanè lumine naturali nota est. Primò, à posteriori, nam visio rei actu præsentis, & memoria rei præteritæ, non tollunt contingentiam rei præsentis, aut præteritæ, quamuis necessarium omnino sit, vt quod video præsens, sit præsens, & quod memini esse præteritum, sit præteritum, neque tamen necessitas illa est contraria libertati, quia est tantùm necessitas ex suppositione quod res sit præsens vel præterita, ergo illud quod facit necessitatem solùm sequentem, non potest tollere libertatem. Quis? enim dicat me necessariò peccare, quia tu me vides furantem. Deinde à priori ratio certa est, quia illud non destruit libertatem, quod sequitur, & supponit libertatem, sed necessitas sequens, & ex suppositione sequitur libertatem, & illam supponit; ideò enim dicitur sequens, & ex suppositione. Nam ideò est necesse, me nunc loqui liberè, quia loquor liberè, est enim necessitas, quam causat ipsamet existentia effectus, & fundatur in notissimo illo principio Metaphysico, impossibile est idem simul esse, & non esse: imò nihil omninò aliud significat. Certa igitur, & euidens est prima maior.

Neque minùs perspicuum est, quod habebat minor necessitatẽ hanc, quæ causatur à præscientia futurorum, esse solùm necessitatem sequentem, & ex suppositione. Quod probatur primò, à priori: illa scientia quæ purè speculatiua est, & supponit effectum liberè positum, non facit necesitatem antecedentem, sed sequentem duntaxat, & ex suppositione, scientia Dei est purè speculatiua, quæ supponit non facit rem esse, non enim ideò peccaturus est Petrus, quia Deus videt, sed ideò Deus videt, quia est peccaturus, sicut non ideò pecco, non ideò curro, quia Deus me videt currere, vel peccare, sed quia curro, vel pecco. Et hunc esse vnanimem Patrum consensum constabit ex quæst. 5. vbi ostendetur scientiam visionis nullo modo esse causam rerum. Deinde declaratur à posteriori pluribus exemplis clarissimis. Primum & valde commune apud omnes Patres est visio rei præsentis, quæ vt patet non facit necesitatem nisi ex suppositione, quia est purè speculatiua, sed visio rei futuræ prorsus eodem modo se habet, cum sit eodem modo speculatiua, ergo non facit necesitatem nisi ex suppositione, neque magis tollit libertatem, quàm visio rei præsentis, vt rectè notat Boëthius, lib. 6. consolat. prosa 6. si video iacentem, necesitas non infertur ei à visu meo, vt iaceat, sed potiùs à iacente infertur necesitas, vt illum videam. Alterum exemplum, vt dixi, est memoria rei præteritæ, quæ non facit rem esse præteritam, sed supponit. Tertium est præscientia, quam habet Deus, de his, quæ ipse liberè facturus, non enim minùs propterea operatur liberè. Quartum est, sicut res existens necessariò existit, etiam si existat liberè, sic futurum est necessariò futurum, & tamen erit omnino liberè: ergo similiter cognitio rei contingenter futuræ, potest esse infallibilis, & necessaria. Denique argumentor cum August. lib. 5. Ciuit. cap. 10. Si enim præscit Deus, aliquid futurum contingenter, & liberè, illud erit contingenter, & liberè, alioqui destrueret suum obiectum hæc scientia. Hinc.

Solutio difficultatum. Ad primam facilis responsio est, disting. maiorem, quod Deus sciuit euenturum non potest non euenire, antecedenter nego, ex suppositione concedo. Quod enim Deus præsciuit est necessarium necesitate solùm ex suppositione, quam causat non præscientia Dei, sed futuritio effectus. Vnde fateor quod quando antecedens est necessarium, eodem modo necessarium est consequens, atque adeò cum istud antecedens non sit necessarium nisi ex suppositione, consequens etiam ex suppositione necessarium est.

Ad secundam concedo Deum non posse falli, sed distinguo consequentiam, ergo illius obiectum aliter non potest euenire antecedenter & absolutè, nego: consequenter & ex suppositione concedo. Si enim Petrus quem Deus præuidit peccaturum non peccaret, Deus non falleretur, quia non præuidisset Petrum peccaturum. Sicut si non esses hîc, Deus, qui te videt esse hîc, non falleretur, quia non te videret esse hic.

Ad tertiam Respond. verum esse quod si Deus præsciuit me peccaturũ infallibiliter peccabo, sed potero tamen absolutè non peccare; non enim infallibiliter peccabo, quia Deus præsciuit, sed quia liberè me determinabo ad peccandum, vnde inutiliter additur, cur ergo me torquebo ad vitandum peccatum? nam possum absolutè illud vitare, nec pecco quia Deus vidit, sed quia non me torqueo, vt velim non peccare. Instantia de suppositione præterita difficilis est. Ad quam respondeo disting. tam mihi est ineuitabile, vt non peccem cras ex suppositione quod sim peccaturus, quàm est ineuitabile, vt non peccauerim heri, concedo, quia sicut implicat vt peccauerim, & non peccauerim heri, sic est impossibile vt cras sim peccaturus, & non peccaturus: tam est ineuitabile absolutè nego, quia scilicet in peccato crastino est suppositio aliqua futura, quam absolutè possum tollere, in peccato præterito, nulla est suppositio quam nunc absolutè possim tollere.

Ad quartam, Resp. etiam id quod est prius tempore, pendere posse ab eo quod est posterius tanquam ab obiecto; res enim quæ tempore posterior est si sit obiectum rei præteritæ, potest absolutè impedire ne fuerit res præterita, ex suppositione verò non potest, ad præteritum enim ex suppositione quod sit præteritum, nulla est potentia, sed absolutè potest non esse. Fateor ergo quod quando non eram, impedire non potui scientiam illam, sed quando sum, absolutè possum illam impedire, consequenter autem non possum impedire.

Colliges ex his in quo sensu verum esse possit quod Deus (ideò) cognoscat futurum, quia est futurum. Si enim illud (ideò) significet aliquam causalitatem, falsa est propositio, si autem significet quod benè inferatur tanquam aliquid posterius ex priori, vera est propositio.

## §. III.

### *Vtrum Deus cognoscat decreta suæ voluntatis, vt futura.*

TErtia hæc erat difficultas cuius sensus est vtrum Dei decreta, sicut quamuis sint æterna, prius tamen

men ratione nostrâ cognoscuntur, vt possibilia, quàm vt iam actu posita, Deus enim scit, quid possit decernere, sic in eo signo, vel in sequenti cognoscere illa possit, prius ratione vt futura, quàm cognoscat illa vt existentia. Cum enim detur signum aliquod rationis, in quo intelligitur scientia simplex in Deo nondum posita scientia visionis, quæritur vtrum Deus suum decretum cognoscat, vt possibile, Deinde vt futurum, postremò vt iam existens.

Triplex difficultas.

Ratio dubit. est primò, quia Deus in aliquo signo rationis concipitur vt indifferens ad volendum & nolendum, & in sequenti signo concipitur determinatè volens, ergo in illo signo, in quo concipere potest se ipsum vt indifferentem, potest concipere se in sequenti signo voliturum. Probo consequentiam, si detur signum aliquod rationis in quo Deus concipiatur nondum velle, potest in sequenti signo concipi voliturus, sed in eo signo in quo concipitur indifferens ad volendum, & nolendum, Deus concipitur nondum velle, ergo in illo signo potest concipi voliturus.

Secundò, Deus prius ratione cognoscit quid sua voluntas possit velle, quàm cognoscat quid actu velit, ergo prius ratione potest cognoscere quid sit volitura, cur? enim potest decreta sua cognoscere vt possibilia, non potest cognoscere, vt futura, vel quare possibilitas dicit solam prioritatem à quo, futuritio autem dicit prioritatem in quo: Imò illud concipitur vt futurum quod concipitur vt posterius alio, sed decretum liberum concipitur vt posterius perfectionibus necessariis, ergo concipitur vt futurum.

Tertiò, multa sunt decreta conditionata quæ Deus ab æterno cognoscit, vt futura, v. gr. cognoscit, si filius me rogaret, ego decernerem mittere illi plusquam duodecim legiones Angelorum, ergo Deus sua etiam decreta absoluta cognoscit vt futura. Probatur anteced. non potest Deus cognoscere per scientiam mediam futurum conditionatum quin etiam cognoscat eadem scientiâ suum decretum conditionatum, sed cognoscit futurum conditionatum per talem scientiam, ergo cognoscit etiam decretum suum conditionatum, quod non potest cognoscere, nisi vt futurum.

Conclusio negans.

Dico tertiò, Deus non potest vllo modo cognoscere decreta sua libera, vt futura, quamuis cognoscat illa, vt possibilia. Ita docent Vasq. disp. 65. c. 4. Arrubal. disp. 47. cap. 4. Herice disp. 7. cap. 9. Albert. tom. 1. q. 3. & 4. principio Philosoph. Granadus tract. 4. disp. 1. Moncæus disp. 3. cap. 17. Molina, Becanus, Turrianus, contra Suarem lib. 2. de scientia futurorum cap. 8. Ruiz disp. 26. sect. 4. Fonsecam & alios recentiores.

Probatio

Ratio autem est, quia illud non cognoscitur à Deo vt futurum, cuius existentiam in nullo instanti temporis realis Deus potest negare; sed in nullo instanti temporis realis Deus potest negare existentiam sui decreti: ergo Deus non potest illud cognoscere, vt futurum. Minor euidens est, quia cum omne Dei decretum æternum sit, nullum est instans temporis in tota æternitate, in quo existentia de illo possit negari, nam quamuis præcisiuè possit cognosci, quin cognoscatur existens, manifestum tamen est quod de illo negari non potest existentia. Probatur ergo maior, futuritio essentialiter dicit posterioritatem non tantùm naturæ, vel originis, vel rationis, sed durationis; futurum enim est illud quod nunc non est, sed postea erit, quia includit formaliter, & explicitè duo instantia temporis, vnum in quo non est, alterum in quo est, sicut præteritum intelligi non potest, tunc esse præteritum quando actu est, quia dicit instans temporis, in quo est, & alterum in quo non est. Ergo sicut Deus non potest cognoscere decreta sua vt præterita, sic neque cognoscere illa potest vt futura.

Confirmat. quia vt aliquid dicatur futurum, non sufficit posterioritas à quo seu naturæ, rationis, vel originis, sed requiritur posterioritas in quo, id est temporis, alioqui Deus cognosceret diuinas personas vt futuras, quia sunt posteriores origine personis producentibus, sed decreta Dei libera quamuis habeant posterioritatem à quo, respectu necessariorum non habent tamen posterioritatem in quo, quia in nullo instanti sunt decreta necessaria, quin sint decreta libera, ergo, &c. Hinc

Solutæ difficultates.

Ad primam Resp. distinguendo antecedens, Deus in aliquo signo rationis concipitur vt indifferens negando actuale decretum, nego, præscindendo ab actuali decreto, concedo: vnde nego consequentiam, quia vt aliquid affirmetur futurum, non sufficit quod in aliquo signo præscindere possit intellectus ab actuali eius existentia, sed debet illam etiam negare. Vnde ad probationem distinguitur maior, si potest in aliquo signo Deus intelligi nondum velle, negando illum actu velle, potest concipi voliturus, concedo, si tantùm potest præcisiuè intelligi nondum velle, nego.

Ad secundam, Resp. esse disparitatem inter futurum, & possibile. Quia possibile (vt aliàs monui) significare aliquando potest id quod non est, sed potest esse, non potest eo modo Dei decretum concipi vt possibile. Secundò, possibile significat id quod non implicat contradictionem, & sic quodlibet existens dici potest possibile. Igitur concesso antecedente, consequentia negatur, quia cognoscere quid voluntas possit velle, non negat existentiam decreti pro eo tempore, quam existentiam negat, vt ostendi, futuritio decreti: nam possibile præscindit omnino à tempore, cuius non significat vllam differentiam, præsens autem, futurum, & præteritum significant differentias temporis. Et futurum quidem pro vno tempore dicit negationem existentiæ, pro altero autem existentiam. Potest ergo Deus scire quid voluntas sua velit, non potest scire quid sit volitura. Quia illud est futurum quod concipitur posterius alio, posterioritate in quo, non posterioritate à quo. Decretum liberum est posterius decreto necessario posterioritate à quo, non in quo.

Ad tertiam Respon. etiam decretum conditionatum cognosci nullo modo posse, vt futurum, quia nullum Dei decretum esse potest, quod non sit æternum, Deus ergo non dicit si filius me rogaret cras, ego decernerem illi dare 12. Legiones Angelorum, sed ego decreuissem ab æterno illi dare. 12. Legiones Angelorum, quod non est cognoscere suum decretum vt futurum: vel si velis ego ab æterno decreui, quod si filius me rogaret, ego darem illi. 12. Legiones Angelorum. Sed de hoc decreto longa erit inferius disputatio.

## Sectio II.

### *In quo medio videat Deus futura contingentia.*

DIxi hactenus cognosci à Deo futura, nunc difficilius est dicere medium & motiuum formale in quo illa cognoscit certò, & infallibiliter, nam cum omnis cognitio habeat obiectum formale, alioqui cognosceretur aliquid sine ratione cognoscendi, sic quoties cognitio est certa, requirit rationem formalem obiecti omnino certam, id est vt obiectum sub ea ratione quâ cognoscitur sit certum, alioqui (vt rectè notat S. Thomas) obiectum cognosceretur perfectius, quàm sit cognoscibile. Difficultas igitur est sanè grauissima, quænam sit formalis illa ratio certa, & infallibilis, quæ ita connexa necessariò sit, cum futuro contingente incerto, vt sit ratio formalis illud cognoscendi certò & infallibiliter.

Ex

Ex variis autem sententiis in quas abiisse video Scholasticos, quatuor videntur celebriores quas sigillatim discutere lubet. Prima vtrum videantur in causis increatis, omnipotentia præsertim, & decreto. Secunda vtrum videantur in causis creatis, quæ sunt voluntas, & causæ morales. Tertia vtrum videantur in præsentia reali ad æternitatem. Quarta tandem vtrum videantur in se ipsis.

## §. I.

### *Vtrum futura contingentia videantur in causa increata id est in omnipotentia, vel in decreto.*

INquirimus ergo, ante omnia medium hoc cognitionis certæ de re incerta intra ipsum Deum, in quo tria inueniri possunt quæ connexionem habent cum futuritione actus liberi, omnipotentia, Idea, decretum, & sanè si consideretur entitas sola omnipotentię, vel Ideæ, manifestum est ex dictis disp. præcedenti quod illæ non possunt esse medium cognitionis futurorum, cum entitas ipsa omnipotentiæ, vel Ideæ sit indifferens ad futuritionem, vel non futuritionem effectus, in causa verò indeterminata, & indifferente implicet effectum videri determinatum, vt sæpè dicturi sumus in hac materia. Tota ergo difficultas reuoluitur ad ipsum decretum quod Deus habet æternum, vel prædeterminandi voluntatem, vt ponat talem actum, vel certò concurrendi cum voluntate ad talem actum. Obiectum primi illius decreti si esset, non posset aliud esse quàm actus ipse futurus, obiectum ipsius posterioris decreti, quod sine dubio est, non potest aliud esse quàm concursus Dei.

Decretum Dei.

Tota ergo controuersia est vtrum decretum quod Deus habet de præbendo concursu voluntati liberæ sit medium illud formale, in quo Deus videt futuros actus voluntatis qui pendebunt à tali concursu.

Status cõtrouersiæ.

Ratio autem dubitandi sanè difficillima est, quia primò, in eo decreto potest Deus videre futura contingentia, si illud est absolutum, efficax, & antecedens futuritionem effectus, sed decretum æternum quod Deus habet prædendi concursum causis secundis, est absolutum, efficax, & determinatum, ergo in eo videri possunt futura. Maior non videtur egere probatione. Probatur minor illud decretum quo causatur effectus determinatus, non potest esse conditionatum, nam decretum quandiu manet conditionatum non potest influere in effectum, vt patet, quia manet suspensum, vsque ad positionem conditionis: neque potest esse inefficax, quia si est inefficax non ponit effectum, nec est indifferens ad vtramque partem conditionis, alioqui non determinatè poneret vnam potiùs partem quàm aliam. Per istud decretum dandi concursum causæ liberæ ponitur effectus determinatus: ergo illud decretum est absolutum, efficax & determinatum.

Decretum absolutũ.

Secundò, illud decretum non potest esse conditionatum quin sit huiusmodi, ego decerno concurrere, si voluntas agat, vel si voluntas se determinet ad agendum, sed hoc non posse dici, manifestè probo; si enim hoc Deus diceret volo concurrere si voluntas agat vel si se determinet, Deus diceret, decerno concurrere si concurrã, nam actio & determinatio voluntatis, realiter est ipse concursus Dei, vel certè si agas de virtuali determinatione semper eadem difficultas est, quia illa includit saltem in obliquo determinationem formalem, atque ita semper diceret Deus volo concurrere si concurram.

Dabitur circulus.

Tertiò, vt Deus dicat decerno concurrere hîc & nunc, si Petrus velit, necesse erit vt determinetur obiectiuè ad agendum ex eo quod videat actionem Petri futuram, si Deus concurreret, sed Deus hoc videns non potest obiectiuè determinari, nam primò, illud est aliquid simpliciter necessarium, implicat enim vt Deus mecum concurrat quin ego agam, semper ergo Deus videt, si ego cum illa voluntate concurrero ad amandum, amabit, atque ita semper determinaretur ad talem concursum præbendum imò tam videt me odio habiturum, si dederit concursum ad odium, quàm videt me amaturum, si concursum dederit ad amorem. Quare igitur magis determinabitur ad vnum, quàm ad aliud. Deinde implicat vt Deus videat actionem illam meæ voluntatis futuram, quin videat illam talem futuram in indiuiduo, alioqui videret, & non videret, quia nihil existit nisi sit indiuiduum, sed ante decretum suum quo determinet voluntatem ad indiuiduum actus, non potest videre actionem voluntatis, vt talem in indiuiduo, ergo ante decretum non videt Deus actionem voluntatis futuram, præsertim cum in Deo non sit cognitio vlla confusa. Denique Deus non potest videre determinationem creatæ voluntatis existentem nisi videat omnes eius causas, sed ante decretum Deus non videt omnes causas, quarum vna, est ipsum decretum, ergo ante decretum non videt determinationem voluntatis, quam propterea videre potest in decreto quod illam antecedit.

Quid videt Deus vt se determinet.

Dico primò, implicat vt Deus in decreto suo etiam antecedente videat futura, non solùm contingentia, sed etiam necessaria tanquam in medio prius cognito.

Etiam si decretum esset prædeterminans futura in eo non videntur.

Rationem sæpè indicaui superiùs, quia decretum antecedens non potest esse medium prius cognitum determinans ad cognitionem futuri, si non possit prius cognosci decretum quàm cognoscatur effectus futurus, sed implicat cognosci à Deo decretum priusquam cognoscatur effectus futurus, ergo in illo decreto, tanquam in medio non potest cognosci effectus futurus. Probatur minor, implicat priùs cognosci decretum liberum quàm cognoscantur ea per quæ constituitur vt distinctum ab actu necessario, sed non potest cognosci provt distinctũ à necessario prius quàm cognoscatur effectus futurus, quia non est distinctum à necessario nisi per connotationem talis effectus, quam solam supperaddit actui necessario, ergo implicat cognosci decretum priùs quàm cognoscatur effectus futurus. Atque ita ipsum effectum futurum cognoscere in decreto non erit aliud quàm videre illum effectum futurum in se ipso.

Neque dicas, effectus futurus habet necessariam connexionem cum decreto necessitante, ergo implicat cognosci decretum prædeterminans quin cognoscatur effectus futurus, ergo in illo decreto tanquam in medio videri potest effectus futurus. Resp. conced. anteced. & primam consequentiam, sed negando secundam consequentiam. Nam fateor non posse cognosci decretum liberum, quin cognoscatur effectus futurus, sed nego decretum esse propterea medium ad cognitionem futuri, quia, vt dixi, non cognoscitur priùs quàm cognoscatur ipsum futurum, sine quo implicat cognosci decretum, atque ita cum decretum cognoscatur in se ipso, ipsum etiam futurum cognoscetur in se ipso.

Secunda conclusio.

Dico secundò, implicat vt Deus videat futura contingentia, quæ pendent à voluntate libera in decreto præbendi concursum, quod ita est absolutum, & efficax, vt semper sit dependens à voluntate, & conditionatum saltem virtualiter. Ita docent contra Richardum, Granadum Ruiz, & multos, Thomistas, Bellarm. Suares, Herice aliique communius, etiam ipse Scotus, quem pro se aduersarij citant.

Ratio autem generaliter est illa quam sæpè indicaui, primò, quia illud non est prima ratio cognoscendi

Voluntas est indifferens posito decreto.

cendi futurum contingens infallibiliter, quo posito effectus contingens nondum est infallibiliter futurus, sed posito decreto de præbendo concursu voluntati liberæ, effectus contingens nempe actus voluntatis nondum est infallibiliter futurus ergo illud decretum de præbendo concursu non est medium, & prima ratio in qua videatur futurum. Minor probatur, tunc futurum contingens nondum est infallibiter futurum, quando voluntas est adhuc omnino indifferens ad illud ponendum, sed posito decreto Dei, voluntas est omnino indifferens ad agendum, vel non agendum, nam causa libera illa est, quæ positis omnibus prærequisitis etiam in sensu composito potest agere, vel non agere (vt sæpè probatum est) sed decretum de dando concursu est vnum ex prærequisitis vt patet, ergo illo posito, etiam in sensu composito voluntas potest agere, & non agere. Imò si voluntas eo posito non est indifferens, necessitatur antecedenter per hoc decretum cum necessitate autem antecedente stare non posse libertatem demonstrari potest. Denique decretum illud Dei de præbendo concursu, duplex cogitari potest; alterum remotum, & generale quo Deus dicit, volo concurrere ad omnes actus ad quos voluntas se determinabit, eo decreto posito clarum est quod voluntas est adhuc indifferens: alterum est decretum, speciale quo dicit, volo hic, & nunc dare concursum ad amorem potiùs quàm ad odium, & hoc decretum si est absolutum simpliciter, & antecedenter ad omnem determinationem voluntatis facit necessitatem antecedentem, ergo posito eo decreto voluntas est indifferens, neque illud præcisè sumptum habet necessariam connexionem cum futuro contingente.

Neque dicas, Deum non facere hoc decretum nisi positâ scientiâ conditionatâ eorum quæ voluntas factura est, si præbeat illi concursum, ergo in hoc decreto posita scientia conditionata videri potest futurum.

Sed contra nam primò, loquimur de decreto solitariè sumpto redit enim difficultas in quo medio Deus videat quod voluntas se determinabit ad amorem, si habeat concursum paratum ad amorem, vel ad odium in hoc enim est difficultas. Deinde etiam positâ scientiâ conditionatâ non potest decretum esse simpliciter absolutum, vt probabo statim, ergo eo posito semper voluntas est indifferens.

Quale sit hoc decretum.

Secunda igitur pars explicat quod est in hac materia difficillimum, quale sit decretum illud dandi concursum, quo explicato planè sequitur quod in eo videri non possunt futura. Si enim illud decretum est aliquo modo conditionatum, & dependens à determinatione voluntatis, quam expectat, & sine qua non est efficax, & determinatum, certè implicat vt in eo videatur actus voluntatis liberè futurus. Sed illud decretum est huiusmodi, quod sic ostendo breuiter, ex his quæ prima secundæ fusiùs probaui.

Est conditionatum virtualiter

Statuebam igitur primò, decretum istud quatenus præcisè se tenet ex parte Dei, & abstrahit à determinatione creaturæ, esse purè conditionatum, & indifferens ad vtramque partem conditionis, si enim esset absolutum, independenter à determinatione voluntatis, determinaret voluntatem, & ab ea non determinaretur. Sed illud tamen decretum provt supponit scientiam conditionatâ determinationis creaturæ cui actu præbet concursum esse absolutum & determinatum, dependens autem à voluntate atque adeò virtualiter conditionatum. Ratio est quia decretum purè conditionatum non potest influere in effectum efficaciter. Deinde in eo decreto ponere Deus vellet suum concursum si esset suus concursus, cum eadem sit actio Dei, & creaturæ.

Sed aliunde tamen implicat, vt illud decretum etiam positâ scientiâ conditionatâ sit ita determinatum, & absolutum, vt ne virtualiter quidem sit conditionatum & indifferens primò, enim si supponit scientiam conditionatam determinationis voluntatis, est dependens ab illa determinatione voluntatis, & illam implicitè ac virtualiter includit vt conditionem, dicit enim implicitè non decernerem concursum, nisi viderem exigentiam voluntatis hoc est decretum esse virtualiter conditionatum ergo est virtualiter conditionatum. Deinde illud decretum simpliciter absolutum etiam positâ scientiâ conditionatâ tolleret libertatem, quia tunc voluntas etiam posita scientia conditionata non est indifferens, quando habet aliquid determinatiuum in statu absoluto, quod non habet in statu conditionato, sicut si Deus post scientiam mediam, statueret prædeterminare voluntatem illa prædeterminatio tolleret libertatem, quia illa esset aliquid determinatiuum in statu absoluto, quod non erat præuisum in statu conditionato, sed istud decretum si esset simpliciter absolutum, esset aliquid determinatum in statu absoluto, quod non erat præuisum in statu conditionato, quia illud decretum inferret necessariò effectum, ergo istud decretum etiam suppositâ scientiâ mediâ non potest esse absolutum simpliciter. Imò vt dixi implicat in terminis vt decretum supponat scientiam effectus liberè futuri, & non sit conditionatum saltem virtualiter. Deinde idem probatur quia implicat videri à Deo actionem Petri futuram sub conditione, quin videantur omnes illius causæ futuræ conditionatè, quarum vna est ipsum decretum, sed actio Petri ex suppositione talis decreti est necessaria, ergo actio Petri videtur in statu conditionato, vt necessariò futura, non autem liberè. Probatur minor, decretum illud absolutè positum habet necessariam connexionem cum effectu absolutè futuro, & necessariò illum infert, ergo illud decretum vt conditionatè positum habet necessariam connexionem cum effectu conditionatè ponendo: nam sicut se habet decretum absolutè positum ad consensum voluntatis absolutè ponendum, sic se habet decretum conditionatè positum, ad consensum conditionatè ponendum.

Quid videat Deus.

Statuebam secundò, obiectum illud, quod Deus videt quando determinatur, hic & nunc ad ponendum concursum, esse non posse id, quod futura esset voluntas, si operari posset se sola, quia sic voluntas esset libera dependenter à cognitione impossibili. Deinde scientia Dei practica non dirigeretur per aliquid operabile, sed per aliquid impossibile. Imò implicat vt Deus videat actionem illam creaturæ futurã, quin videat illam in indiuiduo, sed implicat vt Deus videat actionem illam indiuiduam existentem à sola creatura, ergo non potest videre, quid factura esset voluntas, si posset operari sola, sine Dei concursu.

Deinde non placent illi qui dicunt videri à Deo determinationem causalem, aut formalem conditionatè futuram, si detur concursus. Nam illi manifestũ faciunt circulum (vt dixi) cum videat Deus fore suum concursum si sit suus concursus. Meliùs igitur, & faciliùs dici potest, id quod videt Deus per scientiam illam conditionatam, & per quod determinatur ad decernendum concursum, esse actionem ipsam voluntatis conditionatè futuram, si decernat Deus se illi accommodare non negando concursum, non dixi si sit concursus, quia hoc (vt dixi) esset circulus; concursus enim determinaret ad decretum concursus quod est prius concursu: sed dixi si Deus decernat se illi accommodare, quia non decernit absolutè; sic enim esset necessarium, vt voluntas ageret, non est autem absurdum vllum si Deus dicat, erit concursus meus realiter in actu secundo, si ex parte mea non desit actus primus ad concursum, vel si decreuero dependenter à voluntate vt sit concursus. Tunc enim videt determinationem voluntatis conditionatè futuram dependenter à suis causis futuris conditionatè. Sed hæc alibi fusiùs.

Ad primam Respond. ex prima conclusione quòd

Solutio primæ dubitationis,

quamuis decretum esset simplicitér antecedens & absolutum, etiam in eo vt medio effectus non posset videri, cum effectus includatur in decreto. Deinde iuxta tertiam conclusionem, distinguitur maior, si decretum est absolutum, potest in eo videri futurum cõtingens, si est absolutum independenter à determinatione voluntatis ita vt non sit conditionatum virtualiter, concedo: si sit virtualiter conditionatum, & dependens à voluntate creata, nego in eo videri futurum. Hoc autem decretum esse dependens à voluntate satis ostensum est.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. rectè ijs argumentis probari decretum istud non esse purè conditionatum, sed non probari quòd illud ita sit absolutum consequenter, vt sit virtualiter conditionatum; Deus enim non dicit, decerno concurrere, si voluntas se determinet, sed decerno concurrere, quia video voluntatem acturam, si decernam me illi accommodare non negando concursum.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. nihil etiam probari contra ea quæ posui, de obiecto illo, quod Deus videns, determinatur ad dandum concursum. Nam cùm Deus videat voluntatem acturam si decreuerit se illi accõmodare prębendo cocursum, nego illud esse necessarium, sicut esset necessarium si Deus diceret, voluntas aget si ego absolutè decreuero concurrere non me illi accõmodando, sed cùm dicat, si ego decreuero dependenter à voluntate & cum conditione virtuali dare concursum voluntas aget, nego illud esse necessarium, quia posito tali decreto non semper voluntas aget. Ad id quod additur, implicat vt Deus videat actionem meæ voluntatis futuram, quin videat illam futuram talem in indiuiduo. Resp. Deum non moueri per determinationem aliquam voluntatis vagè sumptam, sed per vnam determinatè sumptam; nunquam enim videt determinationem voluntatis ad speciem & exercitium, nisi videat suam determinationem ad indiuiduum; dicit enim volo dare hunc numero concursum, quia si decreuero me accommodare voluntati dando hunc concursum, voluntas talem producet actum, non autem dicit, video quod voluntas faciet aliquid, si ego dedero concursum, sic enim confusa esset illa cognitio.

Quanquam distingui etiam potest illa propositio. Implicat vt Deus videat determinationem voluntatis futuram, quin videat illam futuram talem in indiuiduo: implicat vt videat illam adæquatè vt futuram concedo, implicat vt videat inadæquatè vt futuram nego, videt illam adæquatè vt futuram, quando videt illam vt futuram dependenter à suo decreto & à creatura: videt autem inadæquatè quando videt illam futuram dependenter à creatura. Videt enim creaturam ad speciem & exercitium determinandam si ipse voluerit se illi accommodare. Nam quamuis nulla sit realiter in Deo cognitio confusa, non implicat tamen concipi à nobis confusè & inadæquatè Dei cognitionem, quæ in se omninò distincta est, reliqua iam soluta sunt; dixi enim videri futurum conditionatum cũ causis suis futuris conditionatè, vt patebit ex q. 4.

## §. II.

### *Vtrum futurum contingens videatur in suis causis creatis.*

DVæ tantùm possunt excogitari causæ creatæ, in quibus tanquam medio possint videri futura contingentia. Prima est entitas ipsa voluntatis liberæ, in ea enim vt super comprehensa volunt cognosci à Deo actus omnes eius liberos aliqui cum Molina altera causa sunt causæ morales, id est, cogitationes, & auxilia congrua cum quibus voluntas aget omninò infallibiliter. Nam in illis cognosci actus voluntatis futuros, asserunt Conzales, Durandus, Granadus. Loquor autem semper de ipsa nuda entitate causæ, nam si sumatur causa vt determinata, iam includet ipsam determinationem quæ non videbitur in causa, sed in seipsa.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubit. est primò, quia non potest comprehendi causa, quin cognoscantur omnes eius effectus ex vi penetrationis ipsius causæ, sed Deus comprehendit omnes causas liberas, ergo potest Deus ex vi huius comprehensionis omnes effectus illarum cognoscere. Prob. maior, ex supradictis, implicat cognosci comprehensiuè necessariam aliquam causam, quin cognoscantur effectus eius necessarij, ergò implicat comprehendi causam liberam, quin cognoscantur eius effectus liberi, cùm comprehensio sit cognitio perfectissima rei alicuius, perfectiùs autem penetratur voluntas si sciantur omnia eius decreta, quàm si ea ignorentur,

Secunda.

Secundò, vt effectus cognoscatur in causa sufficit connexio necessaria tantùm ex suppositione, & continentia illius effectus in causa, sed actus liber quem voluntas est elicitura habet cum illa huiusmodi connexionem necessariam ex suppositione, continetúrque in illa, præsertim quando est instructa gratijs congruis, ergò ille actus liber cognosci potest in illis causis. Maior probatur, nam effectus contingens non potest habere necessitatem nisi ex suppositione, ergo siue videatur in seipso, siue videatur in alio, semper sufficiet necessitas ex suppositione, quæ satis etiam erit vt videatur in suis causis cum quibus habet connexionem necessariam ex suppositione.

Tertia.

Tertiò, etiam in gratijs efficacibus videri possunt actus voluntatis, si per illas inducatur moralis necessitas, nam illa est tanta, vt sufficientem inducat certitudinem, sed causæ istæ morales, moralem inducunt certitudinem, & necessitatem, ergo effectus in illis potest cognosci. Probo maiorem moralis necessitas illa est, quæ licèt posset effectum non habere, semper tamen illum habet, sed hoc sufficit vt videatur effectus in illis causis, ergò sufficit necessitas moralis.

Quarta.

Quartò, implicat cognosci gratiam efficacem vt sic quin cognoscatur provt distinguitur à gratia sufficiente, sed prout distinguitur à sufficiente infallibiliter causat effectum, ergo implicat cognosci gratiam efficacem quin cognoscatur effectus, ergo in causis moralibus videri possunt effectus fururi. Confir. quia Deus cognitâ efficaciâ gratiæ, prædestinat hominem, ergo in gratia efficaci cognoscit voluntatis consensum. Denique posito quod Deus per scientiam conditionatam cognoscat, si dedero Petro talem gratiam, consentiet, dicátq; volo dare gratiam, non potest non videre consensum voluntatis positâ tali gratiâ.

In voluntate creatâ non videntur.

Dico primò, in entitate voluntatis nudè considerata implicat vt Deus cognoscat futura contingentia ita omnes communiter contra Molinam, & Becanum.

Ratio sæpè hoc loco afferenda est, quia in causa prorsus indifferente ad operandum, vel non operandum, non potest magis cognosci operatio futura, quàm non futura, sed entitas voluntatis secundum se sumpta, est omninò indifferens ad operandum, vel non operandum, ergò in ea non potest magis ostendi operatio futura, quàm non futura. Maior probatur, quia voluntas non potest magis cognoscere vnũ quàm aliud, nisi quia causa magis est continens vnum quàm aliud, sed si causa est omninò indifferens ad vtrumque, non est magis connexa, neque continet magis vnum quàm aliud, ergò non potest magis ostendi vnum quàm aliud.

Neque dicas, voluntatem esse quidem ex se indifferentem, & indeterminatam ad futuritionem, & non futuritionem, sed esse tamen rationem cognoscendi rem futuram, quia liberè se determinabit

ad

ad rem futuram. Sed contra, nam videre futurum contingens in voluntate provt se ad illud determinabit, est videre illam determinationem in se ipsa, non autem in entitate voluntatis vt comprehensa, quia tunc ratio cognoscendi determinationem voluntatis futuram, non est perfectio voluntatis, sed est ipsa determinatio futura, quæro enim vtrum illa videatur in causa seu in voluntate nudè sumpta. An verò in se ipsa in voluntate sola non videtur, ergo in se ipsa.

Nec in causis moralibus.

Dico secundo, Deus non cognoscit futura contingentia in causis moralibus, seu in gratiis congruis præcisè sumptis in actu primo, provt antecedunt effectum. Ita fusè probant Suares, Vasques, Herice, Alarcon.

Ratio eadem est, quia in eo medio non potest cognosci effectus determinatè, in quo non habet esse determinatè, nam eodem modo cognoscitur effectus in causa quo est in causa, sed consensus voluntatis liberæ non habet esse determinatum in causis liberis vt in actu primo consideratis ergo in illis non cognoscitur. Probatur minor, in eo futurum contingens non habet esse determinatum, quo posito voluntas est adhuc indifferens ad agendum, vel non agendum, sed positis illis auxiliis voluntas est adhuc indifferens, & potest adhuc non agere ergo, &c. Deinde illud quo posito potest adhuc consensus voluntatis non esse, non potest esse medium ad certam, & infallibilem eius cognitionem. Huiusmodi sunt causæ istæ morales, vt dixi: ergo illæ non sunt medium, &c.

Neq; dicas primò, supposità scientiâ conditionatâ, posse cognosci futura in causis moralib⁹ eo ipso quod Deus decernit eas ponere. Sed hoc iam reiectum est, quia sermo hic est de causis moralibus prçcisè sũptis, statim enim erit quæstio in quo medio videat Deus conditionatè has causas morales habituras effectum, si dentur à Deo, cum tamen possint illum non habere, non enim potest videre in entitatè talium mediorum, ergo debet videre in aliquo alio quod habeat connexionem necessariam cum effectu.

Neque dicas secundò, ideò cognosci tùm conditionatè tùm absolutè, efficaciam infallibilem horum mediorum, quia quamuis effectum possint non habere, infallibiliter tamen illum habebunt. Sed contra, nam cognoscere illam efficaciam causarum moralium, quia effectum sunt habituræ, quem possunt non habere, non est cognoscere ipsum effectum in virtute causæ in actu primo, sed est cognoscere illum in se ipso, & efficaciam causæ in effectu cognoscere, non effectum in efficacia causæ.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. disting. maiorem, non potest cognosci causa, quin cognoscantur eius effectus vt possibiles, concedo, vt futuri aut existentes nego. Quia virtus causæ præsertim liberæ (vt dixi) non magis penetratur quando cognoscitur quid actu faciat, cum per hoc non crescat eius perfectio. Vnde ad probationem nego, quod in causis etiam necessariis præcisè sumptis, ex earum penetratione videantur effectus actu existentes cum causa secunda non determinet ad indiuiduum, & non magis penetretur perfectio causæ, quando cognoscitur actu agere, si autem videantur in illis effectus necessarij, quoad speciem, & exercitium, non videntur in illis præcisè sumptis, quanquam etiam disparitas est, quia causæ necessariæ determinatam & necessariam connexionem habent cum effectu, non autem liberæ.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. negando sufficere connexionem necessariam ex suppositione contingenti vt effectus cognoscatur in causa, quomodo autem in se ipso cognosci possit futurum contingens, dicetur postea. Nunc tantùm disparitatem affero, quia cognoscere effectum ex suppositione contingenti non est cognoscere illum effectum in ipsa causa, in qua suppositio illa contingens non cognoscitur, sed est illum cognoscere in se ipso.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam nego, certitudinem, & necessitatem moralem, quam inducit gratia efficax, posse sufficere ad fundandam scientiam Physicè infallibilem, qualis est scientia Dei. Deinde nego, quod gratia efficax præcisè sumpta, & abstrahendo à determinatione voluntatis inferat necessitatem moralem, quia non potest esse talis efficacia, nisi connotet consensum voluntatis, per quem completur, vt intelligatur efficax.

Solutio quartæ.

Ad quartam Resp. gratiam efficacem ex veriori sententia ita esse in actu primo efficacem, & distinctam à sufficiente, vt includat connotatiuè actum secundum. Ideò cognoscere gratiam efficacem vt efficacem, & distinctam à sufficiente, non est cognoscere solum actum primum, sed est cognoscere actum primum simul & secundum. Vnde ad argumentum distinguitur maior, non potest cognosci gratia efficax vt sic provt est purè in actu primo præscindendo ab actu secundo, nisi cognoscatur, provt differt à sufficiente nego: non potest cognosci gratia efficax provt dicit actum primum & secundum, quin cognoscatur, provt differt à sufficiente concedo, vnde sequitur cognosci non posse gratiam efficacem, prout dicit actum primum & secundum, quin cognoscatur effectus futurus, sed posse cognosci, prout est præcisè actus primus, quin videatur effectus infallibiliter futurus, quod est effectum in seipso videri, quando videtur in gratia efficaci, vt efficaci, sicut dixi, quod videre effectum in voluntate determinata, est videre effectum in seipso.

Ad confirmationem Resp. Deum prædestinare hominem cognitâ efficaciâ gratiæ, tùm in actu primo, tùm in actu secundo, non autem cognitâ efficaciâ gratiæ solùm in actu primo, & specificatiuè. Fateor cognosci posse à Deo positâ scientiâ conditionatâ, quid voluntas factura sit, sed hoc est videre illum effectum futurum in seipso, positâ tali gratiâ, non est autem videre in tali gratiâ.

## §. III.

### *Vtrum futura contingentia videantur in præsentia reali ad Dei æternitatem.*

IN hac quæstione, de qua summâ contẽtione disputari video, nihil esse potest difficile præter vocum explicationem, quâ datâ cessare necesse est omnem controuersiam.

Æternitas Dei est tota simul.

Certum est igitur primò, æternitatem Dei, quæ duratio eius est, esse totam simul, & ita indiuisibilem intrinsecè, vt excludat successionem omnem intrinsecam; hoc enim nihil significat aliud, quàm Deum ita perseuerare ab æterno immutabilem, vt nihil ei noui accedere possit, aut decedere, quia quidquid est in Deo, est summè necessarium, & immutabile. Sed ita tamen æternitas Dei est tota simul & indiuisibilis, vt virtualiter sit successiua & diuisibilis, quia Deus secundum se totum nihil acquirens, aut amittens omni coexistere potest tempori, quando illud tempus est. Quo etiam modo immensitas Dei, per quam replet omnem locum, est indiuisibilis formaliter, & diuisibilis virtualiter, quia sic est totus Deus in toto spatio possibili, vt totus etiam sit in quolibet eius puncto: similiter enim æternitas est tota simul, quia in quolibet instanti est totus Deus absque vlla mutatione, & est successiua virtualiter, quia secundum se totum prorsus immutatus omni tempori coexistit, modò illud sit. Itaque vt vides, tùm æternitas, tùm immensitas dicunt vnum in recto, & alterum in obliquo, in recto perfectionem intrinsecam omninò indiuisibilem, in obliquo, æternitas omne tempus, immensitas omne spatium.

Æternitati omnia sũt præsentia.

Certum est secundò, triplicem esse posse sensum illius propositionis [omnia sunt præsentia Deo in æternitate [Primus est, obiectiuè sunt Deo præsentia, eo quod Deus eorum essentiam, & existentiam eodem modo sibi repræsentet, ac si realiter essent præsentia, & existentia. Secundus est, realiter præsentia sunt æternitati Dei secundum aliquam partem eius virtualem, id est eo tempore sunt præsentia æternitati quo ipsa existunt, quo autem tempore non existunt non sunt præsentia. Aliud enim est quod æternitas sit tota simul, aliud quod contineat omnia simul, seu quòd omnia simul ei coexistant vt dicetur statim. Tertius sensus est, omnia futura realiter coexistunt æternitati Dei ab æterno, etiam tunc quando non sunt. Itavt verum sit dicere, nunc Anti-Christus est præsens realiter æternitati Dei, hoc est esse præsens æternitati Dei adæquatè sumptæ, in altero autem sensu res est præsens æternitati Dei sumptæ inadæquatè, secundum id quod dicit in obliquo, hoc posito.

Celebris inter Thomistas sententia est, cuius Caietanus se primum inuentorem esse profitetur q. 14. art. 13. Medium in quo Deus ab æterno videt futura contingentia, esse præsentiam realem, quam habent ab æterno cum diuina æternitate adæquatè sumpta; vt autem explicent quomodo illud quod non existit ab æterno, possit ab æterno esse præsens, & coexistere

Nunc temporis, & nunc æternitatis.

Dei æternitati, duplex distinguunt (nunc) alterum est (nunc temporis) cui contingentia coexistunt successiuè, cum sint in alia, & alia differentia temporis, aliud est (nunc æternitatis) cui omnia coexistunt simul, cum illud sit totum simul. Ideóque omnia, quæ dicuntur præsentia, futura, præterita, provt comparantur ad nunc temporis quod est successiuum, non sunt nisi præsentia provt comparantur ad nunc æternitatis, quod est simultaneum. Vnde colligunt non esse mirum quod futura cognoscantur intuitiuè, cum Deus realiter habeat illa præsentia in sua æternitate; visio enim intuitiua esse potest vbi obiectum est præsens realiter.

Prima dubitatio.

Ratio dubit. primò est, quia sæpissimè asserunt Patres omnia esse præsentia Deo in æternitate, & illi nihil esse futurum, & præteritum, sed quod est præsens, potest in illa præsentia cognosci, ergo futura possunt cognosci à Deo vt præsentia in nunc æternitatis, non mensura intrinseca, quia non sunt, sed mensura extrinseca, quæ est æternitas. Maiorem probare inutile est, cum hoc apud Patres vulgatissimum sit. Augustin. lib. de cognitione veræ vitæ, c. 31. *Nihil præteriti ei decedit, nihil futuri ei accedit, sed quidquid est, vel fuit, vel erit, totum ei præsens adest*, lib. 4. de Trinit. cap. 17. *Apud Deum præterita, & futura stant.* lib. 5. cap. 16. *Apud Deum nec præterita transierunt, & futura iam facta sunt.* Idem ait lib. 15. c. 7. & lib. 10. Ciu. c. 12. Isidorus de Summo bono c. 8. *In Deo, nec præteritum, nec futurum cernitur, sed in Deo præsentia omnia dicuntur, quia æternitate suâ cuncta complectitur.* Alios omitto.

Secunda dubitatio.

Secundò, implicat vt æternitas tota simul & omnino indiuisibilis, ambiat totum tempus, præsens, præteritum, & futurum, quin omnia illi coexistant simultaneè, sed æternitas Dei tota simul ambit totum tempus præsens, præteritum, & futurum, ergo illi omnia coexistunt simultaneè. Probat. maior, rei quæ non existit nisi simultaneè, nihil potest coexistere nisi simultaneè, sed æternitas Dei existit simultaneè ergo nihil illi coexistit nisi simultaneè. Nam rei omnino indiuisibili nulla res potest coexistere nisi coexistat toti.

Tertia dubitatio.

Tertiò, cognitio intuitiua fertur necessariò in rem vt præsentem, & existentem hic & nunc quando fit visio, sed Deus ab æterno intuitiuè cognoscit futura, ergo illa sunt ab æterno præsentia Deo. Confirmat. nam si omnia non sunt præsentia Deo in nunc æternitatis realiter, explicari non potest, quomodo in Dei æternitate non sit præteritum & futurum, atque adeò successio.

Conclusio negans.

Dico primò, futura contingentia non possunt videri à Deo, in præsentia reali quam habeant ab æterno cum æternitate Dei, Ita ex variis Patribus, & ex S. Thoma probant euidenter Suares, Vasques, Arrubal, Herice, Ruiz, sequuti etiam doctissimos Thomistas Ægidium Romanum, Sylueſtrum, Dezam, Heruæum, quos immeritò deserunt Bannes, Nauarreta, Gonsales, Zumel, & alij communiter recentiores Thomistæ Caietanum sequuti, contra quos.

Prima probatio.

Ratio prima sit, quia si futura essent ab æterno præsentia æternitati Dei, & in ea præsentia Deus illa videret, esset necesse illa existere in se ipsis ab æterno, consequens est contra lumen fidei, & contra lumen rationis, nam illa essent futura, vt supponitur & non essent futura, quia existerent ab æterno, ergo futura non habent ab æterno præsentiam realem cum Dei æternitate. Probatur maior, vt aliquid sit præsens alteri, debent ambo sibi mutuò coexistere, sed nihil coexistere potest alteri, nisi existat simul cum altero, nam coexistentia, est duorum simul existentia, ergo nihil potest esse præsens Deo ab æterno, nisi habeat existentiam in se ab æterno. Maior ex terminis nota est, imò est modus etiam loquendi Thomistarum qui dicunt futura coexistere Dei æternitati. Minor etiam est manifesta, nam vt duo sibi coexistant, necesse est, vt tunc vnum habeat existentiam, quando alterum, illam habet, nam coexistere est simul existere, vt coexistam huic diei necesse est vt tunc sim quando est dies: vt coexistam localiter alteri, oportet vt sim simul cum illo in loco: ergo si futura coexistunt ab æterno Dei æternitati, existunt simul ab æterno, & Deus, & futura. Confirmat. euidenter si futura coexistunt Dei æternitati ab æterno, æternitas Dei est ab æterno mensura existentiæ futurorum, sed vt vnum mensuret aliud, non sufficit existentia mensuræ, sed requiritur existentia etiam rei mensuratæ, ergo si futura realiter coexistunt Dei æternitati, existunt necessariò ab æterno.

Euasio.

Dices committi æquiuocationem quia fit transitus à nunc æternitatis in quo creaturæ sunt simul, ad nunc temporis, in quo sunt successiuè, neque sunt ab æterno.

Præcluditur.

Sed contra manifestè, nulla res coexistit ab æterno nunc æternitatis, quin coexistat illi nunc, secundum id quod dicit tùm in recto, tùm in obliquo, sed nunc æternitatis ab æterno dicit in recto Dei existentiam, & in obliquo dicit omne tempus cui coextenditur id est omne nũc temporis, ergo nulla res coexistit nunc æternitatis ab æterno, quin coexistat omni nunc temporis æterni. Maior clara est nam æternitas Dei vt sic, essentialiter dicit tùm rectum, tùm obliquum & eo dempto cessat esse æternitas, vnde argumentor. Quando duo simul existunt, implicat, vt coexistant vni, quin coexistant alteri, sed nunc æternitatis, semper coexistit alicui nunc temporis; semper enim æternitas Dei coexistit alicui tempori, ergo implicat, vt coexistam nunc æternitatis, quin coexistam alicui nunc temporis, ergo si coexistam ab æterno nunc æternitatis, coexistam omni nunc temporis: quæ sanè aperta demonstratio est. Nam sicut in tempore non possum coexistere nunc æternitatis, quin coexistam hodierno tempori, sic neque possum ab æterno coexistere Dei æternitati, quin coexistam æterno tempori.

Secunda probatio.

Secundò, immensitas Dei non minùs est indiuisibilis & tota simul in loco quolibet, quàm æternitas est tota simul in omni tẽpore, ergo si futura sunt præsentia Deo pro omni tempore, ex eo quod æternitas

Dei

Dei sit indiuisibilis & tota simul, omnia etiam erunt præsentia immensitati Dei pro omni loco. Et sic, quia ego Lugduni sum præsens immensitati Dei, ero etiam præsens Romæ. Probo consequentiam, propter simultaneitatem & indiuisibilitatem æternitatis, implicat vt sim illi aliquo tempore præsens, quin sim semper præsens, ergo propter eandem indiuisibilitatem implicat, vt sim alicubi præsens immensitati Dei, quin sim vbique præsens. Neque nulla potest afferri disparitas.

Tertia probatio.

Tertiò denique, implicat esse simul existentiam & præsentiam formæ, & eius negationem, sed si futura sunt realiter præsentia Deo, existentia formæ, & eius negatio sunt simul, quod probo, quæ sunt simul cum aliquo tertio sunt simul inter se, sed præsentia rei futuræ v. g. Antichristi, & eius negatio, sunt nunc existentes simul cum Dei æternitate, ergo sunt etiam inter se simul existentes. Minor est clara, quia hodie est negatio Antichristi, & tamen hodie videtur à Deo vt præsens æternitati Dei, ergo illa præsentia, & eius negatio sunt simul.

Dico secundò, neque possunt à Deo videri futura in præsentia obiectiua cum æternitate Dei tanquam in medio.

Ratio est, quia cognitio futurorum, non est medium in quo Deus cognoscit futura, sed præsentia hæc obiectiua est cognitio futurorum, ergo illa præsentia obiectiua non est medium, in quo Deus cognoscat futura.

Dico tertiò, futura contingentia videntur à Deo vt præsentia æternitati Dei sumptæ inadæquatè, seu pro eo tempore quo illi coexistunt.

Ratio est, quia hoc est videre futura immediatè in se ipsis vt dicetur statim.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. Patres illos omnes verè dicere, quod omnia sunt præsentia Deo ab æterno, quia sunt obiectiuè præsentia Deo, cum cognoscantur ab eo distinctè ab æterno, quo modo nihil cognitioni Dei esse potest futurum, aut præteritum, non ex parte obiecti, sed ex parte cognitionis, quæ cum eadem claritate semper tendit in obiecta. Sanct. autem Thomas quando dicit omnia futura cognosci à Deo in præsentia cum æternitate Dei, omnino loquitur de præsentia quam habent eo tempore quo sunt, cum æternitate sumpta inadæquatè, non autem de præsentia quam habeant ab æterno cum æternitate adæquatè sumpta.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. magnam æquiuocationem esse in illa voce (simultaneè) vel enim illa particula se tenet ex parte ipsius æternitatis, vel ex parte rei, quæ illi coexistit, si ex parte ipsius æternitatis, certè cum illa sit tota simul, nihil coexistit illi, nisi toti simul: si sumatur ex parte rei coexistentis, falsum est, quod illa simul illi coexistat, quomodo? enim tempus successimum poterit illi simul coexistere. Itaque ad argumentum, Respond. quod omnia tempora coexistunt æternitati Dei tunc quando sunt, non tota simul, sed illi toti simul. Deinde sæpè dixi æternitatem Dei secundum id quod dicit in recto esse totam simul, non secundum id quod dicit in obliquo. Vnde vides ad argumentum, distingui maiorem, & minorem: nihil ergo coexistet æternitati, nisi coexistat illi simultaneè, tunc quando existet, & quidem simultaneè secundum id quod æternitas dicit in recto, non secundum quod dicit in obliquo.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. primò quidem negando maiorem, quia cognitio rei vt est in se, seu non instar alterius, est verè intuitiua vt dixi, siue illa sit præsens siue non; si enim Deus daret mihi speciem rei absentis, verè illam viderem. Deinde distingui potest eadem maior, cognitio intuitiua est cognitio rei vt præsentis pro aliqua differentia temporis concedo, rei vt præsentis pro tunc quando est visio nego. Ad confirmat. Respond. quod in Dei æternitate secundum id quod dicit in recto non est præteritum, & futurum, quia illa est perfectio intrinseca Dei, mutationis incapax; est autem præteritum, & futurum secundum id quod dicit in obliquo, quia connotat tempus successiuum. Imò si velis in æternitate Dei adæquatè sumpta, nihil est præteritum, aut futurum, quia illi omnia sunt præsentia eo tempore quo sunt. Sed Patres tamen quando dicunt nihil esse præteritum, aut futurum Deo loqui tantùm videntur de præsentia obiectiua, quia scilicet nihil est quod Deus non æquè distinctè cognoscat, ac si esset præsens.

## §. IV.

### *Vtrum futura contingentia videantur in se ipsis.*

Reiectis omnibus medijs, in quibus Deus videat futura, sequitur vt sine vllo medio illa videat, id est immediatè, quod est videre futura in se ipsis, sicut cum video Petrum præsentem sine medio illum video, quia video illum in se ipso.

Triplex dubitatio.

Ratio tamen dubitandi est primò, quia id in quo tanquam obiecto formali videtur obiectum est id quod specificat cognitionem, quæ sine dubio specificatur ab obiecto formali, sed nulla res creata specificare potest cognitionem diuinam quæ alioqui esset dependens ab obiecto, & ab eo sumeret speciem, ergo nulla res creata videri à Deo potest in se ipsa.

Secundò, cognitio necessaria, & infallibilis fundari non potest in aliquo fallibili, sed futuritio rei contingentis est fallibilis, ergo cognitio infallibilis non potest in ea fundari. Neque dicas sufficere necessitatem ex suppositione, nam hinc planè sequitur posse cognosci futura in voluntate, vel in causis moralibus, quæ habebunt effectum infallibiliter ex suppositione, est enim prorsus eadem ratio, vel afferatur disparitas, cur in causis connexis necessariò ex suppositione non possint futura cognosci, possint autem in se ipsis cognosci, quia erunt necessariò ex suppositione.

Tertiò, illud in quo videtur obiectum, est obiectum primarium & motiuum, sed nulla creatura esse potest obiectum primarium, & motiuum diuinæ cognitionis, ergo nulla creatura esse potest id, in quo aliquid videtur, ergo futurum videri non potest in se ipso. Deinde si res futura est obiectum terminatiuum duntaxat debet assignari aliquod obiectum motiuum; de illo enim solo quæritur, sed illud nullum aliud assignatur, ergo res futura est obiectum motiuum.

Dico primò, Deus immediatè cognoscit futura contingentia in se ipsis, ita docent cum S. Thoma art. 13. Durando, Gabriele. Suarez, Molina, Vasquez, Herice, Lessius, Alarcon, & alij plurimi.

Ratio est, quia vt aliàs dixi, omne quod est in se ipso determinatè verum, & cognoscibile, potest in se ipso determinatè cognosci, nam cognoscibile illud est quod potest cognosci, sed omne futurum est in se determinatè verũ vt probaui, ergo potest in se determinatè cognosci. Deinde nulla est causa in qua cognosci possit futurum contingens vt probatum est, neque vllus effectus necessariò connexus, quia prius res est futura quàm vllus eius effectus futurus sit, ergo necesse est, vt videat illud in se ipso. Denique intellectus ille dicitur infinitus in genere intellectus qui omnia intelligit eo ipso quod sunt intelligibilia, intellectus diuinus huiusmodi est, ergo, &c.

Dico secundò, etiamsi Deus futura cognoscat in se ipsis, illa tamen nullo modo dici possunt obiectum motiuum, & primarium diuinæ cognitionis, sed terminatiuum, & secundarium.

Ratio patet ex dictis de cognitione possibilium in

se ipsis. Nam quia cognitio diuina provt terminatur ad essentiam, & personas est infinitè perfecta, non potest specificari ab obiecto vllo creato, illud enim non est obiectum primarium & specificatiuum cognitionis quo sublato cognitio manet æquè intrinsecè perfecta, sed sublato futuro, cognitio Dei maneret æquè intrinsecè perfecta, ergo illud futurum quantumuis in se ipso immediatè cognoscatur, non est tamen specificatiuum cognitionis diuinæ, vide dicta in fine quæstionis secundæ.

Ad primam Respondebam, cognitionem Dei specificari ab obiecto formali primario, non à formali secundario, & terminatiuo: quia cognitio infinitè perfecta per obiectum primarium, specificari ab alijs obiectis non potest, quantumuis illa sint obiecta formalia, quia non sunt formalia primariò, & motiuè sed terminatiuè tantùm.

Neque dicas, actum Dei liberum formaliter vt liberum, specificari ab obiecto contingenti, quia eo sublato non esset liber. Respondeo actum liberum non specificari ab obiecto contingenti, quia eo sublato actus Dei manet liber secundum totam perfectionem intrinsecam, & entitatiuam actus liberi, quamuis non maneat liber secundum complementum extrinsecum.

Ad secundam Resp. futuritionem rei contingentis esse fallibilem antecedenter, sed consequenter esse infallibilem ex suppositione quod res sit futura: sicut visio rei præsentis est infallibilis, cum implicet rem futuram non esse futuram. Neque hinc sequitur quod cognosci æquè possit in voluntate, vel causis moralibus præcisè provt antecedunt, & non includunt effectum, quia vt sic non habent connexionem vllo modo necessariam cum efffectu, sed sequitur tantùm quod futurum possit cognosci in causis provt includunt ipsum futurum quod est, futurum in se ipso cognosci vt sæpè monui.

Ad tertiam, negata est illa maior, quod in cognitione infinita, illud omne in quo aliquid videtur sit obiectum motiuum, & primarium, quia si cognitio illa sit infinitè perfecta per aliquod aliud prius obiectum, iam omne aliud obiectum erit terminatiuum & secundarium, res ergo futura videtur in se ipsa non primariò & motiuè, sed secundariò & terminatiuè, nego autem esse necesse vt primariò & motiuè videatur in vllo alio; satis enim est quod ipsa videatur in se ipsa terminatiuè, à cognitione infinitè perfecta.

---

## QVÆSTIO IV.

### *De scientia Dei conditionata.*

HÆc est celebratissima illa scientia futurorum cõditionalium, toties defensa, toties impugnata, mirabilium omnium Dei operum conscia, conciliatrix gratiæ atq; prædestinationis cum creata libertate, socia decretorum, scripserunt pro eius defensione grauissimi huius ætatis Theologi, quorum doctrinam de hac scientia video totam ad tria capita posse reuocari. Primum sit eius existentia. Secundum quidditas & nonnullæ proprietates. Tertium obiectum materiale, & formale.

### SECTIO I.

### *Existentia scientiæ Dei conditionatæ.*

Futurum conditionatum.

CErtum est primò futurum conditionatum illud appellari quod reuera erit ex suppositione quod ponatur conditio aliqua, v. g. peccatum Petri quod erit, si ancilla eum interroget, est futurum conditionatum, sicut futurum absolutum dicitur illud, quod erit independenter ab omni conditione: propositio de futuro conditionato dicitur illa, quâ enunciatur aliquid futurum, aut non futurum si ponatur aliqua conditio, si Petrus interrogetur ab Ancilla peccabit; scientia ergo conditionata vocatur illa quâ cognoscitur aliquid futurum, si ponatur aliqua conditio. Dicitur enim (conditionata) quia tendit in obiectum conditionatum, non quod ipsa sit in se conditionata, est enim actus verè absolutus, & dicitur (conditionata) ratione obiecti tantùm.

Triplex propositio de futuro.

Certum est secundò, propositionem de futuro conditionato esse posse triplicem, prima est disparata, in qua conditio nullam habet connexionem cum effectu, vt si des Petro librum, turca egredietur Constantinopoli. Secunda dicitur necessaria, in qua conditio connexionem habet necessariam cum effectu, si Petrus currat, mouebitur: hæc propositio semper illatiua est, quia est vera ratione consequentiæ, Petrus curret, ergo mouebitur. Tertia dicitur contingens, in qua conditio habet connexionem aliquam cum effectu, sed contingentem duntaxat, vt si Petrus vocetur, consentiet. Hæc propositio non potest esse illatiua, nec vera ratione consequentiæ, sed solùm ratione consequentis. Falsum enim est dicere Petrus vocabitur, ergo consentiet, quia positâ vocatione Petrus consentire potest, vel dissentire. Propositio ergo est solùm enunciatiua. Similiter propositio conditionata interdum habet conditionem, quæ de facto ponetur, atque adeò enunciat euentum reuera futurum, vt si Ancilla Petrum interroget, negabitur ab eo Christus, interdum habet conditionem quæ non ponetur nec effectus, si in Tyro, & Sidone, &c.

Qualis sit illa conditio.

Certum est tertiò, quod in omni propositione, in qua enunciatur aliquid vel præteritum, vel futurum sub conditione contingentem habente connexionem cum effectu, semper (quod valde notandum est) in illa conditione, includuntur omnia principia quæ necessariò exiguntur ad illius effectus productionem, cum enim v.g. dicis si Petrus vocetur, consentiet, sub illa conditione vocationis continetur etiam quidquid ad illum consensum requiritur, v.g. decretum de præbendo concursu & alia huiusmodi; nam si Deus vocaret Petrum, & decreuisset non concurrere ad eius conuersionem, certè ille consensus non esset futurus positâ vocatione: his positis. Nulla hoc sæculo inter Theologos illustrior est controuersia, quâ de hac scientia futurorum, sub conditione connexionem non habente necessariam cum effectu, qui dicitur futurus positâ eâ conditione. Nam eam omnem negant

Sententiæ negantis authores.

constantissimè recentiores Thomistæ sed deinceps tamen, vi argumentorum coacti sunt, aliquam in Deo futurorum istorum, scientiam admittere, dixerũt verò alij eam probabilem duntaxat & coniecturalẽ esse, vt Curiel, Ledesma, Cabrera, Cabezudo, Nauerreta: alij mox aduertentes effugij huius, malè tutas latebras, ad quas sine diuina iniuria recurrere nemo possit, maluerunt humanæ libertatis iure violato, dicere admittendam in Deo esse infallibilem illam scientiam, sed posteriorem decreto absoluto & antecedente, v.g. si talis conditio ponatur, ego physicè Iudam prædeterminabo ad peccatum, & Petrum ad conuersionem, ita nunc communiter illi omnes cum Aluare, Zumel, Gonzale.

Authores affirmantis.

Contraria tamen sententiâ, quæ omnino affirmat, esse in Deo certam cognitionem futurorum huiusmodi contingentium conditionalium, tùm eorum quæ absolutè aliquando futura sunt, tùm eorum quæ nunquam erunt, quia non ponetur vnquam conditio, quâ positâ illa essent, sententia (inquam) illa postquam authore Molina non primùm adinuenta, sed clariùs explicata, & probata est, magno consensu, & plausu totius scholæ excepta est, & agnita germa-

na

na soboles veterum omnium scholasticorum, in quam iuerunt vnâ voce Doctores omnes societatis, & cum illis Dominicus Sotus, Pesantius, Corduba, Lorca, Mendoza. Illustrarunt autem illam eximiè Molina 1.p.q.14. art.13. disp.14. & 17. & disp.52. concordiæ. Suarez opusculo de hac scientia, & proleg.2. de gratia. Valent.hîc p.5. Lessius l.de auxilijs c.18. Herice disp.7. Ruiz à disp.61. ad 81. vbi ostendit clarissimè scientiam illam conditionatam planè agnitam, & assertam fuisse à Magistro, Alensi, Alberto, Bonauentura, S.Thoma, Durando, Richardo, Scoto, & demùm ab omnibus antiquioribus Theologis, cum quibus.

Assertio. Dicendum omnino est, esse in Deo scientiam eorum omnium, quæ sub aliqua conditione futura sunt, eámque certam omnino esse ac infallibilem, & à quolibet Dei decreto absoluto independentem.

Primam partem, quatenus asserit cognosci à Deo huiusmodi futura, plures è Thomistis negant sine periculo erroris negari posse, sic enim tradunt Victoria, Ripa, Gonzales, sed eadem certitudine duas alias partes debere asseri, demonstrari breuiter potest ex scripturis, ex patribus, & ex ratione.

## §. I.

### *Prima scientiæ huius probatio, ex scripturis.*

Testimonia veteris testamenti. PRimò enim, quàm certò scientiam hanc, scriptura Deo tribuat, ex innumeris locis vtriusque testamenti patet; Exod.34. prohibentur Israëlitæ sumere sibi filias gentilium in vxores, reddítque Deus rationem, *Ne ipsæ postquam fuerint fornicatæ fornicari faciant filios tuos.* Quod idem repetitur 3.Reg. c.11. *non ingrediemini ad eas certissimè enim auertent corda vestra, vt sequamini Deos earum.* 1.Reg. c.23. *Quærit Dauid à Domino, si tradent me viri Ceilæ in manus Saül, respondet Deus, tradent:* Sapient.4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius.*

Testimonia noui. In nouo testamento celeberrimum illud est ex Matth.11. *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio & cinere,* &c. Lucæ 16. *Si Moysem non audiunt, neque si aliquis ex mortuis reuixerit credent.* Ioan.5. *Si alius venerit in nomine suo illum recipietis.* 1.ad Corynth.2. *Si cognouissent nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Ex quibus, & alijs pluribus locis, quæ volens omitto, sic formatur demonstratio.

Deus certò & infallibiliter scit futura omnia contingentia conditionata, quæ actu nunquam erunt si certò & infallibiliter illa prædicit, sed in locis allegatis prædicit futura huiusmodi, quæ nunquam fuerunt, & fuissent, si posita fuisset aliqua conditio v. g. idololatriam Iudæorum, si sumerent vxores alienigenas: pœnitentiam Tyriorum si vidissent signa, &c. ergo Deus cognoscit futura conditionata. Hoc argumentum adeò malè vexat aduersarios, vt varias ad illud excogitauerint responsiones, sed omnes apertè falsas. Prima est (vt dixi) Ledesmæ, Cabreræ, Nauarretæ, futura hæc omnia nota Deo fuisse, sed coniecturaliter solùm, & probabiliter, quia non cognoscit, neque prædicit Deus euentum futurum, sed tantùm quid ferat præsens dispositio, & inclinatio causarum, non enim v. gr. cognoscit Dauid tradendum esse à Ceylitis, sed dicit causas tunc esse ita dispositas, vt moraliter possit conijci, illas operaturas esse tali modo.

Prima euasio de cognitione coniecturali.

Hæc responsio vt videas quantopere aliena sit à Thomistis, ipsius caluini solutio & Doctrina est, in Antidoto, ad 11. c. Matthæi, non disputat Christus (inquit) quid Deus præsciuerit, sed quid facturi sint Tyrij, quatenus ex re percipi poterat, & ad communem mentis captum sermonem accommodat. Quod est dare Deo coniecturalem notitiam. Deinde hoc est dicere posse falli Deum, & verbis eius posse subesse falsum, quia falsitas stare potest cum opinione, quam propterea meritò negat Augustinus posse Deo tribui, *diuinitas non opinatur* inquit tract.27. in Ioan. Præterea eadem etiam ratione negabitur esse in Deo cognitio eorum quæ absolutè futura sunt, quæ Deus non nisi probabiliter prædixerit, quod esset fundamenta religionis firmissima euertere quæ petuntur ex Vaticinijs prophetarum; diceret enim infidelis, illos coniecturaliter solùm loquutos esse. Deinde apertè repugnat scripturis, certissimè auertent corda vestra. Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius.

Dices, sæpè Deum in huiusmodi prædictionibus non loqui assertiuè, cum dicat fortè, v. g. Matth.11. si in Sodomis factæ fuissent virtutes, &c. fortè mansissent vsque ad hanc diem.

Resp. negando per particulam (fortè) significari semper cognitionem probabilem, vt rectè probat Ambros.l.2.de pœnit.5. ex Actorum 8. vbi dicit sanctus Petrus, Simoni Mago, *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua, & roga Deum si fortè remittatur tibi hæc cogitatio.* Nunquid enim veræ pœnitentiæ non est promissa certa remissio, eximiè Augustin. tract.37. in Ioan. *Ille* (inquit) *qui omnia scit quando dicit (fortè) non dubitat sed increpat, dubitationis verbum est, quando dicitur ab homine, ideo increpante quia nesciente,* cum verò dicitur à Deo verbum dubitationis, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur diuinitas. Itaque vel illud (fortè) affirmationem significat non dubitationem: vel per illud significatur contingentia futuri liberi quod potest non esse, non autem incertitudo cognitionis, quæ ad illud terminatur.

Secunda euasio. Cùm ergo, apertam viderent falsitatem huius responsionis, posteriores Thomistæ dixerunt cum Aluare, futura illa conditionata nota prorsus infallibiliter Deo esse, non per scientiam vllam conditionatam, sed per scientiam liberam, quâ cognoscit decretum efficax prædeterminandi physicè voluntatem Tyriorum ad pœnitentiam, si talia fierent miracula, quod decretum in Deo actu nunc est absolutum ex parte actus, sed conditionatum ex parte obiecti.

Sed contra, nam nunc non agitur, vtrum scientia conditionata distincta sit ab alijs, neque vtrum sit posterior decreto, sed tantùm vtrum illa in Deo sit, nam esse in Deo scientiam conditionatam est cognosci à Deo ea, quæ futura essent, si poneretur conditio, sed ex scripturis allatis manifestè conuincitur huiusmodi futura cognosci à Deo, nam cognoscitur conuersio Tyriorum, quæ futura erat, si vidissent signa quæ viderũt Bethsaitæ, ergo negari non potest scientia Dei conditionata. Imò illa non potest esse sola scientia visionis, quâ cognoscuntur absolutè futura, nam conuersio Tyriorum non est absolutè futura, ergo quamuis decretum illud prædeterminandi Tyrios cognoscatur per scientiam visionis, quia dicitur præsens, tamen conuersio Tyriorum conditionatè futura cognoscitur per scientiam diuersam. Deinde quod cognitio illa non sequatur decretum prædeterminandi, postea euidentissimè demonstrabitur. Nunc tantùm dico per eam responsionem poni decretum in Deo antecedens, & efficax prædeterminandi hominem ad grauissima illa peccata, quæ Deus præuidet futura sub conditione. Nam v.g. cum dicitur Sapient.4. raptus est ne malitia, peruerteret, &c. Quæro ab aduersarijs, vtrum decerneret Deus efficaciter determinare illos pueros, vt malitia illos immutet: quãdo præuidet idololatriam Iudæorum, si ducant vxores alienigenas, habebat ne? decretum efficax prædeterminandi eos ad idololatriam, adeò vt non possent

sent non esse idololatræ. Hoc fateor pias horrere aures, vt amplius postea dicetur. Præterea quæro, illa seueriſſima obiurgatio facta Corozaitis, nunquid sit iniusta,& ridicula; dicit, enim væ vobis,quia si vidissent Tyrij & Sidonij, virtutes quas vos vidistis, ego physicè prædeterminassem eos ad conuersionem, sine qua prædeterminatione conuerti non potuissent. Vestras autem voluntates nolui prædeterminare, neque potuistis conuerti. Quis! non rideat Christum ita increpantem,aut cum Bethsaitis non respondeat, nos quoque conuersi essemus visis his signis,si voluntates nostræ fuissent à Deo prædeterminatæ,sed quia prædeterminare Deus noluit,non potuimus conuerti, quomodo deteriores illi fuerunt Tyrijs.

Neque dicas cum Aluare:Bethzaitas maiora opposuisse impedimenta diuinæ gratiæ, quàm opposituri fuissent Tyrij. Redit enim argumentum,nam si Deus prædeterminauit antecedenter Bethsaitas, vt apponant illa maiora impedimenta, non autem prædeterminauit Tyrios,certè nullâ re magis videntur obiurgandi quàm Tyrij,atque adeò iniustum est illud (væ) cum tota causa, cur non egerint pœnitentiam, sit, quia Deus noluit illos prædeterminare, sicut volebat prædeterminare Tyrios.Denique vt cætera omittam responsio illa de decreto antecedente expresè habetur apud Caluinum l.3. institut. c.23.vt videbis apud Bellarminum l.2. de amissione gratiæ, c.1. & Belcarium episcopum metensem in opusculo contra ipsum.

## §. II.

### *Secunda probatio, ex doctrina SS. Patrum.*

SEcundò, non minùs expressa est apud Patres hæc scientia, quorum longissimum dabunt Catalogum Suarez, & Ruiz, locis citatis, ego ex triplici capite apertissimè rem demonstro.

Primum caput testimoniorum

Primum est, quærunt sæpissimè Patres, quare Deus cum præuiderit peccaturos Angelos & Adamum si crearentur, Iudam, & Saülem si eligerentur, creare illum voluerit, & istos eligere. Respondent autem concedendo id sciri à Deo, & tamen creare velle illos, quia Dei bonitas superat præscientiam, ita enim respondent Hieronym. l.3. contra Pelagianos c.2. Tertull. l.2. contra Marcionem c.5. 6. & 7. Chrysost.homil.1.de Adam & Eua.

Secundum caput.

Secundum est, asserunt etiam illi sæpè ideò quosdam præmaturè rapi ex hac vita, quia Deus præuidet fore, vt in maiora mala laberentur, si diutiùs viuerent,alios autem non rapi,cuius inæqualitatis nullam rationem esse posse asserunt, de hoc enim sæpè disputat Augustinus, & scientiam istam apertè tribuit Deo, v. g. l.de bono perseuer. c.9. *Certè poterat illos, Deus præsciens esse lapsuros auferre de hac vita*, & l. de corrept. & gratia c. 8. *Non nisi peruersissimè ac insanissimè dici, Deum nescire quid facturi sint homines si viuant, cum illos rapit antequam viuant*, idem fusissimè docet Nyssenus orat. de infantibus, vtitúrque ad id, similitudne conuiuiorum, vbi magister præuidens certos quosdam ex inuitatis, crapulâ lædendos esse,arcet maturè à conuiuio. Denique Cyrilli eadem doctrina est l.3.contra Iulianum vbi Porphirij sententiam laudat.

Tertium caput.

Tertium est, quia ponitur sæpè à patribus præsertim ab Augustino vocatio quædam secreta, & congrua, cui Deus nouit obedituros homines, si eâ vocentur, l.2. ad simplicianum q.2. *Cuius miseretur, sic eum vocat, sicut nouit ei congruere, vt vocantem non respuat*, idem habetur l.de prædestinat. Sanctorum c. 8. vbi habetur manifestè cognitio futurorum conditionalium. Ex quibus formatur euidens argumentum.

Non potest Deus cognoscere peccatum Adami, & Iudæ,si creentur: peccata puerorum quos præmaturè rapit, si diutiùs viuerent: vocationis efficaciam si detur, per scientiam absolutam, quia illa sæpè non sunt absolutè futura; sed neque per scientiam purè possibilium, cum sint futura positâ conditione, ergo cognoscet per scientiam conditionatam. Argumentatio.

Obijciunt aduersarij vrgéntque vehementiùs damnatam esse ab Augustino & ab eius discipulis Prospero & Fulgentio hanc scientiam, quâ nitebatur error totus Massilienſium de initio fidei, & gratiæ, atque adeò annumerandos esse Massilienſibus,Molinam,& assertores omnes (scientiæ mediæ) & hoc est magnum crimen propter quod Molinistæ dicuntur Semipelagiani.Quidenim in Semipelagianis reprehendit Augustinus, vel frequentius, vel vehementius quàm hanc scientiam v. g. l. de prædestin. sanctorum c.14.& l.2.contra duas epistolas,&c.c.7. Obiectio Thomistarum.

Resp. Augustinum ab aduersarijs, vel rideri, vel non intelligi, nam scientiam fututorum conditionalium, certum est ab eo sæpè probari, & prædicari. Neque Semipelagianos argui, quod illam admitterent, sed quod pessimum, & omnino impossibilem eius vsum, in Deo fingerent,ad stabiliendum errorem de initio fidei.Non enim errabant quod dicerent sciri à Deo bona vel mala opera,quæ sub aliqua conditione quisque facturus esset, sed quod vellent illa vt sic præuisa, puniri à Deo, vel præmiari,imò dari primam gratiam propter bonum vsum, quem Deus futurum præsciuisset,& præmaturè rapi pueros in pœnam peccatorum quæ facturi erant si vixissent: hoc est quod in Massilienſibus meritò damnat S. Doctor, cum quo sentiunt omnes scientiæ mediæ assertores, tantum à Massilienſibus remoti, quantum veritas ab errore distat.

## §. III.

### *Tertia probatio, ex multiplici ratione.*

PRima petitur,ex determinata veritate, ac Scibilitate propositionum conditionalium: si futurum conditionatum æquè verum est, & cognoscibile, ac absolutè futurum, æquè Deus cognoscit futurum conditionatum, ac futurum absolutum; sed futurum conditionatum æquè verum est, & cognoscibile, ac futurum absolutum: ergo æquè cognoscitur à Deo. Sed cognoscere futurum conditionatum, est habere scientiam conditionatam, ergo Deus habet scientiam conditionatam. Maior non eget probatione,nam intellectus simpliciter infinitus in ratione cognoscentis cognoscit essentialiter omne quod sciri potest, eo ipso quod sciri potest alioqui esset possibilis intellectus, qui plura sciret, sed quod est scibile sciri potest, ergo intellectus infinitus scire debet omne scibile. Prima ratio ex determinata veritate futurorum

Minor ergo, illis omnibus probatur argumentis, quibus ostenditur futurum absolutum esse verum & cognoscibile. Nam sicut hæ propositiones sunt contradictoriæ, Petrus vocatus à Deo conuertetur, Petrus non conuertetur, sic contradictoriæ istæ sunt si Petrus vocetur à Deo conuertetur, si vocetur à Deo non conuertetur, sed ex duabus contradictorijs vna est vera,& altera falsa,nam implicat vt ambæ sint veræ,vel vt sint ambæ falsæ, ergo tam est verum & cognoscibile futurum contingens conditionatum,quam futurum absolutè. Deinde illa propositio est vera, quæ rem enunciat sicuti est,sed illa propositio, si Tyrij videant miracula conuertentur, si Petrus intret in atrium ter Christum negabit, rem enunciat sicuti est, ergo est vera propositio. Imò, sicut verum fuit dicere, Iudas damnabitur, quia non conuertetur, sic verum fuit, si Iudas conuerteretur non damnaretur.

tur. Denique futura sub conditione à viris prudentibus cognoscuntur saltem coniecturaliter ; nemo enim consultat de medijs ad finem, quin ratiocinetur, circa id quod est futurum conditionatè, posito quod, eligat hoc vel hoc medium ; ergo huiusmodi futurum est cognoscibile ; à Deo autem (vt dixi) coniecturaliter cognosci non potest ergo cognoscitur euidenter. Et sanè quidquid habet rationem entis habet rationem veri, sed futura conditionata tam realiter habent rationem entis quàm possibilia, vel absolutè futura, ergo tam sunt vera, & intelligibilia.

Secunda ratio ex infallibilitate prouidentiæ.

Secunda ratio, ducitur ex perfectione infinitæ prouidentiæ : quotiescunque Deus intendit aliquem finem, & præparat voluntati liberæ aliquod medium, debet scire qualem effectum habiturum sit tale medium, si detur ; alioqui falli poterit prouidentia decernendo finem, sed illud non potest scire, si non cognoscat futurum conditionatum, ergo illud cognoscit. Probatur minor, quia cognoscere quid facturum sit medium si existat, est cognoscere aliquid futurum sub conditione, sed Deus, cognoscit quid facturum sit medium, si detur, siue illud determinet voluntatem, siue non, quia semper illud est futurum sub conditione ergo non potest negari quin cognoscat Deus futurum sub conditione. Deinde (vt dixi) nullum est agens propter finem quod non habeat pro regula cognitionem futuri sub conditione, alioqui non posset prudenter eligere media, ergo cum Dei prouidentia perfectissimo modo agat propter finem, habebit pro regula perfectissimam cognitionem futuri sub conditione. Denique quod caput est, impossibile est Deum efficaciter prædestinare, ac vocare aliquem, si vel eius libertatem non violet, vel non cognoscat, quid voluntas factura sit, si vocetur, sed Deus prædestinando & vocando non tollit indifferentiam voluntatis, vt probarem si vacaret, ergo cognoscit quid voluntas factura sit si eo, vel eo modo vocetur.

Obiectio Thomistarum.

Obijciunt aduersarij, propositiones conditionatas, non esse veras nisi sint necessariæ, quod probant, quia veritas propositionis conditionatæ consistit in bonitate consequentiæ, sed consequentia nunquam esse potest vera, quin sit necessaria, alioqui posset aliquando esse verum antecedens, & falsum consequens quod est impossibile.

Respon. propositiones conditionales, quæ habent necessariam connexionem cum antecedente, ita esse veras, vt sint necessariæ, & veræ consequentiæ : alias autem propositiones in quibus conditio, non est connexa nisi contingenter cum euentu, nullo modo esse necessarias, & illatiuas quia earum veritas (vt dixi) non pendet à bonitate consequentiæ, sed ab euentu consequentis, quia enunciatiuæ sũt tantùm, non illatiuæ. Imò si essent consequentiæ, non essent tamen necessariæ, quia licèt consequentia formalis semper sit necessaria, consequentiæ tamen materiales non sunt necessariæ, nisi quando antecedens est necessarium. Istæ propositiones conditionales ad summum sunt consequentiæ materiales, quibus potest subesse falsum, vt rectè obseruant Moncæus d. 3. c. 16. Herice d. 7. c. 10. n. 59.

Tertia ratio.

Denique vt optimè vrget Luisius Legionẽnsis dari scientiam in Deo eorum quæ sub conditione sunt futura, ita insitum est mentibus hominum, vt si rusticum quemque interroges, quid futurum de te fuisset si natus esses inter Turcas, respondeat statim Deus nouit, quia nimirum summa illa perfectio est nullam admixtam habens imperfectionem, & est possibilis, ergo in Deo summè perfecto nullâ ratione negari potest.

Multa opponuntur ab aduersarijs in contrarium, quæ omnia video peti partim ex malè intellecta natura, & proprietatibus huius scientiæ, partim ex illius obiecto, quæ paucis exponi possunt.

## Sectio II.

### *De natura & proprietatibus huius scientiæ conditionatæ.*

TRia ergo potissimùm sunt in hac scientia quam admisimus aduersarijs difficilia ex parte quidditatis. Primum est, quod sit media inter scientiam visionis & scientiam possibilium. Secundum, quod antecedat decretum Dei sine quo implicat vt aliquid habeat rationem futuri. Tertium, est eius vsus in actibus diuinæ prouidentiæ.

### §. I.

### *Vtrum scientia conditionata media sit inter scientiam simplicem, & scientiam visionis, & sit ab illis distincta.*

RAtio dubitandi est primò, quia omnis distinctio inter scientias Dei petitur à diuersitate obiectorum, sed nullum est obiectum assignabile quod non pertineat ad scientiam necessariam, aut liberam, vel certè ad scientiam simplicem, aut visionis ; nam omne cognoscibile, vel est necessarium, vel contingens : si primum pertinet ad scientiam necessariam, si secundum pertinet ad scientiam visionis. Deinde vel erit, vel non erit, si erit, pertinet ad scientiam visionis, si non erit, pertinet ad scientiam simplicem. Deinde futurum conditionatum, est ens purè possibile cum antecedat decretum Dei, neque vllum est possibile quod non sit futurum si Deus velit illud creare, ergo scientia simplex non differt à scientia media. Triplex difficultas.

Confirmatur quia, si admittitur in Deo scientia distincta pro futuris conditionatis admittenda similiter erit scientia distincta pro præteritis, & præsentibus conditionatis, quod nemo dixerit.

Secundò, inter contradictoria nihil est medium, scientia libera, & necessaria oppositionem dicunt contradictoriam, quia necessarium opponitur libero : similiter ens actu, & ens in potentia, opponuntur contradictoriè, primum cognoscitur per scientiam visionis, secundum per simplicem. Denique sequens decretum, & antecedens decretum nihil possunt habere medium, ergo neque scientia simplex cuius obiectum est prius decreto, & scientia visionis, cuius obiectum non est prius decreto.

Tertiò, hæc scientia constat antecedente & consequente, quia veritas propositionis conditionatæ consistit in sola consequutione consequentis ab antecedente, nam etiam si antecedens & consequens seorsim sint vera, si tamen vnum non sequatur ex alio falsa est propositio, si musca volat, turca saltat, ergo illa scientia esse non potest in Deo cuius nulla scientia constare potest antecedente & consequente. Præterea scientia hæc simplex non est cum contineat multitudinem conceptuum, connexionem vnius cum alio, & illationem. Denique si est in Deo hæc scientia, est præscientia, sed negat expressè Augustinus futura hæc præsciri v. g. de prædestinat. Sanctorum cap. 14. dicit præsciri à Deo quod erat futurum, non autem quod non erat futurum.

Non est media inter scientiam naturalem & liberam.

Dico primò, scientia conditiona nullo modo esse potest media inter scientiam naturalem, & liberam, propriè ac strictè sumptas, ita omnes ad vnum scientæ cionditionatæ assertores.

Ratio perspicua est, quia necessarium, & liberum opponuntur contradictoriè, ergo scientiæ, quæ circa illa versantur nihil habent medium, estque perspicuũ contra Arrubalem, quod scientia conditionata reuocatur

catur ad scientiam liberam non autem ad necessariã, quia futura conditionata cum pendeant à decreto Dei, aut etiam à voluntate libera, sunt aliquid purè contingens, atque ita non pertinent ad scientiam necessariam, si tamen scientia necessaria minus propriè sumatur, pro ea quæ antecedit decretum, & libera, pro ea quæ posterior est decreto, non est dubium quin scientia conditionata, media dici possit inter scientiam naturalem,& liberam sumptas in ea significatione minus propria, quia hæc scientia vt dicetur statim neque antecedit,neque sequitur decretum,sed includit illud concomitanter tanquam vnam è conditionibus.

Assertio bipartita.

Dico secundò, scientia conditionata non est media inter scientiam simplicem, & scientiam visionis, si illæ sumantur latè ac adæquatè, si autem sumantur strictè ac propriè, media est inter illas, & est species scientiæ ab illis distincta. Ita constanter asserunt omnes, qui scientiam mediam Deo attribuunt, tametsi eorum aliqui,vt Molina,Suares,Vasques existiment absolutè scientiam hanc non dici mediam, quòd sit noua species scientiæ, quia eam pronunciant pertinere ad scientiam visionis, vel ad scientiam simplicem. Vnde vt vides sola hic est lis de nomine, de quo parum laboramus,hoc vnum contendentes quod Deus cognoscat futura sub conditione.

Primę partis probatio.

Ratio ergo primæ partis est, quia scientia simplex sumpta latè & adæquatè illa dicitur, quæ versatur circa illud omne possibile, quod nunquam habebit existentiam: & scientia visionis illa,quæ versatur circa illud omne, quod habebit existentiam. Inter illa duo patet quod nullum est medium, ergo inter istas scientias eo modo latè sumptas, & adæquatè, patet quod nulla est scientia media. Sic enim scientia conditionata quatenus versatur circa ea futura conditionata, quæ nunquam habebunt existentiam, pertinet ad scientiam simplicem,quatenus autem versatur circa ea futura, quorum conditio ponetur, & habebunt existentiam, pertinet ad scientiam visionis.

Probatio secundæ partis.

Ratio secundæ partis est, quia scientia simplex sumpta strictè, & propriè,illa dicitur, quæ versatur circa id, quod est purè possibile abstrahendo ab omni prorsus futuritione: scientia verò visionis illa quæ cognoscit existentia realiter in aliqua differentia temporis; inter illa duo manifestum est medium esse possibile, quod est futurum si ponatur aliqua conditio, nam illud nec est purè possibile, nec est absolutè futurum, ergo inter illas scientias propriè ac strictè sumptas scientia couditionata, media est, eo quod cum neutra omninò conuenit, & de vtraque participat aliquid, sicut medij colores dicuntur qui participant colores extremos, etiam si ab illis verè distinguantur: sic enim scientia conditionata conuenit cum scientia simplici, quòd versetur circa illa, quæ nunquam erunt actu; cum scientia verò visionis, quòd versatur circa ea quæ non sunt purè possibilia, ergo ista scientia optimè dici potest media, quam tamen (vt dixi) Molina, Bellarminus,Lessius, Arrubal malunt reuocare ad scientiam simplicem, quatenus illa cognoscit omne quod actu non existit. Suares autem reuocat eam ad scientiam visionis, quatenus significat scientiam eorum omnium quæ non sunt purè possibilia, vbi vides litem esse solùm de vocibus.

Ad primam satis patet quomodo inter obiecta scientiæ simplicis,& scientiæ visionis detur medium. Ad id autem quod addebatur nullum esse possibile quod non sit futurum, si Deus velit illud creare, distinguo,si Deus absolutè velit illud creare, concedo, si Deus velit illud creare accommodando se voluntati, nego quodlibet possibile esse futurum, vt satis constat ex dictis. Ad Confirm. Resp. quòd sicut eadem scientia visionis cognoscit præteritum, præsens, & futurum,quia scientia visionis dicitur illa, quæ cognoscit obiectum actu existens, in aliqua differentia temporis, sic scientia conditionata cognoscit præteritum, præsens, & futurum sub conditione, neque propterea est multiplex, quia semper cognoscit obiectum existens sub conditione.

Ad secundam, nego scientiam conditionatam esse mediam inter contradictoria: scientia libera, & necessaria opponuntur contradictoriè,sed scientia conditionata, vt dixi inter illas non est media. Ens actu, & ens in potentia opponuntur contradictoriè, scientia visionis sumpta latè ac adæquatè cognoscit ens actu, & scientia simplex eognoscit ens in potentia,si latè & adæquatè sumatur, quo modo scientia conditionata inter illas media non est.Si autè scientia simplex & scientia visionis strictè ac propriè sumantur, prima cognoscit ens purè possibile, altera cognoscit ens absolutè actu futurum, patet autem quod inter ens pure possibile & absolutè futurum, medium est futurum sub conditione, quod nec est purè possibile, neque absolutè futurum,ergo inter scientias illas strictè sumptas,media est scientia conditionata.

Solutio trium dubitationũ.

Ad tertiamResp.cognitionem quam Deus habet de futuris conditionatis esse omninò simplicem, quia quamuis obiectum eius sit complexum, & constet antecedente ac consequente,ipsa tamen in se, simplicissima est. Quis enim neget, cognosci à nobis discursus nostros per cognitionem simpleem formaliter,obiectiuè autem compositam,quod idem assero de scientia media. Denique fateor aliquando hanc scientiam minùs propriè vocari præscientiam, quia est scientia rei futuræ sub aliqua conditione, & intuitionem,quia est cognitio rei vt esset in se,positâ tali conditione, sed quia tamen propriè dicta præscientia est cognitio rei alicuius verè futuræ, propterea meritò negat Augustinus præsciri à Deo futura conditionata,quamuis sæpè dicat illa cognosci.

## §. II.

### *Vtrum scientia conditionata debeat præsupponere decretum Dei à quo sit dependens.*

Secundum caput,ex quo Thomistæ scientiam conditionatam redarguunt, est, quia Deus per eam cognoscit aliquid futurum, ante omne decretum suum, cum tamen omne futurum præsupponat necessariò decretum Dei de præbendo concursu, sine quo nihil omninò est, quod habere possit rationem futuri.

Duplex decretum conditionatum.

In primis igitur ad intelligendam, & soluendam difficultatem, sumo propositionem hanc conditionatam, (erítque de alijs omnibus planè idem iudicium) si Tyrij videant miracula conuertentur. Et duplex circa illud Dei decretum considero: Primum est, conditionatum ex parte ipsius Dei, & est decretum quod Deus non habet, sed quod haberet si talis conditio esset posita, hoc modo, si Tyrij viderent miracula, cum internis auxilijs quæ vos habuistis, & ego decernerem concurrere cum illorum voluntate, conuerterentur. Vel si Tyrij viderent miracula, ego efficaciter decernerem concurrere cum illorum voluntate ad illorum conuersionem. In primo exemplo vt vides, decretum non existens se tenet ex parte conditionis antecedentis, quia dixit,si Tyrij viderent miracula, & ego decernerem. In secundo se tenet ex parte euentus futuri sub conditione, quia dicit si Tyrij viderent miracula,ego decernerem concurrere ad illorum conuersionẽ: sed in neutro tamen casu existit tale decretum, quod dicitur extiturum, si Tyrij viderent miracula.Secundò,decretũ prębendi concursum, potest esse absolutum ex parte subiecti, sed conditionatum

natum ex parte obiecti, estque decretum quod Deus habet, actu faciendi aliquid, si talis poneretur conditio si Tyrij viderent miracula, ego nunc decerno, illos prædeterminare ad conuersionem, vel statuo cum illis concurrere ad conuersionem.

Sententia Thomistarum.

Recentiones Thomistæ (vt monebam sect. 1.) contendunt esse scientiam in Deo futuri conditionati, quæ tamen præsupponat decretum, absolutum ex parte Dei, & conditionatum ex parte obiecti, de voluntate prędeterminanda, si talis poneretur conditio. quod si reijcias prædeterminans decretum, saltem videtur, negari non posse in Deo decretum actuale absolutum ex parte Dei, & conditionatum ex parte obiecti, de præbendo concursu, vel certè necesse est, vt in propositione conditionata aliquo modo ingrediatur decretum conditionatum ex parte Dei atque hic est verus sensus quæstionis.

Quadruplex dubitatio.

Ratio autem dubitandi primò est, quia nulla res concipi potest futura nisi præsupponat suas omnes causas, à quibus pendet, sed decretum Dei de prębendo concursu vna est ex causis rei quæ dicitur futura, ergo cognitio illius futuri præsupponit necessariò decretum Dei, sed non potest præsupponere decretum duntaxat conditionatum, quia illud non sufficit ad causandum effectum, ergo præsupponit decretum absolutum, quod si est antecedens, est necessariò prædeterminans. Confirm. efficaciter, nam effectus non potest habere plus existentiæ quàm causa, decretum quod est causa consensus non est nisi possibile; si enim est futurum absolutè, vel conditionatè, Deus videt decreta suæ voluntatis vt futura.

Secundò, quando Deus videt aliquid futurum, vel illud videt futurum independenter à suo concursu, vel videt illud futurum dependenter, non primum vt patet, non secundum, quia sic admittenda erit in Deo aliqua scientia visionis, quæ antecedat scientiam mediam, quâ cognoscatur tale decretum concurrendi: nam illud cum non sit futurum sub conditione non cognoscitur per scientiam mediam, si autem cognoscitur per scientiam simplicem, iam illud est purè possibile. Confirm. quia Deus ante decretum suæ voluntatis, non cognoscit quot homines esset productus, si crearet alium mundum, ergo similiter ante idem decretum, non cognoscit quot, & quales actus factura esset creata voluntas, si constitueretur in tali rerum ordine.

Tertiò, vt se habet decretum absolutum ad futurum absolutum, sic se habet decretum conditionatum ad futurum conditionatum, sed futurum absolutum præsupponit decretum absolutum, ergo futurum conditionatum præsupponit decretum conditionatum. Confirm. quia si Deus ante decretum suæ voluntatis, sciret quot homines esset creaturus si alium mundum creasset, non esset liber in eorum productione, ergo consensus Petri non erit liber, si Deus præuideat illum ante omnem determinationem voluntatis, tùm diuinæ, tùm creatæ: imò neque poterit illum Deus impedire, si videt illum futurum ante decretum suæ voluntatis.

Quartò, si decretum concursus sit pars conditionis hoc modo, si Tyrij videant miracula, & ego voluero concurrere, conuertentur, sensus illius propositionis erit, si tyrij conuertantur, conuertentur, quia concursus Dei, & concursus creaturæ, est vna actio.

Decretum absolutum ex Parte actus.

Dico primò, scientia quam Deus habet de futuro conditionato, non debet præsupponere decretum Dei absolutum ex parte actus, & conditionatum ex parte obiecti, ita fusè ostendunt contra recentiores Thomistas, Suares tom. 1. de gratia. Prolegom. 2. c. 8. Arrubal. d. 46. Herice disp. 7. c. 7.

Rationes non libet congerere, tantùm ostendo decretum hoc antecedens, non esse necessarium ad scientiam conditionatam, quia decretum absolutum antecedens, non est necessarium, vt probaui, ad cognoscendum futurum contingens absolutum, ergo neque necessarium est decretum; antecedens conditionatum, ad cognoscendum futurum conditionatum. Si enim existere potest futurum, vel absolutum, vel conditionatum sine tali decreto, ergo potest etiam sine illo cognosci, quod autem possit existere res aliqua sine decreto huiusmodi probari demonstratiuè potest, quia sequeretur alioqui voluntatem determinari à solo Deo ad peccatum. Nullam supereſse libertatem in actu secundo, cum necesse sit voluntatem operari posito tali decreto, reddi ridiculam exprobrationem Bethsaitarum à Christo factam, & hoc ex sequenti conclusione confirmabitur.

Decretum absolutum ex parte Dei.

Dico secundò, scientia, quam Deus habet de futuris conditionatis non disparatis, nullum necessariò præsupponit decretum actuale & præsens, absolutum ex parte Dei, & conditionatum ex parte obiecti, de præbendo concursu. Ita docent Suares præsertim tom. 2. de gratia in Prolegom. c. 8. Vasq. d. 67. Valent. q. 14. p. Bellarm. l. 1. de gratia & libero arbitrio c. 12. & 13. Molina, & alij plurimi.

Ratio est primò, quia quando Deus cognoscit futurum sub conditione, vel conditio à solo Deo ponenda est, vt si fecero miracula, Tyrij conuertentur, tunc decretum illud non solum esset inutile, sed etiam deluſorium, sicut si diceres pauperi, si te adoptem in filium, ego decerno vt lautè viuas, deriderետur per decretum huiusmodi talis pauper si eum decreueris non adoptare. Si diceres amico si te vocauero ad cœnam, decerno tibi dare omnia mea bona, decreueris autem non vocare ad cœnam, vel conditio ponenda, pendet à sola creatura, effectus autem à Deo solo, vel à Deo simul & creatura, & tunc decretum illud absolutum ex parte Dei, conditionatum ex parte obiecti, quamuis sit possibile, non est tamen vllo modo vtile, vel ad hoc vt Deus cognoscat futura ista, quæ in decreto conditionato cognosci non possunt, neque ad prouidentiam, quæ non decernit nisi ea, quæ factura est. Alioqui sine vllo vsu debebunt in Deo multiplicari decreta infinites infinita, omninò absoluta & præsentia de omnibus quę nunquam erunt sub infinitis combinationibus quæ nunquam erunt quod est planè nugatorium.

Secundò, manifestè ostendo, decretum hoc actuale non esse necessarium ad hanc scientiam, si enim illud necessarium non sit ad futuritionem conditionatam, non est etiam necessarium ad eius cognitionem, sed non est necessarium decretum actuale absolutum ad futuritionem conditionatam; sufficit enim ad futuritionem purè conditionatam decretum purè conditionatum, decretum videlicet quod poneretur, si talis effectus poneretur, ergo talè decretum actuale non requiritur.

Dixi tamen illud non requiri pro futuris non disparatis, nam de disparatis alia ratio est vt constabit sect. 3.

Includit decretum vt partem conditionis.

Dico tertiò, scientia conditionata semper includit decretum aliquod conditionatum ex parte Dei, quod non est præsens & actuale, sed est pars conditionis præsuppositæ, vnde melius dicitur quod conditionatè includit decretum, hoc modo si Tyrij videant miracula, & ego velim concurrere, conuertentur ita omnes doctores superiùs citati.

Probaturq; omnino euidenter argumẽto iam facto, sicut se habet decretũ absolutè existens ad rem futurã absolutè, sic se habet decretũ existens sub conditione ad futurum conditionatum, sed vt res sit absolutè futura sufficit decretum existens absolutè, ergo ad futuri

turitionem conditionatam sufficit decretum existens sub conditione. Deinde sublato quolibet actuali decreto vera est hæc propositio, si Tyrij viderent miracula, & Deus decerneret concurrere, Tyrij agerent pœnitentiam, ergo sublato quolibet decreto Deus hoc cognoscit, quia cognoscit omne verum: antecedens probatur omnibus illis argumentis quibus probata est veritas propositionum de futuro. Denique hoc vnum probant argumenta omnia in contrarium allata, quæ omnia soluuntur si dixeris in ista futuritione non importari decretum præsens & actuale, sed decretum quod sit pars conditionis, quòd nimirum si esset talis effectus esset absolutè futurum, Deus enim non dicit decerno, neq; dicit decernerem, sed si decernerem, vbi vides decretum non debere dici conditionatum, sed conditionem. Hinc

Ad primam Resp. Nihil concipi posse futurum nisi præsupponat suas omnes causas eo modo quo est futurum, si enim est absolutè futurum, debet eas supponere absolutè, si autem est futurum conditionatè sufficit quod supponat eas conditionatè, decretum autem de dando concursu præsupponitur conditionatè, seu tanquam pars conditionis, vt dixi. Solutio primæ dubitationis.

Ad confirm. Resp. implicare vt effectus plus habeat existentiæ quàm habeat vel supponatur habere causa. Fateor istud decretum esse purè possibile, non autem vllo modo futurum, sed tamen supponitur quod si esset præsens vel præteritum, effectus existeret, quia Deus non dicit decerno vel decernerem, sed dicit si decernerem, vel si decreuissem concurrere, vbi vides non esse actuale decretum, sed illud supponi quasi esset.

Ad secundum Resp. Futurum conditionatum videri dependenter à concursu Dei conditionatè cognito, non per scientiam visionis, sed per eandem scientiam mediam, nam si est pars conditionis quâ posità euentus videtur futurus, cognoscitur etiam decretum per hanc scientiam, etiam si non cognoscatur vt futurum, quia per eam cognoscitur obiectum futurum, & id quod est conditio ad hanc futuritionem. Solutio secundæ.

Ad confirm. Resp. negando antecedens, quia Deus ante Decretum suæ voluntatis, nouit quot homines esset creaturus, si alium mundum decreuisset creare, quia talis mundus dicit tot homines qui sunt partes huius mundi, quem Deus vellet creare. Deinde concedi etiam potest totum, quia Dei decretum est pars conditionis sub qua prætuidetur euentus futurus.

Ad tertiam concedo totum, quia futurum conditionatum supponit decretum existens sub conditione, id est, si existeret; hoc enim est quod voco decretum conditionatum, ex parte ipsius actus, quod nullo modo est actu, sed supponitur quod si esset, poneretur effectus vt dixi. Solutio tertiæ.

Ad confirm. Resp. quod si Deus vellet creare alterum mundum, & sciret quot homines in eo esset creaturus, crearet illos omninò liberè, quia hæc esset necessitas solùm ex suppositione.

Ad quartam Resp. sæpiùs explicatum superiùs esse, quale sit obiectum huius decreti, si voluero concurrere, Tyrij conuertentur; significat enim si decreuero me accommodare voluntati Tyriorum, conuertentur visis miraculis, sed hæc alibi. Solutio quartæ.

## §. III.

### *Qualem vsum habeat in Deo scientia conditionata.*

TErtium caput ex quo scientiam mediam impetunt, & Molinam Massilienſibus accensendum esse aduersarij contendunt, est quia hæc scientia, si est in Deo non alium potest habere vsum, quàm eum qui à Semipelagianis confictus erat.

Ratio enim dubit. primò est, quia dicere voluntatem creatam, & eius consensum esse primam causam prædestinationis ad gratiam, & gloriam, verus est error Massilienſium, sed ex scientia media planè sequitur voluntatem esse primam huiusmodi causam, quod probo. Illud est prima causa prædestinationis, quod ita est illa prius, vt ab eo essentialiter præsupponatur, sed liber consensus voluntatis ex hac sententia, prout præuisus cõditionatè prior est prædestinatione, & ad illam essentialiter præsupponitur, quia consensus ille prior est quàm scientia media, quæ prior est prædestinatione, ergo consensus voluntatis prima est causa prædestinationis: nulla enim esse potest prioritas, si non sit aliqua causalitas. Difficultas quadruplex.

Secundò, Semipelagianum etiam est dicere, quod infallibilis connexio prædestinationis, & gratiæ efficacis reducitur vltimò ad aliquid naturale, hoc autem admissâ scientiâ mediâ planè sequi, probatur: nam ad illud reducitur infallibilitas huius connexionis, ad quod reducitur infallibilitas consensus voluntatis, sed infallibilitas huius consensus reducitur ad certas quasdam circunstantias, in quibus voluntas posita consentit, non enim reuocatur ad prædeterminationem voluntatis factam à Deo, neque ad naturam gratiæ ipsius efficacis cum qua stare potest dissensus, ergo reducitur ad illas circunstantias naturales, in quibus gratia est congrua.

Tertiò, non potest in hac sententia negari quin consensus voluntatis sit ratio prædestinationis, & conditio sine qua non, non autem eius effectus, nam prædestinatio per te pendet à scientia media, ergo à consensu futuro Petri, ergo Petrus prædestinatur ad gratiam, quia consensurus est, imò liber consensus numerari non potest inter effectus prædestinationis quandoquidem prius est, & prius videtur, quàm posita sit prædestinatio.

Quartò, existentia quæ est sufficiens ad fundandam rationem scibilis, sufficiens etiam est ad fundandam rationem meriti, non enim potest afferri disparitas, sed futuritio conditionata potest fundare rationem scibilis, ergo potest etiam fundare rationem meriti, atque ita poterit aliquis mereri ex opere præuiso conditionatè.

Dico primò, scientia media ita est in Deo, vt per eam vt causam nullo modo Deus moueatur ad dandam gratiam, vel ad prædestinandum aut reprobandum. Ita constantissimè asserunt Molina, & omnes qui scientiam mediam cum eo ponunt, contra calumnias aduersariorum, qui eos hoc nomine Massilienſibus ineptissimè accensent. Prima conclusio.

Ratio autem, quæ affertur in tractatu de gratia, & inferiùs indicabitur, dum explicabuntur causæ prædestinationis, est, quia initium salutis necessariò est à gratia, non autem à voluntate, vt ex innumeris scripturæ locis constat, ex pluribus Concilijs, & Patribus, estque Catholica veritas sæpiùs definita contra Massilienſes, sed si Deus moueretur per futurum conditionatum ad dandum præmium, initium salutis, non esset à Deo, sed à voluntate, quæ primariò Deum moueret: ergo præuisio illa futuri conditionati neque mouet Deum meritoriè, neque de potentia absoluta mouere potest, sed ad summum finaliter vt dicetur. Imo vt rectè argumentatur Augustinus plurib° locis, nullus est reprobus qui non habeat merita conditionata, nullus electus qui peccata conditionatè præuisa non habeat, vnde omnes reprobi deberent saluari, & omnes electi deberent damnari. Sed hæc postea.

Dico secundò, tripliciter scientia media prouidentiæ diuinæ inseruit, primò, vt in suis decretis sit prudens & non cæca. Secundò, vt sit infallibilis sine violatione libertatis creatæ. Tertiò, vt in conferendis gratijs efficacibus specialiter sit benefica. Secunda conclusio.

Ratio

Ratio est, quia prouidentiæ maximè proprium munus est (vt dicturi sumus disp. 5.) intendere singularum rerum proprios fines, præsertim creaturarum rationalium, & decernere media, per quæ huiusmodi fines infallibiliter assequantur accommodatè ad illarum naturas: hoc autem vt perfectissimè fiat, tria omnino necessaria sunt. Primò, vt cum eligit media contingenter iuncta cum fine sciat vtrum finem assequuturus sit per hæc media, alioqui cæcam haberet prouidentiam, & fortuitam operationem. Nam etiam omne agens propter finem, nullam aliam prudentiæ habet regulam, quàm considerationem futuri sub conditione; dicit enim si hoc medium elegero, id eueniet, si alterum sumpsero, eueniet illud, alioqui aget imprudenter, & cæco modo. Secundò requiritur vt infallibiliter decernat media, sed ita tamen vt illa conformia sint libertati, & totam eius relinquant indifferentiam. Tertiò, vt gratia efficax speciale quoddam sit beneficium, & in ratione gratiæ ac fauoris, maioris dilectionis sit argumentum.

Triplex prouidentiæ munus

Ad hæc autem tria obtinenda, scientia conditionata necessaria prorsus est, & sola sufficit per modum conditionis purè dirigentis, non autem mouentis vllâ ratione voluntatem ad operandum. Nam illius operâ, cognoscit Deus finem esse obtinendum per talia media, vel non esse obtinendum: infallibiliter potest decernere finem, & media sine detrimento libertatis, quia præuidet voluntatem consensuram esse medijs, quæ decernit: hac autem demptâ omne Dei decretum, vel est fallibile, vel tollit libertatem, quia si non tollit libertatem vtitur medio contingenti, si autem vtitur medio contingenti, sine præscientia conditionata, est fallibile. Denique per hanc scientiam, gratia efficax habet semper quòd maius sit beneficium, quàm gratia sufficiens, etiam ea quæ intensiuè perfectior est, quia efficax datur in his circunstantijs in quibus videtur esse habitura effectum.

Solutio difficultatum.

Ad primam Resp. nullo modo sequi quod consensus voluntatis sit prima causa prædestinationis, quia nullo modo est prior prædestinatione, tanquam causa mouens Deum ad decernendam gratiam, aut gloriam, sed est prior duntaxat, vt conditio dirigens prouidentiam, vt cæca non sit, neque fallibilis in decretis quibus causas liberas deducit in suos fines. Nego autem illud quod vltimò addebatur, non posse scientiam mediam esse priorem decreto, nisi sit causa, nam ad hoc planè sufficit quod sit conditio dirigens voluntatem decernentem.

Ad secundam Resp. negando infallibilitatem prædestinationis, & gratiæ vltimò posse reuocari ad aliquid naturale, quod sit eius causa; infallibilitas enim consensus non reducitur ad circunstantias huiusmodi naturales, in quibus voluntas consentit, sed reducitur ad gratiam cui voluntas posita in talibus circunstantijs consentit infallibiliter, non propter tales circunstantias, sed propter gratiam cui voluntas consentire liberè vult, tota ergo hæc infallibilitas non reuocatur ad solam voluntatem, sed ad gratiam datam in talibus circunstantijs, & ad voluntatem cui datur talis gratia.

Ad tertiam satis patet ex dictis, quomodo consensus voluntatis conditionatè futurus non sit effectus prædestinationis, sed consensus ille absolutè futur°.

Instabis, saltem non posse negari libertati officere hanc scientiam, nam omnis necessitas antecedens futuritionem rei absolutam tollit libertatem, sed futuritio conditionata præcedit futuritionem absolutam, & illâ positâ non potest non esse: ergo, &c.

Resp. dist. maiorem, omnis suppositio antecedens tollit libertatem, si causetur per ipsam libertatem nego, si non causetur concedo.

Ad quartam Resp. negando esse paritatem inter rationem scibilis, & rationem meriti, quia ratio scibilis præscindit ab existentia, & includit solam veritatem, transcendentalem, quæ reperitur in omni eo quod habet ratione entis, siue sit possibile, siue futurum. Ratio autem meriti & de meriti necessariò fundatur in existentia reali operationis bonæ, vel malæ, quia causa meritoria, cum sit causa efficiens necessariò præsupponitur vt existens pro aliqua differentia temporis. Imò in morali æstimatione, nemo meretur præmium aut pœnam pro eo quod facturus esset, sed pro eo quod absolutè actu facturus est.

## Sectio III.

### *De obiecto scientiæ Dei conditionatæ.*

TRipliciter etiam scientiam mediam aduersarij impugnant, ex illius obiecto tùm materiali, tùm formali. Primò, quod Deus suos actus liberos cognosceret sub conditione. Secundò, quod per hanc scientiam Deus etiam cognosceret futura conditionata disparata. Tertiò, quod omnia etiam cognosceret quæ absolutè futura sunt. Quod autem vlteriùs quæri poterat, in quo medio Deus hæc futura videat, eandem difficultatem habet, quam habent futura absoluta: videt enim vtraque, non in omnipotentia, vel decreto suo, non in voluntate creata vel in gratijs congruis sed videt illa omnia in se ipsis tanquam obiecta terminatiua & secundaria eo modo quo ibi explicatum est.

### §. I.

### *Vtrum Deus per hanc scientiam cognoscat suos actus liberos.*

DEus (vt probaui quæstione 3.) non potest vllos actus suæ voluntatis cognoscere vt futuros absolutè. Nunc ergo tota restat difficultas, vtrum cognoscere Deus possit per scientiam conditionatam aliquos actus suos liberos, & vtrum illos cognoscere possit vt futuros.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia implicat vt Deus præsciat aliquos suos actus, quin amittat libertatem ad illos eliciendos, si enim ego sciam, me amaturum pro certo, non possum accedente illo instanti, conari non amare.

Secundò, implicat vt Deus per scientiam mediam cognoscat decreta sua conditionata, quin cognoscat illa vt futura, sed non potest cognoscere illa vt conditionatè futura magis quàm vt absolutè futura, quia futuritio conditionata non minus negat actualem existentiam, quàm futuritio absoluta, ergo per scientiam conditionatam Deus non cognoscit sua decreta.

Tertiò tamen, videtur quod decreta videri possunt vt futura conditionatè, nam in hac propositione si Anti-Christus conuerteretur, saluaretur, Deus cognoscit decretum de salute Anti-Christi vt conditionatè futurum, quia non cognoscit illud vt actu existens. Imò quãdo dicit si dem Magdalenæ gratiam, conuertetur, certum est quod illud decretum non cognoscit vt præteritum: neque vt actu existens, ergo cognoscit illud vt futurum posità tali conditione, non enim est dubium quin tunc cognoscat decretum concurrendi ad salutem Magdalenæ. Confirmatur quia etsi futuritio absoluta dicat negationem actualis existentiæ, futuritio tamen conditionata non illam negat, positiuè sed tantùm ab ea præscindit; si enim Deus dicat Petrus consentiet hic & nunc, si ego dem ei talem gratiam, decretum videtur vt futurum, & tamen habet esse actuale, quia eodem instanti datur tale auxilium.

Assertio prior.

Dico primò, Deus per scientiam conditionatam cognoscit multa decreta sua. Ita docent cum Suare, Molina, Fonseca, communiùs alij contra Herice qui vult ea decreta cognosci per scientiam simplicem.

Ratio tamen euidens est, quia Deꝰ per scientiã mediam cognoscit illos actus quos haberet, si hæc aut illa conditio poneretur, v. g. quos homines esset saluaturus, si condidisset alium mundum, hoc est cognoscere illos actus per scientiam mediam, ergo, &c. Antecedens clarum videtur, quia hoc est aliquid verum & cognoscibile, ergo cognoscitur à Deo. Neque dicendum est Deum absolutè habere actu talia decreta, si creassem alium mundum, decerno quod illi, & illi homines saluarentur; est enim absurdum ponere in Deo infinita decreta de rebus quæ nunquam erunt; sunt enim inutilia si nullum habitura sint effectum.

Assertio posterior. Dico secundò, nulla decreta suæ voluntatis Deus cognoscit vt futura conditionatè. Ita docent Vasques, Arrubal, Albertinus, & ferè omnes citati quæst. 3. pro decretis absolutis.

Probatur enim eadem ratione, omne quod est futurum, vel absolutè, vel conditionatè pro eo instanti temporis, quo dicitur futurum debet actu habere negationem existentiæ, & habere aliquando postea existentiã, sed nullum decretum esse potest in Deo, quod in vno instanti dicat negationem existentiæ, & postea existentiam, ergo nullum decretum esse potest in Deo conditionatè futurum. Maior superiùs probata est, minor est euidens, quia omne Dei decretum esse debet æternum. Vnde altera ratio ducitur, illud non concipitur vt futurum conditionatè, quod necessariò concipi debet vt præteritum conditionatè, sed omne decretum Dei conditionatum concipi necessariò debet vt præteritum conditionatè; Deus enim non dicit, si decreuissem creare alterum mundum illis & illis salutem decernerem, sed dicit decreuissem ab æterno illis salutem, quia nihil in tempore potest decernere quod ab æterno non decreuerit. Vnde

Ad primam Resp. libertatem nullo modo tolli per necessitatem consequentem, si Deus cognoscat conditionatè suum decretum, fateor quod ex suppositione non potest illud non elicere; sicut ego si sciam me amaturum, possum non amare, & conari non amare illo tempore, quo sciui me amaturum, non possum ex suppositione. Hîc autem est etiam disparitas quia Deus suos actus non videt futuros.

Ad 2. & tert. Resp. negando decreta illa, quæ cognoscuntur per scientiam mediam cognosci vt conditionatè futura, sed cognosci potiùs vt conditionatè præterita. Nam per hoc decretum, si Anti-Christus conuerteretur, saluaretur, Deus non dicit, si Anti-Christus conuerteretur, ego decernerem illius salutem, sed dicit ego illam decreuissem ab æterno. Similiter quando dicit, si Magdalenæ dedero gratiam, conuertetur, sensus est si Magdalenæ dedero gratiam, & decreuero ei dare concursum conuertetur, vbi nullum est decretum futurum, sed supponitur præteritũ.

Ad confirm. Resp. quod futuritio etiam conditionata supponit negationem existentiæ pro eo instanti temporis, quo est futuritio, si Deus dicat Petrus hic & nunc conuertetur, si dedero ei gratiam, concedo cognosci à Deo gratiam vt futuram conditionatè, sed nego ipsum decretum dandi gratiam cognosci vt futurum, sensus est enim, si dedero nunc gratiam Petro, & illam ab æterno dare decreuero, Petrus conuertetur, vbi decretum nullo modo cognoscitur vt futurum, oportet ergo hîc distinguere decretum quod est æternum saltem conditionatè, ab exequutione decreti quæ cognoscitur vt futura, sub conditione.

Instabis, in priori naturæ, aut rationis, quàm res sit actu, concipitur vt futura sub conditione, ergo in priori rationis illud decretum concipitur vt futurum sub conditione. Respondebam quæst. 3. negando antecedens quia futuritio non solùm præscindit ab existentia sed eam negat.

## §. II.

### *Vtrum futura conditionata disparata, & impossibilia cognoscantur à Deo per hanc scientiam.*

DIxi cognosci à Deo futura illa in quibus conditio habet aliquam connexionem cum effectu, nunc restat difficultas, primò de illis futuris, in quibus conditio non habet vllam planè connexionem cum effectu, qualia in scripturis plura reperiuntur. Si percussisses septies terram iaculo, deuastasses Syriam: si videris me ascendentem fiet quod petisti. Secundò multò est obscurior quæstio de illis futuris quorum conditio est impossibilis, si Chimæra esset rationalis, consentiret Deo vocanti.

Triplex difficultas. Ratio autem dubitandi primò est, quia illæ propositiones sunt veræ quas Deus prædicit, sed prædixit multas propositiones conditionatas disparatas sicut notabam. Deinde illæ propositiones disparatæ significant duntaxat coexistentiam duorum effectuum, v. g. quando Petrus dormiet, turca conuertetur, particula enim (si) significare potest solam connexionem temporis.

Secundò, non potest Deo negari scientia horum conditionatorum vel disparatorum, vel impossibilium, si eadem argumenta illam probent, quæ probant veritatem aliorum conditionalium, quæ sunt connexa & possibilia: probant autem, quia inter contradictoria vnum est verum, & alterum falsum, hæ propositiones sunt contradictoriæ, si Chimæra esset homo, responderet Deo vocanti, non responderet Deo vocanti: ergo vna est vera, & altera falsa.

Tertiò, si quæreretur à Deo quid faceret nunc Petrus si posset agere sine concursu Dei, vel responderet Deus nescio, vel responderet scio, primum admittit ignorantiam in Deo, ergo dicendum est secundum, ergo Deus cognoscit conditionalia impossibilia. Imò, & nos multa huiusmodi cognoscimus v.gr. cum dicimus si filius non procederet à Spiritu Sancto, ab eo non distingueretur.

Prior assertio de futuris disparatis. Dico primò, propositiones de futuro conditionato disparato sunt omnino falsæ, si sumantur præcisè & antecedenter à decreto, & promissione Dei connectente conditionem cum euentu futuro. Ita Vasques, Arrubal, Lessius, Albertinus, Recupitus, contra Ruiz Herice, Suarem.

Ratio est, quia vt propositio conditionata sit vera, debet significare connexionem aliquam inter antecedens, & consequens, sed propositiones de futuro conditionato disparato non possunt significare nisi falsò connexionem illam nisi dependenter à decreto Dei, ergo non sunt veræ. Probatur maior si propositiones conditionaræ non significarent connexionem, idem significarent ac propositiones copulatiuæ, hoc est absurdum, quia ista propositio si Petrus dormiat, Ioannes audiet lectionem, differt ab ista Petrus dormiet, & Ioannes audiet lectionem. Imò, si hæ propositiones hypotheticæ sumantur vt copulatiuæ, solámque coexistentiam significent, non cognoscuntur per scientiam mediam, sed per scientiam visionis.

Si autem decretum aliquod aut promissio interueniat, quibus connectatur conditio cum euentu futuro, tunc conditio non est disparata, quia connectitur per Dei decretum vt cum dicitur 4. Regum. *Si percussisses terram septies, deuastasses Syriam vsque ad internecionem.*

Posterior assertio de futuris impossibilibus. Dico secundò, propositiones de futuro conditionato impossibili semper etiam sunt falsæ, nisi quando effectus necessariò est connexus, cum conditione, verbi gratia vera est illa, si homo esset Angelus, careret corpore.

Ratio est primò, quia vt dixi omnis propositio conditionata

conditionata significat connexionem aliquam antecedentis cum consequente, sed nulla est connexio inter Chimæram quæ est homo, & consensum ad gratiam, ergo illa propositio simpliciter est falsa, si Chimæra esset homo responderet Deo vocanti. Ista verò est semper vera si homo esset Angelus careret corpore, quia hoc est idem, ac omnis Angelus caret corpore, vnde illud cognoscitur per scientiam possibilium, non autem per scientiam mediam. Deinde ponere in Deo huiusmodi scientiam planè nugatoriam, est reddere ludicram, & vanam scientiam futurorum conditionalium, & ponere in Deo cognitiones infinities infinitas, otiosas & omnino impertinentes, Deóque indignas.

Solutio trium difficultatum

Ad primam Resp. Deum nihil vnquam promittere, nisi quod facere decreuerit, atque adeò semper promissio supponit, vel includit decretum, cum ergo dicis veritatem harum propositionum pendere à promissione idem est ac si dicas, illam pendere à decreto quod includitur in promissione, atque ita promissio est vera practicè, quatenus facit verum id quod promittit. Dixi autem propositiones hypotheticas nunquam significare posse solam coexistentiam antecedentis, & consequentis, alioqui significarent idem ac copulatiuæ.

Ad secundam Respon. negando ijsdem argumentis probari quod cognoscantur futura conditionata impossibilia, quibus probatur cognosci futura absoluta: verum est quod in omnibus etiam futuris disparatis, aut impossibilibus contradictoriarum semper vna est vera, & altera falsa, sed ita tamen vt negatiua semper sit vera, affirmatiua verò semper sit falsa, v.g. ex his duabus, si Chimæra esset homo, responderet nunc Deo vocanti, non responderet nunc Deo vocanti, semper vera est ista, non responderet Deo vocanti, quia propositiones quæ affirmant connexionem, quæ non est semper sunt falsæ vt dixi.

Ad tertiam Resp. quod si quæreretur à Deo, quid faceret nunc Petrus, si posset agere independenter à Deo, Responderet Deus nihil faceret, quia hæ propositiones (vt dixi) semper sunt falsæ, nisi quando sunt in materia necessaria, vt cum dicitur si à filio non procederet Spiritus Sanctus, non distingueretur à filio.

## §. III.

### *Vtrum per hanc scientiam Deus cognoscat omnia quæ sunt absolutè futura.*

MVlta (vt monui) sunt futura conditionatè, quæ nunquam erunt, quia conditio illa nunquam ponetur, alia verò sunt futura conditionatè simul, & absolutè, quia eorum conditio ponetur. Difficultas ergo est vtrum priùs ratione quàm Deus cognoscat per scientiam visionis, ea quæ sunt absolutè futura, cognoscat illa per scientiam mediam, vt futura conditionatè, sicut prius illa cognoscit vt possibilia, per scientiam simplicem.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia Deus non cognoscit attributa sua, & se ipsum per scientiam mediam, v. gr. si Deus esset, esset omnipotens, si Deus esset, mundum vellet creare, hæc absurda & superflua esset cognitio, cũ Deus illa cognoscat per scientiã visionis.

Secundò, cognitio præcisiua imperfectissima est, neque conuenire vllâ ratione Deo potest; sed si Deus cognosceret conditionatè illa quæ sunt absolutè futura cognosceret illa præcisiuè, ergo, &c.

Tertiò, si priùs cognoscit rem vt futuram conditionatè quàm vt futuram absolutè, necesse est vt futuritio conditionata sit causa futuritionis absolutę. Denique admittuntur in Deo cognitiones istæ valde inutiles, si sol lucet, dies est: si Petrus moueatur mutat locum, quæ omnia cognoscuntur per scientiam visionis quia in his affirmatur solùm connexio antecedentis, & consequentis, quæ omnino est præsens, & absoluta.

Dicendum tamen est Deum per scientiam mediam priùs ratione cognoscere vt futura conditionatè illa, quæ absolutè futura sunt. Ita Ruiz, Suarez, Herice, negat Arrubal de futuris necessarijs. Conclusio affirmatiua.

Ratio est, quia primò, sæpè patres disputant, quare Deus Angelos, & homines creauerit quos peccaturos esse præsciebat, dicunt posse Deum illos homines qui peccatores fuerunt, antecedenter non facere, cum sciret eos peccaturos, & eos rapere, ne malitia illos peruerteret, quæ non est scientia visionis vt patet, quia præcedit Dei decretum de illis creandis. Deinde à priori ratio est, quia illud cognoscitur vt futurum conditionatè, quod cognoscitur futurum, & non est adhuc futurum absolutè, sed antequam res futura sit absolutè, cognoscitur à Deo vt futura, alioqui Deus non posset decernere rem absolutè futuram, si prius non explorasset quid factura sit voluntas.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam Resp. nihil cognosci à Deo posse vt futurum, quod sit existens, & æternum, ideò nec se ipsum, nec vllum suum attributum potest cognoscere vt futurum sub conditione.

Ad secundam Resp. nullam esse in Deo cognitionem præcisiuam, sed vnicam realiter scientiam, quæ videt simul omnia, & possibilia, & futura tùm absolutè, tùm conditionatè, quæ tamen à nobis diuiditur in plures conceptus distinctos non ratione Dei, sed ratione nostri.

Ad tertiam sæpè dixi, futuritionem conditionatam esse priorem futuritione absolutâ, non quod eam vllo modo causet, sed quia est obiectum scientiæ mediæ, quæ dirigit decretum absolutum prærequisitum ad futuritionem absolutam rei: istæ propositiones si sol lucet, dies est & cæteræ huiusmodi, non cognoscuntur per scientiam mediam, quia ibi nihil est conditionatè futurum, sed existens.

---

# QVÆSTIO V.

### *De scientia pratica, & ideis diuinis.*

SCientiæ illæ quas hactenus exposui intra Deum ipsum consistunt, per istam extra se Deus prodit, & perenni emanatione se ipsum communicat creaturis, quia illa tota operatrix est, & fœcunda. Quæcunque verò disputari de ea possent, pertinere videntur ad ea, quæ disputari solent in genere de scientia practica & ideis, quæ in philosophia exposita sũt. Vnde nũc breuiter duo disputãda restant. Primò, an & qualis scientia Dei sit practica & causa rerũ. Secundò, an & quales in Deo sint ideæ per quas est causa rerum.

## SECTIO I.

### *An sit in Deo aliqua scientia practica quæ sit causa rerum.* Art. 8.

CErtum est primò, admittendam omnino esse in Deo scientiam practicam, quia omne agens intellectuale liberè operans exigit cognitionem, quæ dirigat voluntatem & potentiam exequutricem, illa est quam vocamus practicam, quâ nimirum cognoscit Deus quomodo debeat operari. Quia verò duo sunt genera operationum in Deo, quæ debent dirigi, aliæ internæ sunt, decreta nimirum, quæ debent esse rectissima: aliæ sunt externæ operationes, quibus efficit creaturas, scientia quæ primi generis operationes dirigit prudentia est: altera verò est ars, quæ est recta ratio efficiendi ea, quę fiunt extra operantẽ. Licèt autem practica sit hæc scientia respectu decretorum omnium liberorum, & respectu creaturarum omnium etiam

Datur scientia practica in Deo.

etiam earum quæ nunquam erunt, respectu tamen amoris quo se ipsum, Deus amat non dicitur libera, quia non dicitur practica scientia Dei nisi provt regulat, quod autem non potest aliter se habere, nullâ eget regulâ, prælucet ergo quidem scientia Dei amori necessario, sed non illum dirigit.

A'iqua Dei scientia est causa rerum.

Certum est secundò, verè ac propriè debere dici quod scientia Dei sit causa rerum. Ita enim cum S. Thom. Theologi omnes asserunt, primò, quia scripturæ id clarè asserunt, *Dominus sapientia fundauit terram. Omnia in sapientia fecisti.* Quis? horum magis quàm illa est artifex, *omnia per ipsum facta sunt.* Deinde idem asserunt Patres. Dionys. c. 7. de diuin. nomin. scientiam Dei vocat: *Artificem quæ omnia semper componit & causam cohærentiæ ac ordinis omnium.* Augustin. lib. 15. de Trinit. c. 13. *Vniuersas creaturas suas, non quia sunt nouit, sed ideò sunt, quia nouit.* Additque rationem, *non enim nesciuit quæ fuerat creaturus, quia ergo sciuit, creauit, non quia creauit sciuit.* Et lib. 6. cap. 10. *non enim hæc quæ creata sunt, ideò sciuntur à Deo, quia facta sunt, ac non potius, ideò facta sunt, quia immutabiliter à Deo sciuntur.* Rationes multæ ac optimæ afferuntur à S. Thoma, nam agens perfectissimo modo intellectuale nihil operatur nisi per cognitionem; prius enim formam in se ipso habere debet quàm illam extra se producat. Deinde certum est Deum nihil agere nisi per intellectum quia voluntas non fertur in incognitum. Denique illud quod ita dirigit omnipotentiam, vt sine illa directione agere nequeat, est causa operationum, huiusmodi est scientia Dei.

Neque hinc sequitur, quod Deus causat omnia, quæ scit, etiam si causet res, quia illas scit; quia nihil causat sine libero voluntatis decreto, non enim concurrit ad executionem operis, nisi dirigendo voluntatem, & ex eius determinatione imperando executionem, *Voluntas enim mouet* (inquit Hugo à S. Victore) *Scientia disponit, potentia operatur.* Neque sequitur etiam, quòd scientia non sit causa rerum nisi mediata, quia inter scientiam, & effectum non mediat omnipotentia tanquam instrumentum scientiæ, sed tanquam concausa, scientia enim immediatè per se dirigit voluntatem, & applicat potentiam executiuam ad opus.

His positis quæ apud omnes Theologos sunt certissima, celebris controuersia est. Vtrum scientia illa, quæ ars Dei est, sit scientia simplex, quâ Deus cognoscit effectus possibiles, an verò scientia visionis qua cognoscit illos vt existentes & futuros, ita vt verum sit dicere, ideò effectus est futurus, quia Deus videt illum futurum.

Status controuersiæ.

Ratio autem dubit. est primò, quia videtur ea planè mens esse August. locis illis quæ afferebam *non ideo, nouit quia sunt*, &c. idem habetur lib. 5. Ciuit. c. 9. & lib. 13. Confess. cap. vltim. *nos ista videmus quæ fecisti, quia sunt, tu autem quia vides, ea sunt:* Gregorius lib. 20. Moral. cap. 24. *Quæcunque sunt non ideò ab æternitate videntur, quia sunt, sed ideò sunt quia videntur.*

Secundò, scientia quæ terminatur ad esse rerum actuale, non est scientia simplicis intelligentiæ, sed scientia visionis, scientia quæ causat res terminatur ad actuale rerum esse, ergo est scientia visionis. Deinde scientia simplex simpliciter est necessaria, & æqualiter refertur ad omnia possibilia, ergo si per illam Deus causat, necessariò causat omnia. Denique scientia illa quæ est causa rerum, sequitur decretum voluntatis, & est libera, scientia simplex illud antecedit, ergo illa scientia non est causa rerum.

Triplex dubitatio.

Tertiò, si scientia visionis, non est causa rerum, verum est dicere rem futuram, ideò præsciri, quia futura est, hoc autem non esse Verum, probatur, quia sic scientia Dei esset fallibilis, nam obiectum contingens est secundum se fallibile, ergo si Dei scientia sumitur ab obiecto erit fallibilis: imò prior erit voluntas hominis voluntate Dei, & sic Deus non erit causa prima. Denique scientia visionis penderet ab obiectis extrinsecis, quia vera esset hæc causalis, ideò præsciuit, quia erunt.

Dicendum tamen est, scientiam visionis nullo modo esse causam rerum, sed solam scientiam simplicis intelligentiæ. Ita expresè S. Thomas art. 8. & 16. & q. 19. art. 4. ad 4. Et sæpè alibi: sentiunt cum eo veteres Thomistæ, Capreolus, Franciscus Romæus, & plures alij. Deinde Bellarm. lib. 4. de Gratia & libero Arbitrio, c. 13. Suar. lib. 1. de Auxiliis c. 13. & Prologom. secundo de Gratia, c. vltimo. Valentia, Ruiz, Herice, Arrubal, apud quos fusè id probatum reperies, ego paucis contentus ero. Assertio.

Primò, enim sanctorum Patrum expressissima sententia est, v. gr. S. Iustinus quæst. 18. ad Gentes: *Causa* (inquit) *eius quod futurum est, non est diuina prænotio, sed potius quod futurum est, causa est prænotionis, neque enim prænotionem sequitur quod futurum est, sed potius quod futurum est, prænotio*: Origenes lib. 7. in Epist. ad Rom. cap. 8. *In præscientia Dei neque salutis nostræ neque perditionis pœna consistit, quia non propterea erit aliquid quia Deus id scit futurum, sed quia futurum est, scitur à Deo antequam fiat.* Hieronymus in c. 26. Ieremiæ, *non enim ex eo quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est sed quia futurum est ideò Deus nouit præscius futurorum.* Alios innumeros dabunt Ruiz, disp. 33. 34. 36. Suares, & Vasques. Patres.

Secundò, à priori ducitur Ratio ex S. Tho. art. 8. & q. 22. art 2. vbi dicit quod eodem modo scientia Dei est causa rerum quo scientia ipsius artificis causa est operis, sed scientia artificis non est causa operis, quatenus cognoscit opus iam existens, sed quatenus cognoscit opus vt factibile, & modum quo illud est faciendum, ergo scientia Dei nõ causat opera provt videt illa existere, quod pertinet ad scientiã visionis, sed provt cognoscit naturam eorum, & modum, quo sunt facienda quod spectat ad scientiã simplicis intelligentiæ. Confirm. quia cognitio intuitiua rei iam existentis præsupponit rem productam, haurit enim species ab obiecto producto, ergo scientia intuitiua rei existentis non est causa rei, neque dirigit potentiam exequentem. Triplex ratio.

Tertiò, illa scientia non dirigit voluntatem, quæ sequitur decretum voluntatis, quomodo? enim præluceret illi, si supponeret illud iam factum, sed scientia visionis supponit decretum iam factum, ergo illa non dirigit voluntatem, sed eodem modo se habet, quo intuitio rei præsentis, quæ merè speculatiua est, & non facit, sed supponit obiectum existere.

Denique, si scientia futurorum esset causa rerum, & illam antecederet, tolleretur libertas voluntatis, quia suppositio quæ antecedit vsum libertatis, cum qua stare non potest negatio actus, tollit libertatem.

Ad primam Resp. omnia illa loca Augustini vera esse de scientia simplici, quæ ars Dei est, non de scientia visionis, quæ supponit res iam factas, & decretum voluntatis. Gregorius autem vult duntaxat, cognitionem Dei non pendere à præsentia rerum, vt nostram. Ideò ergo res non sunt obiectiuè Deo præsentes, quia videntur, quia visio Dei absoluta est ab omni respectu, & dependentia, quamuis verum sit res videri à Deo futuras, quia sunt futuræ. Solutio trium difficultatum.

Ad secundam Resp. disting. maiorem, cognitio quæ terminatur ad esse rerum actuale tanquam repræsentatio ad obiectum repræsentatum est scientia visionis concedo, quæ terminatur ad esse actuale tanquam causa ad effectum est scientia visionis nego. Scientia Dei practica terminatur ad esse rerum actuale, non tanquam ad obiectum repræsentatum, sed tanquam ad effectum causandum. Fateor quidem quod scientia non potest causare esse actuale nisi repræsentando esse actuale, practicè dirigendo voluntatem, sed non

repræsentat

repræsentat speculatiuè quod est proprium scientiæ visionis. Deinde fateor scientiam simplicem quatenus est speculatiua esse necessariam, esse autem liberam quatenus est practica, quia non causat nisi cum decreto voluntatis, quo potentia applicatur ad operandum.

Ad tertiam Respond. veram esse hanc propositionem, ideò Deus nouit hoc esse futurum, quia est futurum, neque tamen scientia Dei fallibilis est, quia eius obiectum ex suppositione necessarium sufficit ad infallibilitatem scientiæ quæ per se ipsam infinita est; imò & alterius scientiæ intuitiuæ finitæ, quia ex suppositione quod mouearis, infallibiliter video te moueri. Sed neque sequitur quod scientia Dei, causetur ab obiecto, aut ab eo pendeat, cum enim dicitur, quod prius est, rem esse futuram, quàm illam videri à Deo non significatur genus vllum causalitatis, sed significatur duntaxat, quod existentia vel futuritio sit conditio necessaria, vt Deus se ipso determinetur ad cognitionem illius, ad quam erat priùs indifferens; verum igitur est, quod ideò Deus nouit futurum quia est futurum, sed illud (quia) non significat causalitatem, neque dependentiam, sed conditionem tantùm & occasionem, quæ prior est ratione quàm videatur à Deo res futura.

## Sectio II.

### *De ideis diuinis quatenus sunt scientia practica.* Quæst. 15.

DE idea fusè dixi, secundo physicorum, agens de causa exemplari, benè autem *illam* Atticus apud Eusebium l. 15. præparat. *vocat platonicæ philosophiæ caput ac summam*, vocatúrque ab Alcinoo ex mente ipsius Magistri, *exemplar æternum eorum quæ sunt secundum naturam*. Psellus autem q. 10. physica vocat eam *primam artificis notionem velut operis futuri delineationem & descriptionem*.

Dantur ideæ in Deo.

Certum igitur est primò, esse in diuino intellectu ideas rerum omnium possibilium, quatenus illæ sunt realiter producibiles, sine quibus Deus artifex perfectissimus nihil planè posset producere, vocat eas Dionysius c. 5. de diuinis nominibus. *Species ac formas æternas, incommutabiles, quarum applicatione res singulæ formantur talésque fiunt*. Ratio est, quia nullum agens intellectuale operari potest sine idea.

Quid sint illæ ideæ.

Certum est secundò, illas ideas non esse aliud quàm expressissimas similitudines omnium agendorum & eorum effectrices (vt dixi) ex Dionys. qui etiam vocat eas *Rationes quæ in Deo sunt, substantiarum efficientes, singulariter subsistentes*, sed pulcherrimè Augustinus illas describit l. 12. ciuit. c. 20. vbi docet *Esse in diuina sapientia immensos quosdam thesauros rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes inuisibiles, & incommutabiles rationes rerum etiam visibilium, & mutabilium, quoniam Deus non aliquid nesciens fecit*, & libro 83. quæstionum quæstione 46. *Sunt* (inquit) *ideæ principales, formæ quædam vel rationes rerum stabiles, & incommutabiles quæ in diuina intelligentia continentur*.

Certum est tertiò, ideam primariam quidem sed remotam esse ipsam essentiam Dei: ideam primariam proximam esse conceptum ipsum formalem: conceptum autem obiectiuum esse ideam secundariam, vnde in Deo vnica est sine dubio idea primaria, secundariæ verò sunt infinitæ quæ omnia suppono probata esse in physicis.



# DISPVTATIO IV.

### *De perfectionibus voluntatis diuinæ.* Quæst. 19. 20. 21.

DIVINVM intellectum quadruplici, vt vidimus scientiæ lumine splendentem, sequitur voluntas sanctitatis totius sacrarium, virtutum augustale, libertatis & decretorum omnium penetrale secretissimum, cuius naturam & proprietates, vt pro materiæ obscuritate proponam clarissimè, tria videntur necessaria. Primò, perfectio voluntatis diuinæ generatim. Secundò, illius libertas. Tertiò, illius reliquæ proprietates & virtutes.

## QVÆSTIO I.

### *De perfectione voluntatis diuinæ generatim.*

NOmine voluntatis intelligitur facultas, quæ præuia cognitione bonum prosequitur, auersatur malum, intendit finem, & eligit media propter ipsum. Considero ergo primum qualis in Deo, & quotuplex sit voluntas. Secundò, quale obiectum illius sit. Tertiò qualis & quàm multiplex eius actus.

## Sectio I.

### *Qualis in Deo, & quotuplex sit voluntas.* Quæst. 19. Artic. 1. 11. 12.

CErtum est primò, esse in Deo voluntatem, quia vt suppono probatum ex Philosophia omne intellectiuum est etiam volitiuum, quia omnis forma semper habet per se loquendo appetitum sibi consentaneum, quo feratur in obiectum conueniens, omnis intellectio est forma, ergo habet appetitum sibi consentaneum. Datur voluntas in Deo.

Dices, si Deus reuelaret Angelo se nolle concurrere cum eo ad eius volitionem illa intellectio non posset ordinari ad volitionem. Respon. illam intellectionem per se loquendo etiam ordinari absolutè ad volitionem, quia per se semper obiectum habet odio dignum, quamuis per accidens nulla volitio possit eam sequi ex eo quod Deus nequeat mentiri.

Certum est secundò, nihil esse in diuina voluntate, quod possit habere rationem actus primi, siue sit ipsa potentia voluntatis, siue habitus, siue aliquid aliud, quia vt constat ex supra dictis omnis actus primus immanenter operatiuus dicit imperfectionem, & potentialitatem, vnde tota Dei voluntas est amor subsistens, vnicus, infinitus, &c. Non est actus primus.

Certum est tertiò, esse in Deo appetitum naturalem, id est inclinationem ad aliquod bonum immediatè ortam à natura sine media cognitione, potéstque huiusmodi appetitus in Deo distingui triplex; nam essentia quatenus est principium virtuale attributorum habet ad illa inclinationem, & persona producens inclinationem habet ad personam productam, & omnipotentia naturaliter inclinatur ad creaturas, neque tamen violentiam patitur circa eas, quas non facit, quia naturalis ille appetitus includit semper cogniti onem & appetitum elicitum vt conditiones; Deus enim habet appetitum communicandi se creaturis, quando recta ratio id ei dictabit, & voluntas eliget. Appetitus naturalis.

His ita constitutis, restant diuisiones quædam volitionis diuinæ, quarum inter Theologos mentio habetur frequentissima. Prima est, quam tradidisse

primus videtur Hugo Victorinus, in voluntatem beneplaciti, & voluntatem signi. Secunda est, in antecedentem & consequentem, cuius author est Damascenus. Tertia in conditionatam & absolutam. Quarta in efficacem & inefficacem, quarum naturam breuiter exequor.

## §. I.

### *Prima voluntatis diuisio in voluntatem beneplaciti, & signi.*

Quid illa sit.

DIco primò, benè voluntas Dei diuiditur à Theologis in voluntatem beneplaciti & signi. Prima est voluntas realiter existens in Deo, quâ prosequitur aliquod bonum vel auersatur aliquod malum, vt cum voluit verbi gratia Christum mori, saluari Petrum. Voluntas signi est illa, quæ realiter non est in Deo, sed est effectus aliquis creatus significans voluntatem Dei. Nam effectus ex voluntate procedens vocatur voluntas, eo modo quo, punitio ira Dei dicitur, & beneficium ex amore præcedens vocatur amor.

Quotuplex volũtas signi.

Dico secundò, voluntas signi rectè diuiditur in quinque membra, præceptum, prohibitionem, consilium, permissionem, & operationem.

Ratio est, quia illa omnia in scripturis vocari solent voluntates Dei, & inter homines etiam solent esse signa voluntatis. Difficultas esse duntaxat potest pro permissione, in qua nihil planè Deus videtur velle, quia peccatum prohibet, quod permittit, deinde imperat etiam sæpè aliquid, quod vult non fieri, vt cum Abrahæ præcipit mortem filij, propterea quæri solet vniuersim, vtrũ voluntas signi supponat in Deo semper voluntatem aliquam beneplaciti.

Supponit voluntatem beneplaciti.

Dico tertiò, voluntas signi semper significat voluntatem efficacem beneplaciti quæ terminetur ad ipsum signum, non autem ad rem significatam.

Ratio est, quia ideò dicitur voluntas signi, quia Deus in ea vult ipsum signum, cum enim prohibet aut præcipit, non vult nisi tantùm inefficaciter rem ipsam, quam præcipit aut consulit, præceptum autem, & consilium efficaciter vult esse, permissionem etiam ipsam esse vult & in ea sibi complacet, quamvis nolit ipsum peccatum esse: quomodo autem voluntas beneplaciti semper impleatur, non autem voluntas signi pertinet ad quæst. tertiam.

## §. II.

### *Secunda diuisio voluntatis diuinæ in antecedentem & consequentem.*

Definitur.

DIco primò, voluntas beneplaciti rectè diuiditur in antecedentem, & consequentem. Antecedens est illa, quam Deus habet ex se solo, & ex natiua sua inclinatione: consequens illa, quam Deus ex se solo non habet, sed præsuppositis aliquibus circunstantijs, quibus sublatis illud non vellet; secundum primam voluntatem vult omnes saluare: secundum alteram, damnare vult aliquos. Ita enim habetur ex Chrysostom. serm. 1. in epist. ad Ephesios, & ex Damasc. l. 2. fidei c. 29. Difficultas tamen est, vtrum illud quod voluntas consequens præsupponit, sit semper aliquod malum, sic enim adæquata non erit illa diuisio, quia voluntas, quâ Deus saluare vult omnes electos consequens est, neque tamen præsupponit malum. Deinde quæritur vtrum semper voluntas consequens includat voluntatem de obiecto contrario, & displicentiam illius obiecti quod Deus vult: sic enim sequeretur Deum non velle incarnationem voluntate consequenti, quia in ea non sibi displicet. Præterea vtrum voluntas antecedens semper sit inefficax, quia voluntas vocandi adultos, efficax est, & tamen est antecedens, quia Deus illam ex se solo habet.

Quomodo sunt absolutæ.

Dico secundò, voluntas antecedens vt sic conditionata semper est, & inefficax præsertim respectu finis: voluntas autem consequens est vt plurimum efficax, & conditionata non tamen semper.

Ratio est, quia voluntas antecedens, illa est quæ præcisè manat ex Deo, neque attendit, aut supponit vllas circunstantias, sed omnis voluntas efficax Dei supponit semper aliquas circunstantias, quas per scientiam conditionatam præuidit, ergo, &c. Itaque media salutis Deus vult dare reprobis per voluntatem consequentem, & peccatoribus per eandem voluntatem vult pœnas, & in eis sibi complacet, quæ tamen voluntas non est semper efficax: atque adeò non est eadem diuisio voluntatis diuinæ, in antecedentem & consequentem, efficacem & inefficacem.

Neque dicas antecedens voluntas illa est, quam Deus ex se solo sumit, ex se autem solo habet quod velit dare gratias peccatoribus. Distinguo enim antecedens, quia illa voluntas consequens tantùm est, quàm Deus ex se solo sumit habitâ ratione circunstantiarum.

## §. III.

### *Reliquæ diuisiones voluntatis diuinæ.*

Efficax & inefficax.

DIco primò, voluntas in Deo quædem est efficax quædam inefficax. Efficax illa nominatur, quæ habet effectum, & assequitur finem: inefficax quæ non habet effectum, neque assequitur finem, verbi gratia Deus inefficaciter vult salutem eorum, qui non saluantur, efficaciter salutem eorum qui saluantur; neque verò in eo differunt hæ duæ voluntates, quòd inefficax sit complacentia solùm simplex, & non eligat vlla media, est enim vera voluntas finis, ad quem assumit etiam media, sed potiùs differunt, quòd vna finem obtinet, & adhibet media, quæ putat finem assequutura: ~~altera non obtinet finem & adhibet media, quæ putat finem assequuturas~~, altera non obtinet finem & adhibet media quæ nouit finem non assequuturas. Vtrum autem dari possit inefficax voluntas quæ media eligat efficacia, postea disputabitur.

Absoluta & conditionata.

Dico secundò, in Deo quædam est voluntas absoluta, quædam conditionata, absoluta fertur in existentiam, vel non existentiam obiecti sine suppositione vllius conditionis, verbi gratia præuiso peccato vult filium incarnari: conditionata fertur in existentiam aut non existentiam obiecti ex suppositione alicuius conditionis, verbi gratia saluari vult omnes homines, modò ipsi velint. Difficultas tamen est, vtrum efficax voluntas semper sit absoluta, & inefficax semper sit conditionata, quod pertinet ad ea quæ de prædestinatione dicenda sunt, sicut ad libertatem spectat vtrum sint voluntates quædam purè conditionatæ & ad efficaciam, vtrum Dei voluntas semper impleatur.

## Sectio II.

### *De obiecto voluntatis diuinæ.* Articul. 2. §. 5. & 9.

POssunt in obiecto diuinæ voluntatis considerari ea quæ Deus vult, & ratio propter quam vult. Primò ergo quæritur quomodo Deus se ipsum amet. Secundò an & quomodo amet creaturas. Tertiò vtrum propter se ipsum amet omnia: & an se ipsum amet etiam propter creaturas.

## §. I.

### *An & quomodo Deus se ipsum amet.*

Dubitatio quadruplex.

RAtio dubitandi est primò, quia si Deus se ipsum amat quia bonus est, tùm physicè, tùm moraliter, sequitur mutua causalitas, & verus circulus; Deus enim amat se ipsum, quia sanctus est, & est sanctus, quia se ipsum amat.

Secundò, si Deus amat se ipsum, vel amor ille, amor est amicitiæ, vel amor concupiscentiæ, non primum, quia amor amicitiæ, est ad alterum, amor autem concupiscentiæ non terminatur ad bonitatem personæ, sed ad conuenientiam boni quod tali personæ amatur, ergo conuenientia boni Deum mouebit, non bonitas diuina.

Tertiò, etiam si obiectum voluntatis sit bonum, non sequitur tamen quod summum bonum ita sit amabile vt non relinquat indifferentiam voluntati, sed tantùm quod infinitè crescat inclinatio libera voluntatis, sicut quia habitus dat facilitatem, etiam si crescat in infinitum, non necessitabit, sed infinitam dabit facilitatem.

Quartò, si Deus diligit amorem suum, necesse est admittere in Deo infinitas reflexiones amoris; si enim diligit amorem suum, iterum diligit amorem amoris, & amorem huius amoris, & ita in infinitum, quod absurdum est. Probatur maior, quia sicut vnum attributum in Deo, ratione distinguitur ab altero, sic primus amor reflexus distinguitur ratione à directo, & secundus à primo; propositio enim hæc vera est Deus amat amorem amoris sui.

Assertio affirmans.

Dico primò, Deus amat se ipsum primariò, necessariò, comprehensiuè.

Amat se ipsum primariò.

Prima pars constabit ex dicendis statim de obiecto formali diuinæ voluntatis. Deus enim primariò amat se ipsum, si amet omnia propter se, & se ipsum in omnibus amet, Deus autem (vt probabitur) omnia propter se amat, quia nimirum inter obiectum adæquatum & potentiam debet esse proportio, atqui sola Dei bonitas commensurata est summæ perfectioni volitionis diuinæ, ergo illa sola bonitas est obiectum eius adæquatum: præsertim cum vt habetur 9. Ethic. c. 8. amabile sit bonum, maximè autem cuique proprium, diuinum ergo bonum maximè amabile Deo est. Denique Deus sanctus est, beatus est, infinitus est. Sanctitas est coniunctio cum Deo per amorem, beatitudo exigit amorem summi boni possessi, alioqui possessio illa non pariet gaudium, nemo enim delectatur, de eo quod non amat: infinitas exigit omnem perfectionem simplicem, cuiusmodi sine dubio est amor summi boni.

Amat necessariò.

Secunda pars, de necessitate illius amoris, inter Theologos communis est, contra Henricum & Scotum, probatúrque, quia Deus est necessariò sanctus, beatus, & infinitus, sed sine amore sui simpliciter infinito, non habet hæc tria, vt ostensum est. Deinde Spiritus Sanctus est ens simpliciter necessarium, sed si Deus amaret se ipsum liberè, Spiritus Sanctus non necessariò spiraretur, procedit enim per amorem, ergo Deus se ipsum liberè non amat. Præterea si Deus cessare vellet ab amore sui, deberet apprehendere aliquod bonum in illa cessatione, sed non potest in illa cessatione apprehendere vllum bonum, cum non possit in illo amore apprehendere vllum malum. Denique vulgaris ratio est, quia summum bonum clarè cognitum rapit ad se voluntatem, neque vllam ei relinquit indifferentiam, vel quoad speciem, vel quoad exercitium; tunc enim in voluntate non est actiua indifferentia, quando in obiecto nulla est obiectiua indifferentia, sed in summo bono clarè cognito nulla est obiectiua indifferentia cum nulla in eo concipi possit ratio mali, ergo, &c.

Tertia pars, quod amet se ipsum comprehensiuè probatur, quia vt amor obiecti alicuius sit eius comprehensiuus, debet esse intensiuè tam perfectus in ratione amoris quàm obiectum est perfectum in ratione amabilis, & extendere se ad omnia quæ in obiecto sunt amabilia, huiusmodi est Dei amor erga se ipsum qui solus totam adæquat Dei bonitatem; est enim tam perfectus in ratione amoris, quàm obiectum est perfectum in ratione amabilis, & extendit se ad omnia bona Dei præsertim intrinseca, essentiam, attributa, personas. Imò ipse amor seipsum amat estque circulus ille mirabilis, quo Deus ex bono, in bono, ad bonum, conuersione perpetua se ipsum agit id est redit in se ipsum amor, dum amat se ipsum. Amat comprehensiuè.

Solutio difficultatum.

Ad primam Respond. veram esse vtramque illam propositionem sine vllo circulo, Deus est sanctus, quia se ipsum amat, & se ipsum amat, quia est sanctus, vbi causales illę veræ sunt in diuerso genere causæ, Deus se ipsum amat, quia est bonus obiectiuè, & est bonus formaliter, quia se ipsum amat, vbi nullus est vitiosus circulus; falsa enim propositio hæc est, Deus se ipsum amat, quia bonus est formaliter, cum non amet se ipsum, nisi quia est obiectum amabile, atque adeò vt est amabilis obiectiuè.

Ad secundam Respon. amorem quo Deus se ipsum amat esse amorem amicitiæ minus proprium, nam ille terminari potest etiam ad se ipsum, cum quis vult sibi bona quia dignus est; non autem præcisè, quia bonum quod vult, conueniens est; non enim dici potest amor concupiscentiæ quando dignitas, & meritum personæ est vltima ratio volendi bonum. Quam etiam ob causam admitto inter diuinas personas verum amorem amicitiæ, contra Ruiz & Herice: amorem autem concupiscentiæ non admitto propriè dictum etiam si vna persona velit sibi alteram, quia bona est; semper enim vltima ratio mouens est bonitas Dei vt postea constabit.

Ad tertiam Resp. nullam esse in voluntate increata libertatem ad amandum summum bonum, quia nulla in obiecto est indifferentia, quæ totius libertatis est radix, est autem disparitas de habitu, quia quantumcunque ille crescat, manet tamen indifferentia, crescente autem in infinitum bonitate, tota tollitur voluntatis indifferentia, cum tollatur indifferentia radicalis, quæ est in obiecto.

Ad quartam Respond. primò, quidem non esse absurdum admittere in Deo infinitas reflexiones amoris cum sint in Deo perfectiones infinitæ. Deinde nego esse necesse ponere infinitatem illam reflexionum, quia vt de cognitionibus olim dixi, vnicus in Deo est amor eminenter directus & reflexus supra omnes amores reflexos, nam vnus distinguitur ab altero duntaxat secundum conceptus confusos, & explicitos.

## §. II.

### *An & quomodo Deus amet creaturas.*

Videtur quod Deus non amet necessariò possibilia.

DE hoc obiecto quod secundariò Deus amat, tria sunt difficilia. Primò quomodo Deus amet creaturas possibiles. Secundò bona & mala moralia. Tertiò quomodo velit semper id quod est optimum.

Ratio autem dubit. est primò, quia solum summum bonum, ex eo quod sit illimitatum potest necessitare voluntatem ad amorem sui, sed in creaturis possibilibus non est bonum nisi limitatum, ergo voluntas non potest necessitari ad illas amandas. Confirm. quia beati amantes Deum, non necessariò tamen amant creaturas, neque in illis sibi complacent necessariò, ergo multò minùs Deus necessitabitur ad eas amandas.

Secundò, nullum bonum creatum amatur necessariò à Deo, nisi pertineat ad intrinsecam illius perfectionem, nam illa est tota ratio propter quam Deus liberè diligit creaturas existentes, sed possibilitas creaturarum non est necessaria Deo ad intrinsecam eius perfectionem, & beatitudinem, ergo &c. Confirm. quia amare est velle bonum, sed creaturis possibilibus nullum Deus vult bonum, ergo illas non amat, præsertim cum omnis amor tendat semper in ipsam rei existentiam.

Tertiò, hinc sequitur, quod Deus amat etiam necessariò quodlibet malum, saltem pro vt est possibile, sicut illud necessariò cognoscit, hoc autem absurdum est, cum Deus ipsa etiam bona moralia non necessariò amet, alioqui etiam Deus necessariò vellet id quod est optimum.

Probatur amare necessariò.

Dico secundò, Deus amat necessariò creaturas omnes possibiles etiam in particulari consideratas, amore inefficaci, & simplicis complacentiæ. Ita cum Henrico, Scoto, Aureolo, docent recentiores communiùs Vasq. disp. 79. c. 2. Arrubal. disp. 53. c. 2. Herice. disp. 18. c. 1. Ruis disp. 6. sect. 2. contra Bonauent. Halensem, Albertum, Ferrariensem, Molinam, Valentiam, Suarem.

Ratio est, quia primò, sicut intellectus diuinus propter infinitatem, non solùm cognoscit seipsum, sed omnes etiam creaturas, sic voluntas, quæ non minus est vniuersalis, quàm intellectus, non solùm necessariò ipsum Deum amat, sed creaturas etiam eo ipso quod illæ sunt amabiles. Probatur, quia intellectio diuina non esset comprehensiua ipsius Dei, nisi cognosceret omne cognoscibile, ergo amor similiter non erit comprehensiuus si non attingat omne amabile; sed amor Dei æquè debet esse comprehensiuus ac intellectio: ergo debet necessariò attingere omne amabile. Præterea ex infinitate probatur eadem paritas intellectionis & volitionis; amor enim simpliciter infinitus debet esse amor cuiuslibet amabilis, sicut intellectio infinita debet esse cognitio cuiuslibet intelligibilis, sed omne possibile cum sit ens, non est minus amabile, quàm intelligibile, ergo &c.

Neque satis est dicere, voluntatem esse liberam, non autem intellectum, si enim voluntas eo quod est libera, non amat omne amabile, sequitur quod libertas impedit voluntatem ne sit infinita, & comprehensiua.

Dico tertiò, Deus necessariò amat amore inefficaci & complacentiæ bonum quodlibet morale, vel physicum; odit autem necessariò quodlibet malum culpæ etiam vt possibile sub ratione mali moralis: malum pœnæ non odit, sed illud etiam amare potest.

Ratio est infinita Sanctitas Dei, quæ necessariò exigit complacentiam in bono, & displicentiam in malo. Probatur, quia non potest Deus se habere negatiuè circa ea, quæ connexionem, vel repugnantiam habent cum omnipotentia, & sanctitate, quam amat adæquatè & comprehensiuè, sed nullum est bonum morale, quod connexionem non habeat cum omnipotentia, & sanctitate Dei, nullum malum formaliter vt sic etiam vt possibile moraliter quod non habeat repugnantiam cum sanctitate quam amat necessariò, ergò necessariò amat quodlibet bonum morale, odit quodlibet malum, cuiusmodi, sine dubio non est pœna, quæ posito peccato bona est.

Non necessariò vult optimum.

Dico quartò, voluntas Dei neque physicè, neque moraliter necessitatur ad volendum efficaciter id quod est optimum. Ita fusè disputabo tertia parte, vbi plurimis rationibus id probabo, ex eo quod quolibet bono creato potest dari melius, atque adeo implicat vt in omnibus semper Deus velit optimum, ergo nunquam Deus illud vult necessariò. Imò si necessariò moraliter illud vellet, vellet etiam illud necessariò physicè, quia etiam physicè repugnat vt Deus non sit perfectè sanctus, perfectè prouidens, & perfectè seipsum amans, ex quo triplici capite aduersarij multa, & difficillima proferunt argumenta pleniſſimè à nobis eo loco soluta.

Solutio trium dubitationū.

Ad tertiam Resp. disting. maiorem, bonum quod est limitatum, non potest necessitare voluntatem, si ea sit infinita, & comprehensiuè amet summum bonum, nego, si sit finita, & summum bonum non amet comprehensiue concedo. De beatis dispar ratio est, quia non amant comprehensiuè ac infinitè diuinam omnipotentiam; si enim amarent illam comprehensiuè, creaturas etiam necessariò amarent.

Ad secundam Resp. dist. maiorem, nullum bonum amatur necessariò à Deo, si non pertineat ad eius perfectionem, vel si connexionem cum illa non habeat, concedo, si connexionē habeat, ita vt amari perfectio illa nequeat, quin illud etiam ametur, nego. Creatura possibilis etiam si non sit necessaria ad perfectionem intrinsecam Dei, connexionem tamen habet cum illa, ideò necessariò amatur. Ad confirm. fateor quod efficaciter amare sit velle bonum, amor autem inefficax est complacentia simplex ipsius boni, quam nego semper tendere in existentiam actualem: esto semper tendat in existentiam possibilem, placet mihi quod hæc res non sit impossibilis.

Ad tertiam satis liquet quomodo Deus non amet, sed odio habeat possibilitatem illam mali vt malum est, si sumatur moraliter: si autem physicè sumatur, fateor quod illam amare possit, quia vt sic est amabilis & bona. Neque aliud probat Herice disp. 18. c. 1. vbi putat amari à Deo entitatem actus peccatorum vt possibilem.

## §. III.

### *Quænam in Deo sit ratio formalis amandi omnia.*

HActenus dixi quid Deus amet, nunc obscurius est, quænam sit Deo ratio amandi ea, quæ amat, an scilicet ita se ipsum propter se ipsum amare possit, vt possit se ipsum amare propter creaturas, & vtrum creaturas etiam amare possit propter ipsas.

Quadruplex dubitatio.

Ratio dubit. est primò, quia si sola diuina bonitas est obiectum formale omnium actuum voluntatis diuinæ, vel illa Deum mouet præcisè secundum bonitatem essentialem, provt præscindit ab attributis, & pèrsonis, vel etiam secundum attributa, & personalitates, non primum, quia bonitas essentialis cum sit infinita, est de se sufficiens ad mouendum Deum, non secundum, quia attributa. & personalitates sunt etiam infinita, & possunt mouere Deum ad sui amorem.

Secundò, si sola diuina bonitas est motiuū formale omnium actuum voluntatis diuinæ, sequitur nullam esse virtutem in Deo præter charitatem cuius solius motiuum formale Dei bonitas est. Fidelitatis autem iustitiæ, misericordiæ, veritatis, motiuum formale semper est honestas creata, illas virtutes certum est esse in Deo, ergo &c.

Tertiò, sequitur etiam nullam esse Dei veram ad creaturas amicitiam, nam illa prosequitur bonum amici vt bonum illius est: si autem proximi bonum, propter me ipsum amem, non amo proximum amore amicitiæ.

Quartò, Deus vult vnum propter aliud, nam vult incarnationem, propter redemptionem, sed hoc non potest velle quin moueatur per illud, ergo non mouetur per solam suam bonitatem, sed per bona etiam creata.

Assertio

Dico quintò, vltimum & adæquatum motiuum cuiuslibet voluntatis diuinæ, aliud non est, quàm diuina bonitas: bonitas autem creata potest esse proxima

ratio

ratio formalis, quæ ametur propter se ipsam terminatiuè. Ita communiùs omnes cum S. Thoma & Thomistis quos sequuntur Suares in relectione de libertate Dei sect. 2. n. 21. Vasques disp. 82. c. 2. Ruiz disp. 3. & 5. Granadus, Arrubal, Molina, repugnat Herice, disp. 18. cap. 2. & 3. aliíque pauci, sequitur autem omnino ex dictis de motiuo cognitionis.

Motiuum adæquatũ est diuina bonitas.

Prima enim pars, clara est ex scripturis, *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus*, innumeros Patres in eam rem dabit Ruiz *amat Deus* (inquit Bernard. sermon. 59. in Cantica) *& ipse est vnde amat.* Ratio est aliàs indicata, quia si volitio diuina motiuum haberet à se distinctum specificaretur, & causaretur finaliter ab aliqua re creata, Sola ergo diuina bonitas est vltima ratio propter quam Deus amat & vult omnia, neque tamen causat finaliter diuinam voluntatem cum ab ea sit indistincta.

Seunda pars, quod bonitas tamen creata sit proxima ratio propter quam Deus amat aliquid. Probatur, quia in Deo est amicitia, est fidelitas, misericordia, Iustitia, & aliæ virtutes morales, sed in his bonitas creata propter se ipsam amari debet saltem proximè, alioqui sola erit in Deo charitas Theologica: deinde certum est gloriam à Deo dari propter bona opera, Deum punire propter peccata, ergo bonitas creata propter se ipsam amatur proximè à Deo, non vltimò tamen, & mouendo finaliter voluntatem, nulla enim in Deo virtus est, quæ non informetur charitate.

Vnde sequitur, quod Deus se ipsum vt finem cuius gratia, potest amare propter creaturas vt finem cui proximum & immediatum, quem vlteriùs ad se ipsum referat, quia hoc non est referre se ipsum ad creaturam tanquam medium ad finem, sed tanquam finem, cuius, ad subiectum cui talis finis est bonus; nam finis cuius non ordinatur ad finem, cui, sed cum eo efficit finem vnum totalem.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam Resp. diuinam bonitatem, non esse obiectum voluntatis diuinæ provt à nobis concipitur inadæquatè, sed provt est in se adæquatè: includit autem vt sic essentiam, attributa & personas. Nam illa omnia Deus amat propter se ipsa, & propter ea quibus identificatur: nego igitur solam essentiam provt præscindit ab attributis, esse rationem adæquatè motiuam diuinæ voluntatis alioqui attributa, & personæ non pertinerent ad obiectum primarium, imò nec vnum attributum præscindere potest ab essentia formaliter vt aliàs dixi, neque obstat, quod bonitas essentialis cum sit infinita per se sit amabilis, hoc enim distinguo, itavt attributa etiam non sint per se amabilia, nego: itavt illa etiam sint per se amabilia cõcedo.

Ad secundam Resp. esse quidem in Deo veras virtutes morales, quæ tamen omnes informentur charitate, & ab ea velut imperentur, virtutum moralium quæ puræ sunt obiectum formale vltimum semper est aliquid creatum quod propter se ametur: virtutum autem moralium quæ à charitate informentur, obiectum formale immediatum est aliquid creatum, vltimum autem est ipsa bonitas diuina.

Ad tertiam Resp. ad veram amicitiam sufficere, vt amicus velit amico bonum sine ordine ad propria bona, neque requiri vt bonitas amici, sit vltimum motiuum amoris, satis enim est, quod sit proximum motiuum.

Ad quartam, Resp. hæc duo esse valde diuersa velle vnum propter aliud, & velle vnum esse propter aliud. Primum illud significat voluntatem Dei moueri & causari finaliter à tali obiecto creato quod est impossibile, secundum significat quod Deus ordinet vnum ad aliud, v. gr. incarnationem ad salutem hominum quod verissimum est.

## Sectio III.

### *De actu voluntatis diuinæ generatim.*

Proprietates actus voluntatis diuinæ.

CErtum est primò, vnicum omnino esse actum in volũtate Dei circa omnia obiecta cuius istæ sunt proprietates. Primò, ipsum velle Dei, & amor substantia est, non autem accidens superadditum essentiæ; ei enim identificatur, & est ipse Deus. Secundò, est æternum cum entitatiuè sit ipse Deus. Tertiò, est ens necessarium, & immutabile ob eandem causam. Quartò, vnicum est & simplicissimum, sed infinitum tamen omnia complectens obiecta & continens omnes actus, itavt eadem illa entitas sit volitio, & nolitio, amor & odium etiam eiusdem obiecti pro diuerso tempore, & diuersorum obiectorum pro eodem tempore: vnde qualiscunque contingere possit mutatio, vel multiplicitas in actibus diuinis, illa nunquam esse potest secundum entitatem actus quæ semper immutata manet, vt dicetur postea fusiùs.

Quàm sit multiplex.

Certum est secundò, posse nihilominus nostro modo intelligendi, attribui voluntati Dei, omnes illos actus, qui sine imperfectione sunt in voluntate creata, in qua varij actus distingui solent. Primò, vt respicit bonum, & malum, amat, odit, gaudet, desiderat, fugit. Provt respicit finem & media, reperiuntur in eo simplex voluntas, intentio, electio, consensus, imperium, exequutio, fruitio. Non potest autem esse in Deo vlla spes quæ respicit bonum obtentu difficile, respectu autem Dei, nihil est difficilè, sed nec timor, audacia, desperatio eandem ob causam: Ira provt præcisè significat appetitum vindictæ in Deo reperitur, non autem provt aliquam dicit perturbationem: gaudium plenissimum & perfectissimum in Deo est, quia causas omnes habet gaudij perfectissimi: tristitiam excludit omnem summa beatitudo, præsertim quia, illa est de malo quod non potest vitari: desiderium, & fuga respectu creati boni & mali non dedecent Deum, conuersionem enim peccatoris desiderat cuius voluntatem non vult cogere.

Difficultas ergo triplex supereſt. Primò, circa Dei amorem erga se ipsum, vtrum ille à gaudio distinguatur. Secundò, circa intentionem finis, & electionem mediorum. Tertiò, circa ordinem intentionis & executionis.

### §. I.

### *An sit in Deo proprius amor erga se ipsum.*

IN eo differt propriè dictus amor à gaudio, quòd respiciat bonum secundum se, præcisè provt est conueniens: gaudium autem respiciat formaliter vt præsens & possessum: cum igitur bonum omne intrinsecum Deo essentialiter sit præsens & existens contendunt nonnulli Theologi Deum respectu sui, & respectu omnium bonorum intrinsecorum, habere quidem verum gaudium: amorem autem strictè sumptum non habere, quia in eo respicitur bonum præscindendo à præsentia, & actuali existentia.

Triplex difficultas.

Ratio enim dubitandi, primò est, quia nullum assignari potest discrimen amoris, & gaudij, nisi quòd amor respicit bonum abstrahendo à præsentia, sed nullum est bonum intrinsecum Dei quod possit abstrahere ab actuali existentia, ergo esse non potest in Deo amor bonorum internorum distinctus à gaudio.

Secundò, non est in Deo scientia simplicis intelligentiæ circa se ipsum, ergo neque strictus amor circa propria bona. Probatur consequentia scientia simplex non magis præscindit ab existentia quàm propriè dictus amor provt differt à gaudio, sed ideò Deus non potest cognoscere bona sua per scientiam simplicem, quia non potest illa cognoscere sine existentia, ergo

eandem ob causam amare illa propriè non potest, sed solùm de illis gaudere.

Tertiò, vbi non datur cognitio proponens obiectum amoris, sed tantùm obiectum gaudij, non potest dari amor, sed tantùm gaudium; in Deo non potest dari cognitio proponens obiectum amoris respectu boni intrinseci, quia est tantùm scientia visionis proponens obiectum existens, ergo, &c. Confirmat. quia obiectum formale amoris in genere, indifferens est ad absentiam & præsentiam, sed nullum diuinum bonum intrinsecum præscindit respectu Dei ab absentia & præsentia, ergo nullum bonum diuinum esse potest respectu Dei obiectum formale amoris.

Assertio affirmatiua.

Dico primò, Deus circa se ipsum, & circa omnia sua bona intrinseca propriè dictum amorem habet formaliter distinctum à gaudio strictè sumpto. Ita communiter Theologi cum Suare lib. 3. cap. 6. num. 7. Vasque disp. 84. cap. 3. Ruiz disp. 52. sect. 1.

Ratio est primò, quia cum Scriptura & Patres tribuant Deo amorem erga se ipsum, dicántque Spiritum Sanctum procedere per amorem, explicari non debent de amore improprio, præsertim cum nulla sit natura intelligens cui proprium non sit amare se ipsam. Deinde verus & strictissimè sumptus amor prout distinguitur à gaudio potest terminari ad bonum præsens & possessum, prout formaliter est conueniens, ergo Deus potest verum habere amorem erga se ipsum, & erga propria bona. Consequentia patet, quia vt amor non sit gaudium sufficit quod habeat obiectum formale distinctum ab obiecto formali gaudij. Sed si præsentia boni materialiter se habeat, conuenientia verò se habeat formaliter, obiectum formale amoris differet ab obiecto formali gaudij, quod est sola præsentia boni, ergo ille actus qui respiciet præsentiam boni materialiter duntaxat, non erit gaudium. Probatur nunc primum antecedens actus voluntatis non minùs potest terminari ad bonum actu existens prout formaliter est conueniens, quàm ad obiectum verum formaliter prout est bonum, sed potest terminari ad obiectum verum prout formaliter bonum est, ergo potest terminari ad obiectum præsens formaliter prout est conueniens.

Ratio ergo à priori est, quia verus amor non necessariò præscindit à præsentia obiecti, & respicere potest illam materialiter, nam Beata Virgo, v. gr. quæ scit se esse Virginem potest amare virginitatem secundum se, non amando illam formaliter vt à se possessam, ergo potest Deus, &c.

Solutiones dubitationum.

Ad primam Respon. amorem propriè dictum non præscindere à præsentia obiecti, vt malè supponitur in omnibus argumentis, potest enim amor præsentiam, & possessionem attingere materialiter, quamuis fieri non possit vt præsentia boni sit motiuum amoris sicut est motiuum gaudij. Neque dicas sicut desiderium tendit formaliter in bonum absens & gaudium ad bonum præsens, sic amor necessariò tendit in bonum indifferens ad vtrumque, & ab vtroque præscindit. Nego enim paritatem quia vt amor à gaudio differat & à desiderio, sufficit quod amor tendat formaliter in bonum vt præsens, vel vt absens, etiam si materialiter attingat absentiam vel præsentiam.

Ad secundam, Resp. primò quidem esse dictum supra, quod Deus etiam se ipsum cognoscere potest per scientiam simplicem, vnde totum corruit argumentum Herice. Secundò, disparitas est inter amorem & scientiam simplicem, quod discrimen assignabile inter scientiam simplicem & scientiam visionis aliud non sit, nisi quod scientia simplex cognoscat obiectum præscindendo ab existentia, scientia verò visionis cognoscat illud existens: inter amorem autem & gaudium discrimen illud non est vt ex dictis patet.

Ad tertiam, Respon. esse in Deo cognitionem quæ proponat obiectum amoris respectu boni proprij, etiam si detur cognitio tantùm proponens bonum vt existens, bonum enim existens prout est bonum secundum se proponitur à scientia visionis, & est verum obiectum amoris. Ad confirmat. Resp. obiectum formale amoris non præscindere absolutè à præsentia, sed tantùm quatenus est obiectum formale, quod non impedit quo minus bonum diuinum possit esse obiectum formale amoris vt conueniens est, etiam si non sit obiectum prout existens actu.

## §. II.

### *Intentio finis, & electio mediorum, ordo intentionis, & exequutionis an & quomodo sint in Deo.*

De hoc vtroque genere actuum, magna inter Doctores controuersia est propter prædestinationem quæ à recta illorum actuum intelligentia pendet ferè tota, ideò ne idem eo loco cogar repetere, satis nunc sit pauca hæc posuisse donec accuratiùs disp. 5. hoc totum exequar.

Dico secundò, reperitur sine dubio in Dei voluntate intentio finis efficax, & electio mediorum ita coniunctæ simul vt intentio efficax, & electio mediorum saltem confusa, & indeterminata semper sint vnicus simplex actus prorsus indiuisibilis; intentio autem illa, & electio medij determinati, possint aliquando esse actus per rationem distincti quorum vnus est alio prior: aliquando est vnicus tantùm actus indiuisibilis sine vlla prioritate, vel posterioritate.

Tres conclusio partes habet explicandas postea & probandas dum explicabitur ordo, & distinctio actuum, quibus prædestinatio tota constat. Vbi patebit intentionem finis nullam esse posse reuera efficacem quæ non includat voluntatem efficacem saltem confusam aliquorum mediorum vagè ac indeterminatè, alioqui non differret ab intentione inefficaci, quod videbimus satis esse vt prædestinatio ad gloriam non dicatur independens à meritis: Imò constabit etiam postea quomodo intentio illa gloriæ non necessariò sit prior electione mediorum sine quibus non amatur finis.

Dico tertiò, in actibus diuinæ voluntatis admittendus etiam necessariò est ordo intentionis, & ordo exequutionis, siue voluntas intendens, & voluntas exequens, quos ordines variè à variis explicari video, vt fusè dicam disp. 5.

---

# QVÆSTIO II.

### *De libertate diuinæ voluntatis.* Art. 3. & 10.

Hactenus in genere dixi de perfectione quasi essentiali voluntatis diuinæ, nunc sequuntur præcipuæ illius proprietates, inter quas libertas omnium adhuc eruditorum ingeniis inscrutabilis, mysterium est Trinitate personarum nihilò clarius, in quo componendæ inuicem sunt necessitas cum contingentia, immutabilitas cum indifferentia. Videndum igitur est primò, an sit. Secundò, quid sit actus ille Dei verè necessarius, quia diuinus & tamen contingens, quia liber.

## Sectio I.

### *Vtrum sit in diuina voluntate actus aliquis verè liber.*

Libertatem hoc loco appellamus, potestatem voluntatis ad volendum vel non volendum, quæ dicitur actiua indifferentia, & dominium voluntatis ad ponendos vel non ponendos actus suos tùm inter-

nos

nos tùm externos, quoties enim voluntas ita vult vt possit non velle, libera est, & volitio quoties est à potentia quæ poterat illam non ponere dicitur actus liber: hoc vtrumque in Deo nunc inuestigamus, & potentiam quæ possit velle, & non velle, & actum qui possit poni & non poni.

Ratio dubit. primò est, quia libertas est potentia indifferens ad ponendum actum vel non ponendum, sed in Deo nulla est potētia indifferens sed tantùm actualis volitio, ergo non potest esse libertas in Deo. Maior prob. quia id quod est volitio actualis est determinatum essentialiter ad volendum, sed actus secundus est volitio actualis, ergo est determinatus, imò est ipsa determinatio ad volendum, ergo sola potentia potest esse indifferens ad volendum aut nolendum.

Confirm. quia, actus non dicuntur liberi nisi quia sunt à potentia quæ potest illos ponere vel non ponere, ergo vbi nulla est potentia indifferens non est libertas.

Secundò, si Deus esset liber circa efficacem amorem creaturarum, Deus posset se non communicare vlli creaturæ, sed Deus hoc non potest, quod probo: Deus non potest agere contra inclinationem suam naturalem; sed si non se communicaret creaturis, ageret contra inclinationem summæ bonitatis sibi maximè propriæ, ergo Deus non potest se non communicare creaturis. Deinde naturale Deo etiam est se ipsum perfectissimè amare, sed perfectior est amor, quo amat se ipsum & creaturas, quàm quo amat tantùm se ipsum, ergo, &c.

Tertiò, actus liber est is qui potest non esse, nihil est in Deo quod possit non esse, cum quidquid est in Deo sit Deus, ergo in Deo nullus est actus liber.

Deus est verè liber.

Dico primò, Deus circa efficacem amorem creaturarum omnium existentium perfectissimè liber est. Ita Catholici omnes, & ferè etiam Ethnici, quamquam Aristoteli, error contrarius solet tribui, Scripturas & Patres nihil est necesse adducere, *Omnia quæcunque voluit fecit. Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Sed in re obuia hærere non libet.

Ratio enim breuiter primò, sit, quia si Deus non esset liber, faceret omnia quæ potest facere, ideóque vel faceret infinita, vel non haberet nisi finitam potentiam quæ absurda sunt. Deinde frustra esset Deum precari, & ab eo aliquid petere, causam enim necessariam nemo prudens precibus flectere conatur. Sícque inane omnino est vnicum inter homines, & Deum commercium sperandi & deprecandi vt loquitur Boëthius lib. 5. prosa 4. *Ideóque nulla est gens quæ non persuasum habeat Deum esse liberũ, à quo sperare omnia bona posset si eum colat.* A priori, rationes multæ afferri possunt, quia nulla creatura est medium necessarium ad finem gloriæ Dei, quem Deus in omnibus actibus suis intendit, ergo Deus non potest necessitari ad amandas efficaciter creaturas, quas amare non potest nisi vt media. Deinde omne intellectiuum est liberum ex eo quod cognoscat indifferentiam obiectorum in quibus si finita sint semper est aliquid malum. Denique libertas est perfectio simplex circa bona finita, melius enim est agere cum dominio in suos actus, quàm agere sine vllo dominio vt bruta quæ multò imperfectius agunt quàm homo.

Duplex in Deo libertas.

Dico secundò, est in Deo libertas tùm contradictionis tùm contrarietatis circa obiecta non mala.

Ratio est, quia perfectissima libertas vtrumque hoc munus habet, potest enim agere, & non agere, non quod possit agere simul & non agere, sed quod vtrumque possit simul: potest etiam agere contraria, velle vel nolle, amare vel odio habere. Quæ omnia certum est esse in Deo, dixi tamen secluso malo, quod Deus non potest amare, & secluso bono quod Deus non potest odio habere.

Dico tertiò, non est in Deo libertas, quâ possit intra se ipsum producere realiter suam volitionem aut nolitionem, sed tantùm libertas quâ possit terminare, vel non terminare suum actum internum necessarium ad obiecta, & quâ possit extra se agere, vel non agere. Terminare vel non terminare suum actũ.

Ratio est, quia ens summè necessarium, infinitum, & simplicissimum, non potest habere in se aliquid contingens, & receptum, sed haberet in se aliquid contingens, si produceret & reciperet in se ipso volitionem, ergo in Deo nullum est velle productum, sed duntaxat velle actuale, subsistens, improductum, infinitum, necessarium quoad totam entitatem, sed indifferens vt terminetur vel non terminetur ad obiecta.

Ad primam, Respon. distinguendo maiorem, libertas est potentia indifferens, &c. Libertas creata concedo, libertas increata, nego. Libertas enim diuina est actus ipse necessarius secundum esse, indifferens autem vt terminetur ad obiecta vt ostendam statim. Ad probationem eadem responsio est, id quod est volitio actualis & determinatio ad vnum est determinatum ad vnum si sit volitio & determinatio finita concedo, si sit infinita nego, nam illa ita est volitio actualis vt possit esse nolitio, ita est determinatio ad vnum, vt possit esse determinatio ad oppositum. Confirmatio eandem habet responsionem.

Ad secundam, Respondeo inclinationem quam Deus habet ad sui communicationem esse subordinatam libertati, & quasi conditionatam ex suppositione quod voluntas Dei iubeat, ideóque illa inclinatio quantumcunque infinitè crescat, nunquam libertati contraria est. Vnde Deus non aget contra illam inclinationem quamuis non se communicet vlli creaturæ. Amor quo Deus se ipsum amat & creaturas, extensiuè maior est, non autem intensiuè & in ratione perfectionis.

Ad tertiam, constabit ex dicendis esse in Deo actum intrinsecum, quo reuera liberè vult, & amat sine contingentia, compositione, mutatione, quæ tota est difficultas libertatis diuinæ in qua vt dixi componere necesse est duas res extremè oppositas, summam necessitatem, & contingentiam eiusdem volitionis diuinæ, quæ si diuina est, necessaria est, si est libera, non est necessaria sed planè contingens, quod vt explicem, sit.

## Sectio II.

### *Quid sit in voluntate diuina actus liber.*

TOta ergo difficultas huius connexionis rerum adeò oppositarum, necessitatis nimirum, & contingentiæ in eo sita est vt videatur, vtrum actus ille liber qui dicitur volitio Dei aut nolitio, sit aliqua perfectio extrinseca Deo vel adæquatè, vel saltem inadæquatè. An verò sit perfectio adæquatè intrinseca, si enim est extra Deum, iam non est ipsum velle Dei & amor vitalis de quo solo quæritur non autem de actu extrinseco, si est adæquatè intra Deum, non est contingens. Vnde duæ sunt inter Theologos sententiæ celeberrimæ, vna quæ vult actum liberum Dei constitui per aliquid extrinsecum Deo: altera quæ ponit illum adæquatè intrinsecum. Quod vt explicetur vt potest clarissimè in materia obscurissima, videndum primò est, vtrum velle Dei liberum constituatur per aliquid omnino intrinsecum Deo. Secundò, quid sit perfectio illa intrinseca per quam illud constituitur. Tertiò, fundamenta soluendæ difficultatis, & eius solutio. Quartò, argumenta in oppositum, ex triplici capite. Duæ sententiæ.

§. I.

## §. I.

### *Vtrum velle Dei liberum constituatur per aliquid extrinsecum Deo: an verò sit perfectio adæquatè Deo intrinseca.*

Aureoli sententia.

PRima itaque factio, duce Aureolo, negat liberum velle Dei esse adæquatè intra ipsum Deum, sed hi deinde multipliciter sunt diuisi. Primò enim, Aureolus ipse in 1. dist. 47. art. 1. subtilissimè omnino philosophatus liberum actum Dei asserit esse adæquatè extrinsecum ipsi Deo, neque aliud esse quam effectum ipsum extrinsecum, quamuis principium liberè productiuum ipsius actus sit intra Deum & reuera vitale. Quippe inquit de diuina libertate sentiendum est aliter, ac de nostra; nos enim habemus potentiam indifferentem, volitionem contingentem, & effectum extrinsecum, habemus videlicet libertatem ponendi actum in nobis aut non ponendi: Deus autem habet potentiam indifferentem, non intra se agendi aut non agendi, sed extra se, estq; omninò similis igni qui extra se posset ignire vel non ignire: vel etiam cogita voluntatem nostram, sicut actum suum potest producere vel non producere intra se, sic posse illum producere vel non producere extra se, habes libertatem diuinam ex se ipsa indifferentem ad agendum ad extra vel non agendum. Imò exemplum habetur etiã in voluntate creata, quæ licèt omnino necessaria sit per se ipsã immediatè se determinat ad primam suam volitionem, quæ contingens est. Sic in Deo nihil omninò liberum est præter externum actum, qui prodit ab actu existente necessario, sed indifferente ad agendum, & hanc sententiam Aureoli tametsi verbis dissimulent, omninò tamen sequi videntur, Herice disp. 16. a. 61. qui ponit velle vnum sufficiens, alterum efficax, quod vltimum prorsus externum est. Et Recupitus q. 9. c. 2. vbi ponit duplicem complacentiam simplicem, alteram vt mundus sit, alteram vt mundus non sit, deinde effectum extrinsecum, in quo solo totam ponit indifferentiam; Vitalitas enim est in illa complacentia, quæ fit efficax, & libera per actum extrinsecum, in quo sola est libertas.

Sententia Vasquis.

Secundò, molliuit sententiæ huius inuidiam Vasq. d. 80. vbi latissimè probat actum liberum Dei, provt est actualis determinatio, & tendentia constitui essentialiter, & veluti componi ex duobus, primum est, actus Dei necessarius & intrinsecus, alterum est effectus extrinsecus; vnum sine altero non est velle liberum: vtrumque simul quod vitalitatem includat & contingentiam, est actus Dei adæquatè liber. Eadem est sententia Molinæ, hîc art. 2. disp. 2. Arrubalis disp. 54. Granadi tom. 2. tract. 3. Basilij Pontij, aliorum plurium, qui tamen non eodem modo explicant illud extrinsecum; alij enim dicunt esse actionem ipsam, seu causalitatem: alij effectum causatum, sed hæc ad soluendam difficultatem parum conferunt, sicut quod ait Granadus esse in Deo actum efficacem quo velit disiunctionem illam mundum esse, vel non esse, fieri autem determinationem ad creationem mundi per ipsam creationem mundi.

Sententia Thomistarum.

Tertiò, eandem sine dubio sententiam sequuntur plerique Thomistæ, ac alij dum aiunt, actum liberum Dei non supperaddere actui necessario aliud, quam respectum rationis ad effectum productum, nam illi nomine *respectus rationis* non intelligunt, nisi denominationem petitã à forma extrinseca, quod est frequentissimum Thomistis & Vasqui, vel connotationem effectus extrinseci, nam illa sunt fundamentaliter respectus rationis; si enim intelligerent respectum rationis formaliter, seu figmentum intellectus nostri, certè loquerentur absurdissimè.

Omnes itaque illi negant velle Dei liberum esse perfectionem adæquatè intrinsecam Deo, habentque fundamenta tria: Primò, quia quicquid est intrinsecum Deo, est summè necessarium, implicat vt quod est liberum, & contingens, sit summè necessarium, nam hæc duo contradictoriè opponuntur. Secundò, quia implicat esse formam totam in subiecto, quin ponatur effectus formalis, nunc in subiecto esset tota forma, quâ Deus diceretur nolens creare mundum, si nollet illum creare, nam est tota perfectio intrinseca, ergo Deus est verè nolens creare mundum. Tertiò, implicat dari effectum aliquem formalem intrinsecum sine forma intrinseca; sed nulla est forma, quâ Deus sit volens creare mundum; non enim est volens formaliter per actum vt est necessarius, neque per aliquid extrinsecum Deo: ergo nihil est quod Deum constituat formaliter volentem. Fundamenta huius sententiæ.

Assertio negans.

Dicendum tamen primò est, velle Dei liberum neque adæquatè, neque inadæquatè constitui per aliquid extrinsecum Deo, quodcunque illud sit, sed esse perfectionem adæquatè Deo intrinsecam, secundum omnia essentialia. Ita docent cum Suare omnes doctores infra referendi, potestque pluribus rationibus demonstrari euidenter, quibus omissis, tres mihi omninò satis erunt, sed meo iudicio claræ ac demonstratiuæ.

Prima pro batio.

Prima sit à priori, velle Dei liberum, non constituitur essentialiter per id quod est posterius natura, quàm ipsum velle Dei realiter, & formaliter liberum, sed operatio extrinseca, & omne id quod est extra Deum, est posterius natura ipso velle Dei, & amore libero, ergo ille amor liber non constituitur, vel adæquatè, vel inadæquatè per aliquid extrinsecum Deo. Maior non videtur egere probatione, quia quod supponit aliud constitutum essentialiter non est constitutiuum illius essentiale, quod autem est natura posterius quam amor Dei formaliter liber supponit illũ constitutum essentialiter. Probatur ergo minor, illud est posterius natura quàm amor Dei liber, quod causatur per amorem Dei realiter, & formaliter liberum, tanquam per actum primum, sed omne quod est extrinsecum Deo causatur per amorem formaliter liberum, tanquam per actum primum, æque ac causatur per omnipotentiam, ergo illud est posterius natura quam amor Dei formaliter liber, tota difficultas est in minori, quam multipliciter aduersarij distinguunt. Probatur autem, illud quod causatur quia Deus non necessariò, sed formaliter liberè vult, causatur per amorem formaliter liberum, vt per actum primum, sed effectus extrinsecus causatur, quia Deus non necessariò, sed liberè vult, ergo causatur per amorem vt formaliter liberum. Prob. min. ille amor qui est actus primus, respectu effectus extrinseci, vel essentialiter differt ab actu necessario, vel non, si secundum ergo effectus ille necessariò causatur, si primum ille amor qui est actus primus (de illo enim solo loquor) est formaliter liber, alioqui malè dixisset scriptura omnia quæcunque voluit, fecit. Confirmatur tam amor liber, vt liber, est actus primus, respectu effectus, quam omnipotentia, sed omnipotentia, vt adæquatè constituta, est prior natura effectu extrinseco, neque per illum constituitur, ergo neque actus liber, provt est actus primus, potest per illum actum secundum constitui.

Prima euasio.

Respondent Aduersarij effectum extrinsecum causari per amorem specificatiuè, ac inadæquatè liberum non per amorem formaliter, & reduplicatiuè liberum, sicut causa, vt actu causans constituitur per connotationem effectus actualis, & tamen est prior natura quàm effectus, sine quo tamen nec esse, nec intelligi potest. Sed contra videtur enim manere tota vis argumenti propositi. Nam primò id quod per modum actus primi producit aliud, est constitutum

in

in ratione actus primi omninò independenter ab illo, sed amor liber reduplicatiuè per modum actus primi producit effectum extrinsecum, ergo est constitutus independenter ab effectu extrinseco, in ratione actus reduplicatiuè liberi. Probatur min. si amor liber formaliter vt liber non causat effectum, non magis esset verum, quod amor liber causat effectum vt actus primus, quàm amor necessarius, sed magis verum est quod amor liber causet effectum vt actus primus, quàm amor necessarius, est enim verum quod Deus liberè causat, non autem necessariò, & causat quia vult liberè, ergo &c. Neque valet exemplum de causa in actu secundo, nam illa etiam provt est actus primus influens, distinguitur adæquatè ab actu secundo, & quamuis sine illo non possit intelligi, tamen nego illam constitui per actum secundum.

Vrgetur argumentum.

Deinde vrgeo argumentum efficaciter, quia si aliquid extrinsecum Deo est constitutiuum amoris liberi admittendæ necessariò sunt hæ propositiones, Deus misit filium suum, quia mundum amauit, & ista, Deus mundum amauit quia misit filium suum. Imò propositio hæc, sic Deus dilexit mundum &c. hunc habebit sensum, Deus misit filium suum, quia misit filium suum, quoniam amare non erit aliud formaliter quam mittere filium suum. Hæc omnia sunt absurda, quia causa formalis, & efficiens sibi non possunt esse mutuò causæ vt suppono ex physica. Hic autem amor liber causat effectiuè incarnationem, & incarnatio est forma constitutiua amoris liberi, quod absurdissimum est, & sanè ridiculas reddit illas omnes propositiones, omnia quæcunque voluit, fecit; sensus enim est, omnia quæ fecit, fecit. Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, operatur omnia quia operatur. Imò non minus in Deo amor liber antecedenter ad effectum aut actionem extrinsecam est adæquatè liber, quam amor voluntatis humanæ, sed amor voluntatis nostræ est adæquatè liber antecedenter ad operationem extrinsecam, ergo etiam amor Dei, non enim Deus aliter liberè agit extra se quam homo. Denique ipsa scientia libera non potest constitui per effectum extrinsecum, alioqui non esset posterior effectu extrinseco, ergo neque volitio libera constituitur per illum. Sed hoc magis constabit ex sequenti argumento.

Altera ratio.

Secunda enim ratio sit planè vt opinor demonstratiua, si velle Dei liberum constituitur per aliquid extrinsecum, sequitur omninò quod Deus nullum habuit ab æterno amorem, aut decretum liberum actuale, quod repugnat scripturis & lumini naturali elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, venite benedicti patris mei, accipite paratum vobis regnum à constitutione mundi, & alia innumera. Probatur sequela manifestè, tunc non est actuale decretum liberum quando non est actu id per quod essentialiter illud constituitur, sed id per quod illud decretum actu constituitur, effectus nimirum extrinsecus non est actu ab æterno, ergo decretum illud non est actuale ab æterno. Neque dici potest quod effectus futurus sufficiat, nam eo modo est decretum, quo est eius constitutiuum, sed eius constitutiuum nempe creatio mundi, v. g. non est actu ab æterno, ergo decretum non est actu, sed est futurum, quod idem verum erit de scientia libera, si enim constituatur per effectum futurum, erit futura, sed non erit actu, nisi quando eius obiectum est actu. Neque lubet varias aduersariorum responsiones expendere quæ omnes diluuntur ex ea ratione quam attuli, quidquid enim attulerint semper verum erit amorem illum non esse actu ab æterno, cuius constitutiuum essentiale non est ab æterno. Eodem argumento probaretur actus Dei esse præteritos, quia prætererunt obiecta per quæ illi constituebantur.

Tertia ratio.

Tertia etiam eaque efficacissima ratio sit, quia certum est Deum multos habere actus liberos, quibus nihil physicum extra se producit, ergo actus ille Dei liber non constituitur physicè per effectum physicum. Antecedens multipliciter probari potest.

Primum exemplum sit dispensatio voti, aut alterius contractus, remissio peccati venialis, & reatus pœnæ, imo & mortalis per puram condonationem extrinsecam, vt olim probaui, tunc enim nihil omnino extra Deum producitur, per quod actus ille liber constituatur, neque satisfaciunt vllo modo qui dicunt promulgationem externam à Deo factam, esse sufficientem mutationem extrinsecam, per quam actus ille liber constituatur. Hoc inquam non satisfacit quia quod supponit condonationem, aut dispensationem, non est ipsa dispensatio, sed reuelatio dispensationis supponit dispensationem, cum sit eius significatio, quis? dicat v.g. sacramentum quod est signum gratiæ esse gratiam. Deinde peccatum veniale, & reatus pœnæ remittitur per solam condonationem extrinsecam, v. g. in indulgentijs & suffragijs, nunquid Deus reuelat condonationem hanc. Denique si commisi quatuor peccata mortalia, & explicitè doleam tantum de vno, sed ex motiuo vniuersali, tunc remittentur peccata quatuor, & tamen in me nihil Deus producit, nisi quod produxisset si remisisset vnum duntaxat peccatum, & in me non est nisi actus ille contritionis qui esset, si non commisissem nisi vnum, ergo illa condonatio non constituitur per aliquid extrinsecum.

Secundum exemplum non minus euidens est, quia Deus eundem effectum, & eandem actionem per quam producitur mundus, potest dirigere in fines varios, ad quos illos actu non dirigit, creationem mundi v. g. dirigere potuit ad solum Christum, vel ad Angelos, incarnationem verbi dirigere potuit omninò eandem ad salutem dæmonum vel ad solam gloriam Christi, tunc nihil esset nouum extra Deum, quod nunc non sit, ergo actus ille non compleretur per aliquid extrinsecum. Imò potest Deus (vt postea dicam) prædefinire actus liberos nostros, tunc eodem modo dabit auxilia, & idem actus erit in nobis, ac si non esset præfinitus, ergo nihil erit extrinsecum quod constituat voluntatem hanc Dei.

Non satisfaciunt autem illi omnes qui aiunt mutari tunc necessariò actionem qua producitur effectus qui vel dirigitur ad diuersum finem, vel qui prædefinitur. Non sufficit inquam hæc responsio primò, sicut Deus hunc terminum actionis potest dirigere ad alium finem, & prædefinire, sic dirigere potest ipsam actionem, hanc enim incarnationem, quæ de facto existit, & hanc Christi mortem, quare ad salutem Angelorum vel ad solam suam gloriam dirigere Deus non potuit, tam benè quàm terminum actionis. Imò si actio non distinguitur à termino (quod probabiliter multi docent) non poterit Deus alios habere fines quàm quos habuit. Et quis credat diuersam fore actionem, qua Deus dabit mihi gratiam, si sanctus Petrus eam mihi impetret, ab ea quæ fuisset, si sanctus Paulus eam impetrasset. Denique prædefinitio huiusmodi tolleret libertatem, quia poneret in me actionem cum qua est incompossibilis negatio consensus, cum sit connexa cum præfinitione, & præfinitio cum bono opere.

Decreta conditionata.

Alterum exemplum est quia Deus habet multa decreta conditionata quæ nihil ponunt in re, & scientiam futurorum conditionalium, illa non possunt compleri per effectum extrinsecum, cum nihil ponant in re, v. g. videt Deus si vocarem Petrum, conuerteretur quem tamen non vocat, ibi nihil excogitabile

tabile prorsus est quid ponatur nouũ, similiter dicendum est de omnibus promissis conditionatis, ergo, &c.

Voluntas negationum.

Vltimum exemplum est in illis actibus positiuis, quibus Deus vult negationes, v. g. non vult facere alium mundum, alium Christum. Vnde argumentor, quod est verè positiuum non potest constitui per puram negationem. Hic nihil est præter negationem alterius mundi. Imò potuit Deus dicere, ego nihil volo creare, tunc extra Deum nihil omnino esset positiuum, & tamen esset in Deo actus verè positiuus, ergo, &c.

Iisdem argumentis impugnantur, qui volunt, velle Dei liberum constitui per respectum rationis, nam ille respectus rationis, vel sumitur formaliter, prout est merum figmentum intellectus & ens rationis, vel fundamentaliter sumitur pro fundamento illius respectus seu pro denominatione quæ petitur à forma extrinseca. Si primum actus Dei liber est fictum ens, & non reale cum constitutiuum eius non sit reale, sed fictum, si sumitur pro fundamento talis respectus, illud vel est extra Deum, & sic omnia redeunt argumenta priùs facta: vel est intrinsecum Deo, & sic videndum est quomodo illud non sit necessarium, sed potuerit non esse.

## §. II.

### *Quomodo actus ille liber constituatur per aliquid intrinsecum Deo.*

NOn fuit difficile ab actu libero Dei remouere omnia quæ sunt extra Deum, nunc longè operosius est inuenire quale sit illud intrinsecum Deo, quod nec sit contingens, quia est Deo identificatum, neque necessarium, quia est liberum. Hoc autem vt inuenirent varia excogitarunt subtilissimè Theologi, quibus displicet priùs illud placitum Aureoli.

Sententia Caietani.

Primò enim Caietanus quæst. 19. art. 2. non est veritus dicere actum Dei liberum, esse perfectionem aliquam liberam quæ ab æterno potuerit non esse in Deo. Consentiunt Caietano Fonseca, & Salaz, dum volunt actum Dei liberum esse realem extensionem liberam actus necessarij ad obiecta creata, quæ non sit intensiua perfectio, sed realitas tamen libera, quæ deesse Deo possit, & loco eius altera suffici. Idem vt audio placuit nuper Theologo subtilissimo qui vult actum Dei aliquem esse ab æterno in Deo & realiter esse Deum, realiter & essentialiter ad talia, & talia obiecta terminatum sine quibus nec esse nec intelligi possit entitatiuè, & eum tamen potuisse non esse. accensendi Caietano etiam sunt quidam recentiores ponentes in actu Dei libero, mysterium non impar Trinitati, vbi propter infinitatem verificantur ea, quæ videntur contradictoria; sicut enim eadem res est communicabilis, provt est essentia, & incommunicabilis provt est persona, sic idem actus voluntatis est necessarius prout terminatus ad Deum, & contingens provt terminatus ad creaturas, idem enim actus potuit non esse præcisè sub illo respectu, sed non sub omni respectu; cur? enim in Trinitate hoc ponetur non autem in libertate. Denique alij contingentiam formalem vtpotè Deo indignam reijcientes, explicari mysterium hoc posse putant, per virtualem contingentiam; dicunt enim actum Dei liberum, esse ipsummet actum necessarium, provt virtualiter est contingens, eo quod contineat omnem actum creatum, atque adeò per se ipsum facere possit totum quod faceret actus superadditus; si enim per virtualem distinctionem saluatur mysterium Trinitatis, cur? libertas per virtualem contingentiam non explicabitur. Hac enim posita facilis est explicatio difficultatis alioqui insolubilis, & illa omnia rationabiliter in Deo ponuntur, imò negari nullo modo possunt.

Sententia Suaris.

Secundò, Suares disp. 30. metaph. sect. 9. altissimè omninò philosophatur de Deo; dicit enim Deum eodem actu simplicissimo & indiuisibili, velle omnia quæ vult, & nolle quæ non vult, siue necessariò siue liberè, quia idem omninò actus propter infinitam eminentiam est omnis volitio & omnis nolitio entitatiuè, atque adeò necessarius, quatenus comparatur ad intrinseca bona Dei, liber quatenus comparatur ad creaturas. Sed non ita tamen est liber quod possit esse vel non esse, sed quod possit sine vllo addito per se ipsum terminari vel non terminari. Hoc enim ei conuenit ratione infinitatis, & eminentiæ, in genere actus purissimi, in quo continet perfectionem vniuersi actus, vt sine vlla sui mutatione possit respicere obiectum, vel non respicere, atque ita esse in Deo totus & non conferre illi adæquatum effectum formalem, quod omninò in creatis repugnat propter finitatem. Deus autem quia purissimus actus est, infinitus, & independens ab obiectis extrinsecis potest ad illa terminari vel non terminari sine mutatione vlla, vel additione facta in ipso actu interno. Quia verò semper dici potest illum respectum & terminationem esse aliquid reale non necessarium, quòd si est intra Deum, admittitur entitas intrinseca quæ abesse à Deo potest: si est extra Deum, ergo actus liber constituitur per aliquid extra Deum. Optimè distinguit terminationem illam esse aliquid reale necessarium quoad esse, non necessarium quoad terminationem, & denominationem; illa enim denominatio ita est intrinseca, vt sit tamen cum ordine ad aliquid extrinsecum, quod secum aliquo modo inuoluit. Hæc ille vt vides subtilissimè, quorum summa est actum intrinsecum Dei, eo quod secundum se sit omnis actus esse necessarium quoad esse, contingentem quoad terminationem. Quem modum plures imitati, voces tamen mutant dum aiunt actum esse liberum quoad acceptationem, quoad effectum formalem reddendi Deum volentem, quoad denominationem, quoad efficaciam. Nam illa eodem recidunt traduntúrque ab Albertino tom. 1. coroll. 2. q. 2. Theologica.

Sententia Salazaris.

Tertiò, Salazar. l. de concept. c. 24. dicit actum liberum Dei explicari optimè posse, si dicas illum esse actum Dei necessarium cum determinatione indifferenti ad res creandas, vel non creandas. Si autem quæras quid sit extrinseca illa determinatio & applicatio voluntatis ad obiecta, negat illam esse actionẽ ipsam extrinsecam quæ posterior est actu libero, sed esse ipsam entitatem voluntatis, vt propensam in actu primo, ad eliciendũ talem actum secundum extra se. Hanc autem propensionem negat esse aliquid physicum positum in voluntate quod non erat ante, nam hoc esset physica prædeterminatio, sed esse quandam moralitatem, per quam intelligitur voluntas diuina, transferri ex statu remoto ad operandum in statum proximum sine sui mutatione: nam etiam in voluntate creata necesse est admittere actiuam determinationem ante determinationem formalem, quæ est actus ipse voluntatis; cum enim effectus determinatus nunquam procedat à causa indifferenti: volitio autem actualis sit effectus determinatus, necesse est vt voluntas priùs natura, quàm producat determinationem formalem, actiuè ac virtualiter intelligatur determinata, non per aliquid de nouo receptum, sed per suam entitatem vt propensam, & proximè applicatam ad hunc potius effectum, quàm ad alium. Per hanc ergo determinationem causalem explicatur optimè libertas diuina.

Dicendum secundò est, Actum Dei liberum ita esse perfectio-

Assertio negatiua.

perfectionem intrinsecam Deo, vt non non sit perfectio aliqua contingens quæ secundum esse abesse à Deo possit, nec extensio item perfectionis necessariæ contingens & separabilis realiter à Deo, neq; aliquid virtualiter contingens, nec demùm aliquid necessarium simul & contingens realiter.

Impugnatur contingentia formalis.

Primò enim Caietanum communiter omnes reijciunt, quia si perfectio aliqua realis potest in Deo esse quæ non est: vel si potest non esse realiter quæ nunc sit, datur in Deo vera & realis compositio, illa enim perfectio, quæ realiter abesse potest à Deo, existente perfectione necessariâ, distinguitur realiter à perfectione necessaria. Secundò, ponitur in ipso Deo vera cõtingentia cõtraria enti necessario, aliquid enim quod realiter est Deus, potuit non esse ab æterno, & aliquid, quod nunc est nihil, potest esse Deus. Quæ, aliáque plura similiter impugnant extensionem illam realem perfectionis intensiuæ Dei ad creaturas, quam inuexere Fonseca & Salaz. nam illa est aliquid reale intra Deum quod potuit ab eo auferri. Et multò etiam magis destruit nuperum commentum, quo ponitur aliquid identificatum cum Deo, quod tamen potuerit non esse secundum entitatem quod est dicere Deum potuisse non esse, in quibus omnibus placitis nihil veri video, nihil solidi.

Contingentia virtualis.

Secundò, quod non sufficiat contingentia virtualis actus necessarij probatur, quia vt Deus liberè velit creare mundum, & non habeat voluntatem illum non creandi, debet dari aliquid quod non esset si Dens esset nolens creare mundum, & contra, si Deus esset nolens creare mundum esset aliquid, quod nunc non est, alioqui Deus non est volens creare mundum. Sed nunc tota datur virtualis contingentia, quæ daretur si Deus esset nolens creare mundum; illa enim significat duntaxat, quod Dei actus sit infinitus & æquialeat actui qui potest non esse, sed quamuis Deus esset nolens creare mundum, actus intrinsecus Dei æquialeret huiusmodi actui, ergo actus Dei esset omnino idem tum realiter, tùm virtualiter: ergo virtualis illa contingentia non sufficit. Deinde actus Dei eodem modo est liber quo est contingens, sed per te non est contingens nisi virtualiter, ergo nec est liber nisi virtualiter, esto igitur admittenda sit in actu diuino propter infinitatem contingentia virtualis, sicut inter essentiam & personas datur virtualis distinctio, nego tamen contingentiam virtualem sufficere, vt ostendi, quia libertas formalis exigit formalem, & non tantùm virtualem contingentiam. Neque satis est vt perinde se habeat virtualiter, ac si posset non esse, sed requiritur vt realiter possit non esse secundum aliquid; sicut inter personas Trinitatis non sufficit virtualis distinctio, sed requiritur actualis.

Excluditur actus cõtingens & necessarius.

Tertiò, denique commentum illud alterum quorundam recentiorum, ponentium in Deo actus duos virtualiter distinctos, vnum necessarium, alterum contingentem, vel potiùs vnum qui simul contingens sit, & necessarius efficacissimè reijci potest. Eadem enim habet, & plura incommoda quæ habet sententia Caietani. Primò enim, difficultatem libertatis auget tota difficultate mysterij Trinitatis, sine vlla necessitate, & tamen nihil in tota est obscuriùs fide Christiana. Deinde iuxta illam explicationem, verum omnino est dicere, illud quod nunc est purum nihil esse potuisse Deum, & id quod est Deus esse potuisse nihil, quod dici nequit. Deinde certum est illa distingui realiter, quorum vnum existere potest altero non existente, actus Dei necessarius existere potuit non existente realiter actu contingente, ergo illi actus distinguuntur realiter. Neque pat est ratio eorum, quæ affirmantur de diuina essentia, & personalitatibus; vna enim communicatur, altera non communicatur: producitur persona, non producitur essentia. Quæ omnia cum sint perfectiones optimè affirmari possunt de Deo, at verò esse contingens imperfectio est quæ in Deum cadere non potest.

Tertia assertio vel. le Dei cõpleri per aliquod connotatum.

Dicendum est tertiò, actum Dei liberum non ita esse adæquatè intrinsecum Deo, vt non dicat in obliquo & terminatiuè aliquid extrinsecum quod potuerit non esse, quamuis per illud nullo modo constituatur, sed tantùm in obliquo & extrinsecè compleatur. Ita omninò censent Suares, & alij qui dicunt actum istum esse liberum, quoad terminationem, denominationem, determinationem, applicationem.

Prima ratio.

Ratio vniuersim est, quia quod est adæquatè intrinsecum Deo, & cum illo adæquatè identificatum, est simpliciter necessarium, sed actus liber non potest esse simpliciter necessarius, ergo ille non potest ita esse adæquatè intrinsecus Deo, vt omnino sit cum illo identificatus, neq; includat saltem in obliquo & connotatiuè aliquid extrinsecum. Declaratur ergo in omnibus modis loquendi quos ingeniosè inuenere doctores. v. g. dicit Suares actum Dei liberum, esse planè necessarium quoad esse, contingentem quoad terminari; sumo istud terminari & dico, illud vel est aliquid adæquatè Deo intrinsecum, vel est extrinsecum.

Si primùm ergo est simpliciter necessarium, neque indifferens est, vt sit, vel non sit, est enim aliquid reale, ergo vel in Deo, vel extra Deum: si autem est extra Deum, habeo quod volo; actus enim liber in conceptu suo includit aliquid extrinsecum saltem in obliquo. Idem dico ad alia quæ dicuntur vulgò quoad denominationem, determinationem, applicationem, nam illa realia sunt, vel ergo sunt in Deo, vel extra Deum, & recurrit argumentum sæpè factum.

Secunda ratio.

Secundò, sequitur omninò ex ea sententia, quod tota forma possit esse adæquatè in subiecto, cui tamen non communicabit effectum suum formalem, quo nihil dici potest absurdius, cum effectus formalis nihil planè sit, quàm forma vnita subiecto: probatur autem sequela, quia forma per quam Deus diceretur nunc volens creare mundum, tota nunc in Deo reperitur, & tamen non denominatur, imò nec est nolens creare mundum, ergo est forma in subiecto, in quo non est effectus formalis. Neque dici potest actum Dei, propter infinitatem hoc habere, vt non conferat adæquatè totum effectum formalem, sed terminetur ad obiecta provt vult, hoc enim conuenire enti infinito propter eminentiam. Sed contra nam æquè in ente infinito verum est quod forma esse non potest in subiecto, quin sit in eo effectus formalis, si effectus formalis sit etiam in ente infinito forma ipsa in subiecto, sed etiam in ente infinito, verum est quod forma in subiecto est effectus formalis. Sed neque dici secundò potest id esse commune omnibua formis respectiuis, vt non denominetur subiectum, donec ponatur aliquid extrinsecum, quod patet in relatione similitudinis, nam album non denominatur simile, donec ponatur aliud album: imò id habent omnes voluntates liberæ vt sine mutatione se determinent ad opposita. Sed contra, nam etiam de formis relatiuis verum non est quod adequatè sint in subiecto, & tamen non illud denominent, neq; illi conferant effectum formalẽ, includunt enim terminũ sine quo integra non est relatio; ergo actus liber Dei eodem modo includit terminum quo illum includit relatio. Quod additur causam liberam determinare se ad opposita sine mutatione, verum non est quia determinatio formalis causæ liberæ est ipse actus voluntatis.

Tertiò, verum etiam esset, quod daretur effectus formalis sine vlla forma reali, quæ daret talem effectum quod est contra lumen naturæ. Probo sequi, cum Deus vult creare mundum, duo tantùm reperiuntur actus necessarius, & effectus extrinsecus, hic effectus formalis velle creare mundum neque adæquatè, neque inadæquatè petitur ab effectu extrinseco vt dicis, neque ab actu necessario, vt est necessarius; nam ille vt sic causat necessariò, ergo datur effectus formalis sine causa formali, quod si dicas actum necessarium provt connotat effectum extrinsecum dici liberum, iam effectum extrinsecum ponis in conceptu essentiali actus liberi, quia connotatio dicit connotantem & connotatum.

Tertia ratio.

Maneat ergo velle illud liberum Dei, neque constitui essentialiter per aliquid extrinsecum, neque ita esse intrinsecum Deo, vt non respiciat aliquid extrinsecum per modum extrinseci connotati, & puri termini, non autem per modum partis constitutiuæ, quod quomodo fiat, & quomodo adæquatè constituat actum liberum explicari debet.

## §. III.

### *Fundamenta soluendæ difficultatis, & eius resolutio.*

IN his ergo tenebris, vt aliquid inueniri possit lucis triplex præmittenda est fax, prima de natura libertatis generatim, secũda in quibus conueniant libertas creata, & increata, tertia in quibus ambæ differant.

Certum igitur primò est, in omni libertate duo reperiri, primum est indifferentia tendendi in obiecta, vel non tendendi, secundum est determinatio ad vnum potiùs quàm ad aliud. Indifferentia constituit essentiam libertatis antecedenter ad exercitium; in tantum enim facultas, aliqua libera est, in quantum est indifferens vt per se ipsam agat, vel non agat, determinatio est exercitium liberum huius indifferentiæ; nam tunc liberè agit cum se determinat ad vnam partem cum posset se determinare ad aliam: in eo autem consistit indifferentia, vt voluntas possit agere vel non agere, tendere vel non tendere in obiecta. Determinatio in eo est sita, vt voluntas ex se ipsa & ex proprio dominio, vnum faciat potiùs quàm aliud, atque adeò se ipsa sic agat, vt possit non agere.

Requisita duo ad libertatem.

Ex quo primo sequitur, quod in omni libertate, nulla vnquam potest reddi ratio, quare voluntas velit nisi quia vult, vt rectè notat Anselmus l. de casu Diaboli c. 27. quia voluntas libera se ipsã determinat, ergo ideò tantùm vult quia vult. Secundò, sequitur non requiri ad rationem principij liberi, vt possit intra se ipsum agere vel non agere immanenter, quia si potest se determinare ad oppositа, quamuis immanenter non agat, erit liberum sine hac immanentia, potest autem se determinare vt dicetur postea.

Triplex conuenientia libertatis creatæ ac increatæ.

Certum est secundò, tria esse in quibus increata libertas, & creata inuicem conueniunt. Primò, in vtraque reperitur indifferentia ad agendum, vel non agendum, & vis determinandi se ad alteram partem, sicut enim voluntas quamuis necessariò fluat ab anima (iuxta sententiam probabilem) libera tamen est, quia est indifferens ad agendum tùm intra tùm extra se, sic actus Dei subsistens licèt in se necessarius, liber tamen est, quia potest extra se agere vel non agere, tendere, vel non tendere. Secundò, in libertate tùm creata, tùm increata, reperitur determinatio actualis, quia vtraque quando amat potest non amare. Tertiò, in vtraque verum est dicere vult quia vult.

Certum est tertiò, duas illas libertates etiam in tribus differre, primò, quod principium creatum indifferens, est actus primus productiuus, & receptiuus suæ determinationis formalis in se ipso, indiget enim aliquo addito vt sit actualis determinatio: principium autem increatum ita est indifferens vt nullo modo sit actus primus neque producit in se ipso suam determinationem formalem sed est se ipso velle subsistens & actus secundus, qui est simul principium indifferens, & determinatio seu tendentia in obiectum, principium tendens, & tendentia. Secundò in libertate creata exercitium actuale liberum est affectus elicitus immanenter productus, atque adeò nunquam illa liberè vult quin mutetur, in Deo, vt dixi, nullum est velle productum atque adeò sine sui mutatione odit vel amat. Tertiò, libera volitio creata speciem sumit ab obiecto ideoque si est, necessariò tendit in hoc, non in aliud obiectum, & est libera quia potest esse vel non esse, volitio diuina non specificatur ab obiectis ad quæ tendit sed potest immutata manens tendere, vel non tendere in obiecta.

Triplex discrimen.

His positis ad solutionem difficultatis declarandum est quid sit in Deo libertas illa per modum principij indifferentis & per modum exercitij ac tendentiæ, & quomodo vtrumque illud sit intrinsecum Deo.

Dicendum est quartò, libertatem diuinam si sumatur, per modum principij indifferentis esse semper perfectionem adæquatè intrinsecam Deo, non distinctam ab actu necessario, nisi ratione.

Libertas per modum principij.

Ratio est, quia ibi libertas est perfectissima per modum principij vbi est principium vitalè, intrinsecum, indifferens, ad agendum vel non agendum, actus Dei licèt improductus, & omnino necessarius quatenus respicit extrinseca bona Dei, est indifferens ad tendendum in obiecta, vel non tendendum, ergo datur in Deo libertas per modum principij. Deinde quod illa sit adæquatè intrinseca patet quia si determinaretur ab extrinseco iam non esset liberum, neque tamen est actus primus quia nihil in se producit aut recipit.

Libertas per modum exercitij.

Dicendum est quintò, dari etiam in Deo libertatem per modum exercitij & determinationis vitalis quæ in recto non est aliud, quàm actus Dei simplex & necessarius provt infinitus in ratione tendentiæ in obiecta, & in obliquo, & obiectiuè completur per effectum & obiectum extrinsecum.

Prima probatio.

Primò enim, ita sequitur ex refutatione duarum sententiarum oppositarum nam actus Dei liber non constituitur vel adæquatè, vel inadæquatè per effectum extrinsecum, quem causat; alioqui effectus esset prior se ipso, non posset intelligi Deus velle aliquid liberè ab æterno, multi sunt actus diuini quibus nihil noui producitur in rerum natura, sed neque amor ille liber est ita intrinsecus Deo, vt non connotet aliquid extrinsecum vel tanquam effectum vel tanquam obiectum, alioqui esset simpliciter necessarius, & non posset non esse quod repugnat libertati, daretur forma in subiecto sine vllo effectu formali, & effectus formalis sine forma quod implicat in adiecto, ergo actus liber includit in recto, & constitutiuè actum Dei necessarium infinitum in omni genere actus, & in obliquo connotat obiectum extrinsecum quod poterat non connotare.

Secunda Probatio.

Secundò, in rebus etiam creatis tria sunt in quibus eadem omnino difficultas est. Nam licèt ipsæ, per se solas totam tribuant denominationem, & effectum formalem completè tamen illam non tribuunt, nisi addito extrinseco, quod non est constitutiuum formæ aut effectus formalis sed tamen ita necessariũ est vt sine illo non possit subiectum denominari habens talem formam. Huiusmodi sunt relationes omnes etiam prædicamentales, nam tota paternitas in patre residet, quamuis in obliquo importet filium, sine quo pater non dicitur pater; & tamen filiatio non est

pars

pars paternitatis, alioqui pater æternus non esset adæquatè pater. Deinde in relationibus transcendentalibus, id videtur etiam manifestius, nam visio non constituitur intrinsecè per obiectum, & tamen essentialiter illud respicit, & actio effectum. Secundò, duratio tota est intrinseca rei, & tamen in obliquo, & connotatiuè includit tempus extrinsecum: igitur actus Dei liber quamuis sit adæquatè intrinsecus secundum totum constitutiuum formale, in obliquo tamen connotare, potest aliquid extrinsecum, per quod non constituitur quamuis sine illo non sit talis actus. Tertium exemplum est in vbicatione quam verior sententia docet identificari cum re locata, quam solam dicit in recto, quamuis in obliquo connotet locum.

Sententiarum conciliatio.

Et hoc volunt omnes qui docent actum Dei liberum esse necessarium quoad esse; sed contingentem quoad terminationem, denominationem, connotationem. Cogita enim in Deo vnicum actum subsistentem, independentem, infinitum, qui propterea essentialiter sit omnis volitio, ac nolitio, atque ita propter eminentiam & infinitatem ita dominium habeat in se ipsum, vt sine additione vlla vel detractione possit pro arbitratu suo tendere in vnum magis quàm in aliud, atque adeò includat terminum tanquam aliquid in obliquo sine quo formaliter non est talis. Hoc est velle Dei liberum de quo disputamus.

Dices redire difficultatem nam illa connotatio est aliquid reale vel ergo est adæquatè Deo intrinseca, & sic est aliquid simpliciter necessarium, vel est aliquid extrinsecum saltem inadæquatè, & sic actus liber constituitur per aliquid extrinsecum.

Respond. illam connotationem secundum quod dicit in recto & constitutiuè, esse aliquid intrinsecum, extrinsecum autem secundum id quod dicit in obliquo & terminatiuè; illud enim extrinsecum non constituit sed terminat actum liberum, vt patebit magis ex sequentibus.

## §. IV.

### *Prima difficultas ex summa necessitate omnium eorum quæ sunt in Deo.*

COntra prædictam resolutionem in primis facit summa necessitas omnium eorum quæ sunt in Deo, vt sæpè supra indicatum est.

Primum argumentum.

Primò enim, quidquid est intrinsecum Deo est simpliciter necessarium, actus ille liber secundum essentialia, vt dicis, est adæquatè intrinsecus Deo, ergo actus liber secundum essentialia est simpliciter necessarius, quod prorsus implicat, quia actus liber vt est formaliter liber, essentialiter est contingens, alioqui non est liber vt sic, vnde argumentor per illud actus liber constituitur essentialiter per quod constituitur vt est non necessarius sed contingens, actus Dei non constituitur contingens per aliquid adæquatè intrinsecum Deo, ergo non constituitur liber essentialiter per aliquid adæquatè intrinsecum Deo. Confirmatur quia si Deus esset nolens creare mundum, daretur actus essentialiter distinctus ab eo qui nunc est, quia volitio & nolitio essentialiter differunt vt patet, ergo tunc daretur aliquid intrinsecum Deo, quod nunc non est essentialiter, & nunc datur aliquid quod tunc non esset, si actus liber essentialiter est adæquatè Deo intrinsecus.

Neque dicas actum liberum compleri debere per extrinsecum connotatum, alioqui non est formaliter liber. Sed contra illud extrinsecum connotatum, vel est essentiale actui libero formalissimè sumpto, vel non est essentiale, si est essentiale ergo actus liber constituitur per aliquid extrinsecum: si non est essentiale ergo eo dempto est tota denominatio actus formaliter liberi. Imò probo illud esse omnino essentiale & constitutiuum, nam illud quod est distinctiuum alicuius actus ab altero actu, est constitutiuum eius, & essentiale, sed volitio creandi mundum non differt à nolitione nisi per extrinsecum connotatum, ergo illud est constitutiuum nolitionis, atque ita incidis in sententiam Vasquis.

Secundò, quoties datur in subiecto integra forma denominans secundum omnia essentialia, ibi datur integra denominatio & effectus formalis vt sæpè dixi, sed si amor liber secundum totam suam essentiam est intrinsecus Deo, datur tota nunc forma in Deo, quæ Deum constitueret nunc nolentem actu creare mundum, ergo nunc Deus est formaliter nolens creare mundum. Secundum argumentum.

Neque dicas connotatum extrinsecum deesse.

Sed contra, nam illud quod est posterius totâ formâ denominante, posterius etiam est totâ denominatione, & toto effectu formali, neque potest illum impedire, sed connotatum extrinsecum est posterius totâ formâ constituente actum liberum, ergo est posterius toto effectu formali, neque potest illum impedire. Deinde vbi est tota ratio ponens extrinsecum connotatum, & connotationem, ibi est connotatum & connotatio, sed perfectio illa intrinseca per te est tota ratio ponens connotatum illud extrinsecum, ergo vbi est illa perfectio intrinseca, ibi etiam debet esse tale connotatum. Denique illud quod reuera est in subiecto potest dici de subiecto, sed tota illa tendentina libera secundum omnia essentialia est in Deo ergo de illo dici potest.

Tertiò, manifestè insto, si nihil nunc Deo deest vt dicatur velle creare alterum mundum, Deus est nunc volens creare alterum mundum, sed nihil nunc illi deest. Quod probo, si Deus habet nunc totum quod ego habeo, quando volo ambulare, nunc nihil Deo deest vt velit creare alterum mundum, sed habet nunc omnia quæ ego habeo quando volo ambulare, ergo nihil Deo deest. Probo minorem, nam sol° deest alter mundus, sicut mihi volenti ambulare deest ambulatio, sicut ergo absurdum esset dicere, quod mihi nihil nunc deest ad volendum ambulare, quàm actualis ambulatio, sic absurdum est dicere, quod nihil nunc Deo deest vt velit alterum mundum creare, quàm alter mundus ergo nunc Deus est verè determinatus ad creandum alterum mundum, cum nihil ei desit ad talem determinationem. Tertium argumentum.

Quartò, actus intrinsecus Dei est essentialiter omnis volitio, & nolitio, ergo non est magis volitio quàm nolitio, sed vt sit essentialiter determinatio ad vnum, debet esse potiùs volitio quàm nolitio, ergo vt sit essentialiter determinatio ad vnum, non sufficit perfectio intrinseca Dei. Maior clara est, quia indifferentia ad plura, & determinatio ad vnum sunt contradictoria, neque conuenire possunt eidem respectu eiusdem, ergo implicat vt actus essentialiter indifferens, sit determinatio sine additione aliqua vel detractione. Quartum argumentum.

Ad primum Resp. concedendo, quod quidquid est intrinsecum Deo est necessarium eo modo quo est intrinsecum; si enim sit intrinsecum secundum totum quod dicit tùm in recto tùm in obliquo, est etiam necessarium secundum omnia, si autem est intrinsecum secundum ea quæ dicit in recto tantùm, non est necessarium nisi secundum ea quæ dicit in recto. Dixi autem actum liberum, formaliter vt liberum esse intrinsecum secundum ea quæ dicit essentialiter, & in recto, non secundum id quod dicit in obliquo, & terminatiuè, vnde sequitur quod est necessarius secundum ea quæ dicit in recto. Solutio primi argumenti.

Ad confirmat. fateor complacentiam simplicem, & displicentiam in Deo, formaliter & essentialiter

differre & illas semper ac essentialiter esse in Deo, quando Deus est actu volens tunc complacentia necessaria terminatur liberè ad existentiam, quando est nolens tunc displicentia terminatur ad non existentiam. Concedo igitur quod si Deus esset nolens creare mundum, esset in Deo actus diuersus in obliquo & terminatiuè, sed non esset diuersus secundum id quod dicit in recto & essentialiter, quia illa displicentia simplex nunc est in Deo, sed non terminatur ad negationem existentiæ mundi, imò potiùs complacentia simplex quæ necessariò est in Deo, terminatur liberè ad eius existentiam. Nam actus odij & amoris differunt etiam formaliter secundum id quod dicunt in recto; odium enim dicit displicentiam in recto, & amor dicit complacentiam, alioqui non posset explicari quomodo Deus concurrendo ad peccatum non amaret æquè peccatum ac concurrens ad bonum opus illud amat. Nam in vtroque actu terminus extrinsecus ponitur, sed in vno est displicentia in altero est complacentia.

Quod additur illud obliquum esse actui libero essentiale, distinguendum est, vel enim *essentiale* significat illud quod constituit aut componit essentiam & sic nego connotatum extrinsecum esse actui libero essentiale: vel significat illud omne quod terminat essentiam sine quo denominari nou potest talis essentia, quamuis sit omnino extrinsecum essentiæ, illáque posterius. & sic dici potest essentiale, sed omnino impropriè: sicut obiectum visum est extrinsecum visioni, & tamen sine illo denominari non potest visio quæ terminatur ad illud essentialiter. Similiter ergo extrinsecum connotatum, est distinctiuum actus terminatiuè solùm, & in obliquo, non est distinctiuum essentialiter & in recto. Volitio enim & nolitio in Deo ratione differunt essentialiter per ordinem ad obiectum, terminatiuè autem per ipsa obiecta, sicut relata extrinsecè differunt per terminos, intrinsecè autem per ordinem ad tales terminos.

Solutio secundi.

Ad secundum, eadem responsio est, vbi datur integra forma denominans secundum ea quæ dicit tum in recto tum in obliquo, ibi datur effectus formalis, & denominatio, concedo, vbi datur forma denominans secundum ea tantùm quæ dicit in recto, nego. Forma enim respectiua sæpè reperitur tota in subiecto, quod tamen non denominat ex defectu alicuius extrinseci. Quod dixi semper euenire in relatione, vbicatione, duratione. Effectus enim formalis in connotatiuis est forma in subiecto, secundum quod illa forma dicit tùm in recto tùm ie obliquo. Neque obstat quod hoc connotatum sit posterius formâ intrinsecâ denominante, & denominatione, quia est posterius secundum ea quæ forma illa dicit in recto non secundum ea quæ dicit in obliquo, & connotatiuè.

Ad id quod additur, formâ illam denominantè cum sit actualis determinatio voluntatis se sola sufficere ad ponendum extrinsecum connotatum, distingui debet; sufficit enim se sola ad ponendum liberè illud connotatum, non sufficit ad ponendum illud necessariò. Sicut si diceres positâ voluntate hominis, ponitur totum quod sufficit ad amandum, ergo ponitur amor, falsa esset consequentia, quia voluntas est causa ponens liberè suum actum.

Denique fateor illud quod est in subiecto posse dici de subiecto eodem modo quo est in subiecto, cum ergo volitio illa & tendentia libera non sit in subiecto nisi secundum ea quæ dicit in recto, non potest aliud de subiecto dici, sed hæc non est formaliter volitio.

Solutio tertij.

Ad tertium, Resp. ideò nunc non esse in Deo actuale decretum creandi alterum mundum, quia voluntas Dei ex dominio quod habet non tendit ad creandum alterum mundum, cum posset se ipsa in illum tendere, non deest ergo illi tantum alter mundus, sed tendentia & connotatio talis mundi, quæ tendentia in recto, & formaliter est actus necessarius, sed prout contingenter, & liberè connotat obiectum extrinsecum in quod tendit ex dominio in se ipsum. Quod enim voluntas creata propter finitatem facit per actum superadditum, hoc voluntas diuina propter infinitatem facit sine actu superaddito.

Solutio quarti.

Ad quartum, Resp. disting. antecedens, actus intrinsecus Dei est essentialiter omnis volitio & nolitio, secundum ea quæ volitio, & nolitio dicunt in recto concedo, secundum id quod dicunt in obliquo & terminatiuè nego. Vnde indifferentia negat quidem determinationem actualem adæquatè sumptam, non determinationem actualem sumptam secundum id quod dicit in recto.

Instantia.

Instabis, nostram explicationem eadem pati difficultates quas contra sententiam Vasquis obiecimus. Primò enim, actus externus pendet à volitione Dei adæquatè libera, ergo tota illa denominatio prior est effectu, & connotato extrinseco. Deinde non vitabitur circulus; verum erit enim quod Deus agit quia vult & vult quia agit; effectus enim complet liberam volitionem Dei. Imò connotatio posterior est fundamento & termino, nam relatio exurgit posito fundamento & termino: ergo effectus extrinsecus prior est actu libero Dei plenè constituto per talem connotationem. Denique nullus in Deo erit actus inefficax, & conditionatus.

Resp. nihil ex doctrina quam proposui sequi eorum quæ in sententia Vasques videntur non posse solui. Primò, enim concedo effectum extrinsecum pendere à voluntate Dei adæquatè libera, atque adeò totam hanc denominationem esse priorem effectu extrinseco, quamuis semper illa sit in ordine ad extrinsecum connotatum sine quo non est illa denominatio, quæ nec includit, nec supponit illud connotatum tanquam aliquid prius, sed tantùm in illud tendit tanquam in aliquid extrinsecum & posterius. Secundò, circulus hic nullus esse potest, quia cum effectus extrinsecus sit extra totam essentiam actus liberi, non potest in vllo sensu esse verum quod Deus velit, quia agit, sed tantùm agit, quia vult. Effectus enim est id, in quod tendit actus liber, non autem id quod constituit actum liberum, & verum semper est effectum extrinsecum esse posteriorem actu adæquatè libero. Connotatio secundum id quod dicit in recto & in obliquo, posterior est positione termini. Connotatio autē secundum id quod dicit in recto est prior termino. De actibus inefficacibus posteà videro.

## §. V.

### *Secunda difficultas ex immutabilitate actus diuini.*

ALterum, quod videtur obesse allatæ resolutioni est immutabilitas Dei omnimoda.

Primum argumentum.

Primò enim implicat, vt eadem forma quæ denominat subiectum intrinsecè, omnino immutata manens, non denominet illud intrinsecè, alioqui duo contradictoria essent vera de aliquo successiuè sine vlla mutatione, sed Deus denominatur intrinsecè volens creaturam, per formam intrinsecam, ergo est impossibile, vt sine mutatione, sit nolens illam creaturam, ergo si actus Dei est liber, necessaria erit in Deo mutatio. Maior est certa, quia duo extrema contradictoria non possunt eidem conuenire simul, ergo neque successiuè sine mutatione.

Secundum argumentum.

Secundò, tunc diuina voluntas mutatur, quando in posteriori signo habet aliquid intrinsecum quod non habebat in priori signo, sed Deus ab æterno prius habet statum indifferentiæ quàm statum actualis determinationis intrinsecæ: nam vt sit in statu determinationis

tionis actualis cum prius esset in statu indifferentiæ, habet aliquid quod non habebat in illo priori signo, imò si esset determinatus ad oppositum aliam haberet determinationem intrinsecam, ergo mutaretur.

Tertium argumentum.

Tertiò, implicat dari nouam connotationem quin detur fundamentum aliquod nouum talis connotationis, sed datur noua connotatio quando datur actus liber diuersum connotans effectum, ergo datur fundamentum aliquod nouæ huius connotationis. Illud fundamentum nouum non est extra Deum, quia Dei determinatio est prior, quàm omnis mutatio ad extra: imò sine mutatione ad extra Deus determinatus concipitur, vt cum remittit pœnam, peccatum veniale, obligationem voti, ergo illud fundamentum nouum est intra Deum, atque adeò mutatio.

Quartum argumentum.

Quartò, si Deus ab æterno potuit sine additione vlla vel detractione transire à statu indifferentiæ ad statum actualis volitionis, omnino immutatus, potest etiam nunc, sine vlla mutatione velle de nouo, id quod prius nolebat, si enim nulla tunc fuit mutatio, neque nunc erit; sed consequens illud nemo admittit: ergo neque admitti debet antecedens.

Solutio primi argumenti.

Ad primum, Resp. sæpè dictum esse posse dari nouam denominationem intrinsecam respectiuam, per solam mutationem extrinsecam, vt constare potest ex omnibus relationibus & connotationibus quando Deus ex non volente fit volens determinatè, nulla fit mutatio intra Deum, sed in obiecto mutatio semper aliqua fit, vel physica vel moralis, quæ sufficit, vt noua intra Deum esse possit denominatio.

Solutio secundi.

Ad secundum Resp. concedendo illam maiorem tunc diuina voluntas mutatur, quando in posteriori signo habet aliquid intrinsecum, quod non habebat in priori signo, nego autem minorem; quando enim Deus est in statu indifferentiæ habet totum intrinsecum quod habet in statu determinationis, sed nõ habet tamen totum quod in statu determinationis connotat in obliquo, & eodem modo dicendum est, si determinatus esset ad oppositum eadem enim esset secundum entitatem determinatio.

Solutio tertij.

Ad tertium, Resp. ad illam maiorem, non potest dari noua connotatio, nisi detur nouum fundamentum huius connotationis, primò quidem illam esse falsam in omnibus relationibus. Nam certum est quod relatio noua resultare potest ex positione noui termini, stante fundamento eodem modo quo erat prius. Secundò, eadem maior falsa est in causis liberis, nam ratio tota vt sæpè dixi cur voluntas velit, est, quia vult; causa enim libera cum indifferens sit, hoc necessariò habet vt sine sui mutatione possit tendere ad opposita, eo quod habeat vim se determinandi. Cum ergo quæris fundamentum huius connotationis quæris rationem, cur Deus velit creare mundum, v. g. respondeo autem, quia est perfectè liber, & quia habet vim intrinsecam se determinandi ad opposita, frustra igitur nouum quæris fundamentum nouæ huius connotationis, cum actus Dei sit propter infinitatem, omnis volitio, & nolitio, & sine vlla sui mutatione possit respicere hoc vel hoc obiectum. Quomodo autem ad hoc necessaria sit mutatio ad extra. Dicetur statim.

Solutio quarti.

Ad quartum, Resp. quod si sola obstaret immutabilitas, posset Deus nunc in tempore esse volens id, quod prius noluit, vt benè probat argumentum. Sed hoc tamen esse impossibile, quia esset inconstantia & leuitas in Deo, quæ non minus ei repugnat quàm physica mutatio: cum ergo Deus ab æterno habeat omnia præsentia, & eum nihil lateat, decreuit circa omnia, quid vellet facere, nunc autem si mutaret sententiam, etiam si non propterea tamen mutaretur Physicè, moraliter tamen leuis esset & inconstans sicut homo qui postquam aliquid decreuit mutatâ postea mente suscipit aliud concilium.

## §. VI.

### *Tertia difficultas ex actibus, conditionatis & inefficacibus & negatiuis.*

POstremò, contra datam resolutionem facere potissimùm videtur, id, quòd Vasqui & Aureolo tertio loco opponebatur, videlicet multos esse posse actus in Deo per quos nulla fit mutatio extra Deum. Nam actus Dei ex sententia, quam proposui, etiamsi secundum omnia constitutiua intrinsecus sit, dicit tamen in obliquo & terminatiuè aliquid extrinsecum, atque adeò esse non potest sine mutatione aliqua extrinseca, atqui multi sunt actus in Deo in quibus vt superiùs ostendebam nulla est extra Deum mutatio.

Actus conditionati.

Primò enim, actus sunt in Deo conditionati, quando dicit Deus, si Anti-Christus non peccet, volo eum saluari, vel etiam quando videt per scientiam conditionatam, si taliter vocetur Anti-Christus, saluabitur, tunc nihil prorsus ponitur extra Deum, quod non esset, si Deus non haberet tale decretum, & talem scientiam, ergo manifestum est in his actibus, quod nulla fit mutatio extra Deum. Quæ tamen necessaria est, quia vt Deus dicatur volens vel sciens conditionatè, datur aliquid in rerum natura quod non esset, si Deus nec esset volens, nec sciens, non est aliquid intra Deum, ergo est extra Deum.

Simplices complacentiæ.

Secundò, idem valet in omni simplici complacentia, v.g. dicit Deus vellem salutem Luciferi, nam ex vi huius actus nihil est nouum, imò si aliquid esset noui, iam actus inefficax non esset, sed efficax. Idem dicendum est de remissione obligationis, v.g. peccati & reatus pœnæ, per puram condonationem, dispensatione voti, & matrimonij, aut alterius contractus. Neque recurrere licet ad mutationem moralem factam extra Deum, nam illa semper supponere debet mutationem physicam: quæro enim quid sit moralis mutatio, nisi aliquid fundatum in aliquo nouo physico. Imo mutatio illa moralis est duntaxat denominatio ab actu Dei libero, sed illa denominatio ab actu libero non potest esse terminus complens actum liberum, cum sit posterior toto actu libero, alioqui manifestum est quod actus liber esset obiectum sui ipsius, ergo mutatio illa moralis est insufficiens.

Diuersitas finium.

Tertiò, idem dico de illis actibus quibus Deus diuersos fines præscribere sibi potest eiusdem effectus, Christum, v.gr. potuit ordinare ad salutem etiam Angelorum; tunc enim idem esset Christus, iidem Angeli, & iidem homines, ergo nulla est extra Deum res noua quæ terminet illam connotationem. Imò sæpè Deus ordinat media quædam ad finem, ad quem ex sua natura ordinata non erant, tunc illa ordinatio nihil imprimit nouum tali medio: quæro enim quid sit in rerum natura quod non esset, si non esset talis ordinatio, & demùm cum ordinatum dicitur medium, non potest denominatio illa esse intrinseca medio vt patet, neque illi extrinseca, sic enim deberet aliquid nouum esse additum Deo, vnde talis peteretur denominatio.

Quartò, quando Deus vult aliquam negationem actu positiuo, tunc nulla fit mutatio circa talem negationem, imò negatio non potest esse complementum actus positiui. Denique sicut dari potest in nobis pura omissio libera ita & dari potest in Deo, in illo verò non est assignabilis vlla mutatio extrinseca.

Quomodo sint actus conditionati & inefficaces.

Ad primam & secundam Respondeo admitti omnino debere in Deo actus conditionatos, quibus nullus efficax actus adiunctus sit. Primò enim certum est quod Deus voluntatem habet concurrendi ad actus liberos omnium hominum, etiam

illos

illos qui non fiunt, vbi nullus apparet i unctus esse actus efficax. Deinde habet Deus voluntatem saluandi omnes homines si velint : illa voluntas prior est electione mediorum, & est verè libera. Deinde nulla ratio cogit negare actus inefficaces & conditionatos, cum enim actus Dei priùs existat essentialiter quàm fiat mutatio in obiecto per quam nullo modo constituitur, non est necesse intelligere mutationem vllam physicâ in obiecto vt intelligatur actus liber, sed sufficiet mutatio tantùm moralis, non potes autem inuenire actum vllum inefficacem, in quo obiectum non mutetur moraliter v.g. cum Deus vult salutem omnium hominum, transit illa salus à statu purè possibili ad statum futuri sub conditione. Cum Deus videt si taliter vocetur Anti-Christus salutem assequetur, videt salutem Anti-Christi futuram, si talis ponatur vocatio. Idem dico de dispensatione voti, condonatione peccati, dissolutione contractus, vbi semper moralis mutatio interuenit; Deus enim remittit ius quod habebat, vel destruit ius quod habebat alter, vnde manet sublatum votum; condonatum peccatum, contractus dissolutus, æquè ac si actus in Deo existens causatus esset de nouo, quod enim mutatio causata in obiecto, moralis sit vel physica parum interest, sicut & parum interest quod actus de nouo productus sit, vel quod æquiualeat actui qui productus esset de nouo. Nego autem esse impossibilem mutationem moralem sine præuia mutatione physica, in qua nego illam necessariò fundari, sicut & nego illam esse duntaxat denominationem ab actu Dei, est enim aliquid causatum per illum actum, nempe ius quod est destructum, & alia huiusmodi quæ in creatis etiam fieri possunt sine mutatione physica, vt patet in pura omissione, & multò magis in Deo qui habet aliquid æquiualens physicæ mutationi.

Ad tertiam Respon. posse quoque Deum velle medium propter aliquem finem, ad quem illud ex sua natura non ordinetur, vt rectè probat argumentum. Christus enim v. gr. fuit ordinatus ad salutem hominum, ad quam poterat non ordinari. Vt autem respondeam argumento dico iuxta principia priùs posita, illam ordinationem essentialiter & formaliter esse ipsum actum Dei necessarium qui propter infinitatem & eminentiam potest sine additione vlla vel detractione, esse volitio, & nolitio eiusdem obiecti, provt connotat tamen mutationem moralem factam in ipso medio, nam illud nunc post ordinationem moraliter alio modo se habet quàm ante ordinationem, ex eo quod sit propter illud, non propter aliud id est sit causa illius & non alterius, quod sufficit ad diuersam denominationem.

Quomodo circa negationes.

Ad quartam Resp. quod quoties Deus vult aliquam negationem actu positiuo, tunc moralis fit mutatio circa talem negationem, quatenus forma ei opposita incipit esse impossibilis; posset autem esse pura omissio in Deo, sicut illa esse potest in voluntate creata, nisi obstaret summa perfectio prouidentiæ, quæ ab æterno habet omnia digesta, & ordinata, sicque non se habet negatiuè circa res non futuras, sed positiuo actu tendit in omnia futura, & in omnia non futura.

## QVÆSTIO III.

### *De reliquis proprietatibus voluntatis diuinæ.*

EXplicatâ libertate in qua totum latet Ænigma voluntatis diuinæ, non erit difficile quatuor alias eius proprietates exponere quæ adiunctæ sunt libertati, prima est efficacia, secunda immutabilitas, tertia ordo decretorum, quarta sanctitas quæ complectitur impeccabilitatem, & virtutes omnes.

### SECTIO I.

### *De efficacia voluntatis diuinæ.* Art. 4. 6. & 8.

IN tribus sita esse videtur hæc efficacia. Primò, quod voluntas Dei semper impleatur. Secundò, quod omnium rerum sit causa. Tertiò, quod se sola sufficiens sit ad faciendam in rerum natura nouam denominationem, & supplendum effectum formalem nouum.

Triplex difficultas.

Ratio dubitandi primò est, quia nulla voluntas beneplaciti esse potest in Deo quæ non sit absoluta, ergo nulla est voluntas beneplaciti quæ non impleatur. Probo antecedens, si aliqua esset voluntas beneplaciti conditionata illa conditio necessariò esset ipsa voluntas Dei, v. gr. si dicat Deus volo saluare hominem si conuertatur, idem est, ac si dicat, volo saluare hominem, si voluero illi dare auxilia quibus videro illum consensurum, hoc autem absurdum est, quia sic voluntas Dei erit conditio ad voluntatem Dei.

Secundò, voluntas Dei applicat omnipotentiam mediante intellectu, qui dirigit eam immediatè, ergo voluntas Dei mediatè solùm concurrit.

Tertiò, per solum actum voluntatis diuinæ potest intelligi effectus formalis moralis nouus, extra Deum ergo per eundem intelligi etiam potest nouus effectus formalis physicus non est enim maior ratio vnius quàm alterius. Deinde per illud decretum Dei saltem virtualiter nouum, multæ debent explicari nouæ denominationes physicæ, alioqui oportebit infinities multiplicare modos distinctos realiter, v.g. vbicatio, & duratio, vel sunt modi distincti vel explicantur per solum Dei decretum, v.g. possunt existere Petrus, locus Lugdunensis, & creatio Petri, quin Petrus sit in loco Lugdunensi, connotare locum, esse indistans est aliquid distinctum à Petro, loco, & creatione Petri, hoc autem nihil aliud est quàm decretum Dei creantis Petrum Lugduni, & non alibi, ergo per solum Dei decretum noua saluatur denominatio, & nouus effectus formalis. Idem argumentum fieri potest de duratione aliisque pluribus denominationibus physicis, quas per huiusmodi decreta explicamus facilius quàm per congeriem tot entitatum modalium.

Voluntas Dei absoluta semper impletur.

Dico primò, voluntas Dei quoties absoluta est semper impletur, multæ tamen sunt voluntates conditionatæ quæ nunquam implentur. Ita S. Thomas art. 6. quod immeritò Scotus negat.

Ratio est, quia si aliqua esset voluntas Dei absoluta quæ non impleretur, deberet dari aliquid extra Deum, quod impediret operationem diuinæ omnipotentiæ applicatæ per voluntatem efficacem : hoc autem statim patet esse impossibile quod autem aliqua detur voluntas Dei conditionata, quæ non impletur semper, constat ex voluntate conditionata saluandi omnes homines quam esse in Deo quæstione sequenti demonstrabitur.

Est immediata rerum causa.

Dico secundò, voluntas Dei libera prima est & immediata causa omnium rerum non minus immediata quàm intellectus.

Ratio est, quia Deus est agens intellectuale, quod non agit per potentiam, nisi eo modo quo applicatur per voluntatem, alioqui si ex necessitate ageret, produceret omne quod potest, quod autem cõcurrat immediatè, patet, quia omnipotentia planè indifferens est ad quidlibet producendum, & intellectus etiam indifferens est, vt eam proximè dirigat, nisi accedat imperium voluntatis, ergo voluntas immediata est causa rerum per modum imperantis, intellectus per modum dirigentis, omnipotentia per modum exequentis.

Non sufficit ad nouas denominationes.

Dico tertiò, nullus effectus formalis aut denominatio noua physica extra Deum, esse vel concipi potest, per solum decretum intrinsecum Dei. Ita communiter

muniter Theologi omnes ac Philosophi contra quosdam Doctores, qui vt modos omnes exterminent putant saluari omnia posse, ac responderi omnibus argumentis quibus probantur modi, per solum Dei decretum virtualiter nouum.

Ratio autem contra illos est, quia si per solum decretum immanens posset explicari aliquis effectus formalis, explicari etiam posset quilibet, verbi gratia sine calore nouo, manus dicetur calida, per solum decretum Dei, aër erit lucidus, paries erit albus. Cur enim? materia ex non vnita, nõ incipiet dici vnita, per solum Dei decretum, & per illud idem decretum, non poterit dici alba, vel calida, nulla enim prorsus disparitas est. Deinde voluntas omnino immanenter operatur, ita vt nullus ab ea effectus procedat nisi per omnipotentiam, ergo per solum Dei decretum nullus effectus physicus oriri potest in rebus. Sed neque oportet recurrere ad decretum virtualiter nouum, nam illa virtualitas significat tantùm, quod ille actus æquiualeat nouo actui voluntatis, & faciat totum quod faceret actus distinctus; sed actus distinctus, quamdiu est immanens, nihil facit extra voluntatem: ergo neque facit quidquam decretum illud nouum virtualiter. Denique vt intelligatur nouus effectus formalis physicus, debet esse aliquid in rebus quod non esset, si non daretur talis effectus, sed esset tota illa virtualitas vt nuper argumentabar, ergo præter eam requiritur aliquid aliud.

Solutio dubitationum.

Ad primam, Respond. multas esse in Deo voluntates beneplaciti quæ sunt conditionatæ (vt dixi) neque tamen voluntas illa est conditio ad se ipsam, quia verbi gratia Deus dicit volo saluare omnes homines si velint consentire gratijs quas ego illis dare destinaui, non autem dicit volo saluare, si volo.

Ad secundam, Respond. voluntatem immediatè concurrere in ratione præcipientis sicut intellectus concurrit immediatè dirigendo, vnde concursus vtriusque immediatus est, sed in diuerso genere.

Ad tertiam, Respond. effectum formalem moralem facilè posse intelligi per solum actum immanentem voluntatis vel increatæ, vel creatæ, quia moralitas non est aliquid producibile per veram actionem, sed resultat tantùm posito aliquo extrinseco: denominatio autem physica noua, exigit formam physicam nouam ad quam necessaria est actio, notum autem est quod actio immanens non producit aliquid ad extra.

Deinde nego vllam esse denominationem intrinsecam nouam, quæ possit saluari per solum Dei decretum. Forma per quam aliquid durat, vel est in loco, est ipsa entitas rei quatenus coexistit loco aut tempori, positâ conditione aliquâ præuiâ verbi gratia motu locali, vel creatione, vel etiam si velis posito decreto Dei terminato ad tale spatium, aut ad tale tempus; cum enim dicis potuit esse talis creatio Petri, esse talis locus, quin hæc creatio connotet talem locum & illi coexistat, ergo coexistentia, & connotatio est aliquid distinctum à tali loco, & à creatione; distinguo, est aliquid distinctum quod sit conditio ad talem denominationem concedo, quod sit forma denominans, nego. Quomodo autem de vnione non sit par ratio, alibi disputatum est.

## Sectio II.

### *De immutabilitate voluntatis diuinæ.* Art. 7.

MVtabilis erit actus diuinæ voluntatis, si Deus in tempore possit velle aliquid, quod ab æterno non voluit, vel nolle quod voluit, quomodo autem cum libertate stare possit immutabilitas satis superiùs dictum est.

Ratio autem dubitandi, quam latè proponit Herice d. 20. c. 2. ferè olim soluta est, cum agerem de concordia libertatis cum præscientia æterna Dei. Sic autem habet, omnis volitio libera in eo instanti temporis quo existit, prius natura potest non existere, actus enim non est liber nisi procedat à principio indifferente, quod nimirum prius natura possit non agere quando agit; sed si Deus est immutabilis non habet indifferentiam in vllo planè instanti, quo agit, ergo non est liber. Probo minorem, & sumo istud instans (B) in quo decreuit producere Petrum, si Deus in hoc instanti prius natura quàm velit creare indifferens est ad non volendum, Deus posset nolle id quod prius voluit; nam in instanti præcedenti iam voluit creare, sed hoc est Dei decretum esse mutabile: ergo si Deus est immutabilis non habet indifferentiam ad volendum & nolendum eo instanti quo vult, & idem argumentum fieri potest de quolibet instanti; prius enim, & prius voluit, ergo in nullo instanti reali Deus est liber, si est immutabilis, nam vt sit liber debet aliquando esse indifferens, & posse non velle, quæro autem in quo instanti possit non velle.

Ratio dubitandi.

Neque dicas primò, Deum ab æterno posse non velle, & esse indifferentem.

Triplex euasio.

Sed contra, esse ab æterno indifferentem, vel est semper & in omni instanti esse indifferentem, vel in aliquo tantùm instanti, non primum, quia si est indifferens in omni instanti, ergo in isto nunc est indifferens, quod est falsum, quia sic posset mutare quod prius voluit: non secundum quia nullum est instans in quo non mutetur si est indifferens.

Neque dicas secundò, illam esse necessitatem solùm ex suppositione quæ libertati non est contraria.

Sed contra, tunc suppositio tollit libertatem, quando illa nunquam tolli potest per libertatem, sed illa suppositio tolli nunquam potuit, alioqui Deus mutaretur; ergo tollit libertatem. Imò ex suppositione diuinæ immutabilitatis Deus non potest non velle nunc illa suppositio non pendet à libertate, ergo ex suppositione necessaria Deus non potest non velle.

Neque dicas tertiò, in omni instanti collectiuè sumpto cum omnibus alijs, Deum esse indifferentem, ad volendum, vel non volendum, quamuis in isto instanti distributiuè sumpto non sit indifferens.

Sed contra, in isto instanti sumpto collectiuè verum est dicere, Deus est determinatus in instanti præcedenti, ergo si in isto est indifferens iam est mutabilis.

Æternitas decretorum.

Dico primò, nullum est in Deo decretum quod æternum non sit sumptum adæquatè. Ita videtur notum esse lumine naturæ, quod tamen negare omnes tenentur qui putant actum Dei liberum essentialiter compleri per actionem extrinsecam, vt probaui qu. 2. si enim decretum Dei completur & constituitur intrinsecè per aliquid omnino extrinsecum Deo, siue illi sit effectus, siue causalitas, siue aliquid aliud productũ in tempore implicat decretum illi Dei tunc esse actu, quando non est illud per quod constituitur essentialiter, effectus extrinsecus, & causalitas non sunt ab æterno, cum solus Deus æternus sit, ergo decretum non est æternum & ita expressè negat Herice disp. 20. c. 1. n. 7. in sententia verè, quam elegi nuper nullo negotio explicatur æternitas diuini decreti.

Ratio autem primò est, quia quidquid est futurum, ab æterno est futurum, sed nihil potest esse futurum, nisi præsupponat efficax decretum Dei, ergo omne Dei decretum est æternum. Maior probatur, quia omnis propositio de futuro, est ab æterno vera vel falsa, si enim res nunc est, ab æterno verum fuit dicere, quod tunc erit, vel non erit, ergo nihil est futurum quod ab æterno non sit futurum. Deinde

certum est esse ab æterno scientiam in Deo, eorum omnium quæ sunt futura, illa scientia cum sit scientia visionis præsupponit decretum, ergo illud decretum est æternum in Deo. Deinde si Deus in tempore inciperet aliquid velle quod ab æterno non voluisset, non esset in Deo perfectissima prouidentia; perfectior enim prouidentia est quæ omnia digerit simul, & omnia consilia sua habet expedita, quàm quæ per partes decernit: imò imperfecta est prouidentia quæ nescit ea quæ factura est, & ita (vt dixi) ex Apostolo colligitur *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem vt essemus sancti. Loquimur sapientiam in mysterio*, &c. *Quam prædestinauit Deus ante sæcula in gloriam nostram*.

Dico secundò, nullum est Dei decretum quod non sit omnino immutabile, quamuis illud ab æterno potuerit non esse. Ita etiam lumine naturæ notum est.

Ratio autem est, quam olim attuli, quia quamuis posset Deus in tempore velle id quod noluit, vel nolle quod voluit sine mutatione vlla physica in ipso Deo, sicut ab æterno potuit sine physica mutatione transire à statu indifferentiæ ad statum determinationis, hoc tamen non posset fieri sine vitio leuitatis, & inconstantiæ, quæ in Deum non cadunt, apud quem non est mutatio nec vicissitudinis obumbratio.

Solutio difficultatis.

Ad rationem dubitandi superiùs dictum est, Deum in quolibet instanti temporis esse prius natura indifferentem absolutè, quàm velit agere quamuis ex suppositione quod prius se determinauerit, non sit amplius indifferens: illam autem suppositionem absolutè loquendo semper potest tollere, quamuis ex suppositione determinationis liberæ, non possit tollere. Ad argumentum igitur dico, volitio libera eo instanti quo est prius natura potest non esse, antecedenter, & absolutè loquendo concedo, consequenter, & ex suppositione liberè posita, nego. Deus enim absolutè consideratus semper habet indifferentiam, sed ex suppositione illam non habet, & illam suppositionem tollere absolutè potest, non ex suppositione. Immutabilitas enim non est adæquata causa, cur non possit amplius tolli, sed determinatio libera voluntatis immutabilis est causa cur non possit amplius tolli.

Neque dicas illam suppositionem tolli non posse à voluntate immutabili semper enim redit distinctio, consequenter concedo, absolutè nego. Neque valet argumentum de amore beatifico quem aliquis incepisset liberè, priusquam esset beatus; eius enim conseruatio nullo modo esset libera, quia eius causa non est actus prius liberè elicitus, sed visio interueniens causat illam necessariò, & reuera illam causaret, quamuis non esset prius causata, vnde illa suppositio nullo modo pendet à libertate, in actu autem Dei necessitas consequens oritur à sola voluntate, atque ita semper cum ea manet libertas.

## Sectio III.

### *De distinctione ac ordine decretorum diuinorum.*

CVm vnicus, & simplicissimus in Deo sit actus, nulla realis potest esse distinctio vel ordo inter Dei decreta, sed ad summum distinctio & ordo secundum nostrum modum intelligendi; tunc enim distinctio erit inter decreta, quando intelligi à nobis poterit decretum de vno obiecto, quin intelligatur decretum de alio: tunc erit ordo, quando intelligetur vnum decretum, vt prius alio, & quasi ratio alterius.

Distinctio decretorum.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia non possunt distingui Dei decreta, nisi ex distinctione obiectorum ad quæ terminantur decreta, sed non distinguuntur ex diuersitate obiectorum, nam sæpè Deus per vnicum decretum vult multa obiecta sicut in nobis sæpè vnus actus voluntatis terminatur ad plura, ergo decreta Dei non possunt vllo modo distingui.

Neque dicas, tunc plura esse decreta quando vult plura obiecta per modum plurium, tunc esse vnum quando, vult plura obiecta per modum vnius.

Sed contra, vt plura obiecta volita sint à Deo per modum plurium, debet in rerum natura dari aliquid quod non daretur, si obiecta illa essent volita per modum vnius, sed nihil omnino datur, vel in Deo, vel in ipsis obiectis, ergo vanum est dicere quod Deus velit illa obiecta, vel per modum vnius, vel per modum plurium.

Eorum ordo.

Secundò, si esset ordo aliquis inter Dei decreta, ita vt vnum concipi deberet vt prius altero, deberet dari aliqua ratio, & radix illius ordinis, & prioritatis, non potest vlla dari ratio aut radix; vel enim illa radix esset maior propinquitas mediorum ad finem, vt putat Scotus, & hoc dici non potest, quia Christus propinquior est gloriæ Dei, quàm salus hominum, & tamen Deus vult Christum propter homines: vel illa radix est dependentia sola obiectorum secundum se, quod etiam verum esse non potest, vt contra Vasquem probant Suarez disput. 5. de incarnat. Herice, Ribas, & alij, quia sæpè nullam obiecta inter se habent connexionem ex sua natura, sed ex sola Dei voluntate, & contra sæpè possunt esse obiecta subordinata ex sua natura, quin à Deo vnum volitum sit propter aliud.

Neque dici tertiò potest, quod illa radix sit dependentia, quam habent obiecta vt volita, redit enim argumentum superius, vt inter obiecta provt volita, sit aliqua dependentia, debet dari aliquid in rebus quod non esset, si non esset talis dependentia, sed nihil prorsus est, vel in Deo, vel in obiectis, ergo, &c. Deinde potest dari causalitas inter obiecta vt volita, quin tamen detur ordo prioris, & posterioris inter decreta Dei; nam finis causat media vt patet, & tamen intentio finis sæpissimè neque ratione distinguitur, neque prior est electione mediorum, vt dicetur disp. 5. ergo inter obiecta vt volita potest esse ordo, qui tamen non erit inter decreta.

Tertiò, illa prioritas & distinctio se tenet tantùm ex parte obiecti voliti non autem ex parte Dei volentis, ergo non est ordo & distinctio decreti, sed solùm denominatio extrinseca.

Quandonam decreta sint distincta.

Dico primò, quotiescunque Deus vult vnum obiectum, vel multa obiecta per modum vnius toties vnicum est numero decretum, quando autem vult multa obiecta per modum plurium, tunc sunt multa numero decreta, ratione distincta. Ita omnes tùm veteres tùm noui Theologi, quos malè deserunt, & in suas partes trahere nituntur nuperus author libri de priori, & posteriori, & nouus etiam doctor subtilissimæ Theologiæ.

Ratio est, quia multa tunc sunt decreta ratione distincta, quando intellectus habet fundamentum concipiendi vnum decretum non concepto alio, sed quando Deus vult multa obiecta per modum plurium, intellectus habet fundamentum concipiendi vnum decretum non concepto alio, nam velle plura per modum vnius, est velle plura provt inter se sunt connexa, verbi gratia velle vnum provt causat aliud, velle autem plura vt plura, est velle illa provt nullam dicunt inter se connexionem, v.g. velle Petrũ, & Paulum, sunt duo decreta: velle autẽ animam, & eius potentias non sunt duo decreta, sed vnicum: velle Petri sanitatem,

sanitatem, & velle illius gloriam duo sunt decreta: velle autem sanitatem propter gloriam vnum est decretum. Imò tunc in Deo sunt duo decreta per rationem distincta quando respondent actibus distinctis voluntatis creatæ, sed quando Deus vult plura sine connexione inter illa, decretum illud respondet pluribus decretis voluntatis creatæ, ergo tunc sunt plura decreta, & ob hanc causam, vt ostendam infra, intentio finis, & electio mediorum, in Deo sunt aliquando actus distincti per rationem, quando scilicet Deus vult, absolutè finem per aliqua media quæcunque tandem illa sint, non enim vult finem vt connexum cum talibus medijs, neque media vt connexa cum tali fine, vult enim tunc plura, vt plura. Aliquando autem intentio & electio sunt vnum numero indiuisibile decretum, quia Deus vult finem & media, vt inuicem connexa, ita vt non velit finem nisi per talia media, neque velit media nisi propter talem finem, tunc enim vult plura per modum vnius, & hoc pro sequenti quæstione de prædestinatione valde notandum erit, sicut & quod sequitur de ordine inter Dei decreta.

Quomodo vnum sit alio prius.

Dico secundò, inter libera Dei decreta datur ordo aliquis & prioritas non realis sed virtualis tantùm, & per rationem: atque ita in diuinis decretis plura distinguere licet signa rationis, contra duos authores nuper citatos.

Ratio est, quia tunc datur ordo virtualis, & prioritas per rationem quando intellectus habet fundamentũ concipiendi vnum decretum prius quàm aliud sed habemus fundamentum concipiendi vnum Dei decretum prius quam aliud, sicut scientiam concipimus vt priorem volitione, quod probo, tunc intellectus concipit vnum decretum vt prius altero, quando vnum decretum præsupponitur ab altero, sed vnum decretum præsupponitur ab altero, sicut decretum præsupponit scientiam, ergo sicut scientia est prior decreto, sic vnum decretum est prius altero. Denique quæro vtrum Deus prius res videat vt possibiles per scientiam simplicem, quàm vt futuras per scientiam visionis vtrum prius debeat concipi velle permittere peccatum quàm velle illud punire, prius videre peccatum Iudæ quam illum reprobare. Possuntque alia congeri ex quibus manifestè patet posse cum fundamento in re concipi à nobis vnum decretum esse alio prius.

Breuiter igitur sic arguo vt concipiantur in Deo plura decreta & vnum alio prius sufficit vt sit distinctio, & dependentia non mutua in obiectis & fundamentum ex parte Dei, cum Deus permittit peccatum Iudæ, decernitque illud punire, est distinctio & dependentia non mutua inter peccatum & pœnam, ex parte autem Dei est æquiualentia, nam actus infinitus Dei æquiualet actibus distinctis, ergo possunt à nobis concipi plura in Deo decreta, tota ergo difficultas est circa propriam radicem illius prioritatis decretorum.

Radix huius ordinis.

Dico tertiò, tunc vnum decretum per rationem est prius altero, quando vnius obiectum provt est volitum, ita causat obiectum alterius decreti vt ab eo non causetur verbi gratia vult Deus solem propter hominem, & non contra, tunc prius vult hominem quàm solem: tunc autem vnum decretum est alio posterius, quando vnius obiectum provt volitum causatur ab obiecto alterius decreti, & illud non causat. Tunc autem duo decreta sunt simul, neque inter illa est ordo prioris, & posterioris, quoties obiectum vnius decreti non causat obiectum alterius decreti, nec ab eo causatur provt volitum, vel certè causat illud & ab eo causatur.

Ratio est, quia nulla potest assignari alia radix huius prioritatis quàm prioritas inter obiecta provt volita vt rectè ostenditur in ratione dubitandi, non enim petitur ex maiori propinquitate obiecti ad finem, nec ex obiectis secundum se, cum sæpè obiecta non sint inter se connexa nisi ex Dei voluntate.

Tantùm manet difficultas in primo & secundo argumento proposita, quid sit nouum in rerum natura, quando Deus vult plura vt plura, quod non sit, quando Deus vult plura per modum vnius: vel etiam quid sit noui, quando obiectum vnius decreti provt volitum, causat obiectum alterius decreti. Quid inquam sit illa connexio, vel causalitas obiecti vt voliti, quæ non ponit aliquid vel in Deo qui est immutabilis, vel in obiectis quæ manent immutata intrinsecè, dicunturque solùm mutari per denominationem ab actu diuino.

Sed hoc totum soluebam quæst. 2. cum ostenderem circa quos actus libera esse possit voluntas diuina, & ordinare media eadem ad varios fines, eo quod talia media per hanc Dei ordinationem moraliter mutari dicantur; actus enim ille Dei propter infinitatem æquialet actui cuiuscunque creaturæ, & sine mutatione in se ipso facit mutationem moralem in obiecto. Quod idem locum omnino habet in casu proposito, vbi Deus vult plura vt plura, & vnum obiectum vult causari finaliter ab altero, sufficit enim ad hæc omnia mutatio moralis facta in obiectis, & causata per actum diuinæ voluntatis infinitum in genere actus.

Addebatur in fine secundi argumenti, posse obiectum vnius decreti causari vt volitum ab obiecto alterius decreti, quin detur inter illa decreta huiusmodi ordo & prioritas, hoc enim concedebam in tertia conclusione. Si enim obiectum vnius decreti sic causet, vt non causetur ab obiecto alterius decreti tunc decretum illud est distinctum ab altero, & est illo prius, si autem ita causet vt etiam causetur, tunc decretum vnum nec est altero prius, nec est distinctum per rationem ab altero; quia idem est actus quo Deus vult plura vt connexa inter se quod est velle illa per modum vnius.

Ad tertiam, nego illam prioritatem rationis esse solùm in obiectis, est enim etiam in ipsis actibus quos cum fundamento in re potest intellectus concipere vt distinctos, & subordinatos, cum vnus intelligatur esse ratio alterius & præsupponi ab altero.

Neque dicas manifestũ hic esse circulum, nam obiecta dicuntur subordinata & connexa provt volita, id est per decretum diuinum, & decretum dicitur prius per ipsum obiectum.

Respond. enim, nullum hîc esse circulum, vbi effectus cognoscitur per causam, & causa per effectum; subordinatio enim obiectorum tunc est effectus decreti diuini, & decretum diuinum vt illius causa cognoscitur per subordinationem obiectorum tanquam per aliquid posterius, & ab eo causatum.

## SECTIO IV.

### *Sanctitas, & virtutes voluntatis diuinæ.*

CErtum est primò, esse in Deo proprijssimè, dictam sanctitatem, quæ non est aliud, quam perfectissima voluntatis diuinæ adæquatio cum æterna lege, ac ratione increata, est autem sanctitas illa infinita simpliciter secundum omnem modum & secundum omnem perfectionem sanctitatis.

Deum esse sanctum.

Primò, dixi Deum esse propriè ac verè sanctum, quod si alia omnia silerent, dicunt sanè imò intensissimâ voce clamant duo Seraphini, coram throno Dei, neque cessant die ac nocte dicere, imò non semel sed ter, imò millies alternant *sanctus*. Et quasi nihil scirent, nihil viderent, aut mirarentur in Deo aliud in quo vident omnia clamant *sanctus*. Patet enim sanctissimum necessariò Deum esse, quia sanctitas est adæ-

quatio, & commensuratio perfecta voluntatis in actu & habitu cum æterna lege. Vnde vocatur à Sanct. Dionysio *impeccabilitas & puritas omninò immaculata.* Deus autem per identitatem adæquatus est æternæ illi legi, ac increatæ rationi vt patet, atque adeò Deus essentialiter est sanctus, cum implicet contradictionem vt actus voluntatis Dei non sit adæquatus iudicio rationis cum quo vnum est essentialiter.

Quid sit Dei sanctitas.

Secundò, dixi quid sit Deum esse sanctum, est enim, vt dixi, voluntatem diuinam, & omnes eius actus esse perfectissimo modo commensuratos cum æterna lege, quæ non est aliud quàm recta ratio diuina provt dictat omnia, quæ naturæ rationali sunt cõuenientia, rectitudo ergo illa, & conformitas voluntatis diuinæ cum hac idea, est id ipsum quod vocatur sanctitas, vel habitualis quatenus in ipso Deo residet, vel actualis, quatenus in omnibus eius actibus reperitur, estque illa bonitas moralis & (vt dixi) puritas omnimoda. Imò etiam cum essentia ipsa Dei, sit regula illa & iudicium rectum, per amorem autem huius legis illi maximè adæquemur, optimè quoque dicitur amor Dei esse sanctitas perfectissima. Deinde verò cum illa sanctitas vt dixi sit conformitas illa cum recta ratione, illius veluti partes quædam sunt omnes omninò virtutes, quatenus circa particulares materias faciunt voluntatem, & eius actus commensuratos & conformes æternæ legi. Dici ergo potest sanctitas Dei esse rectitudo, & iustitia perfectissima, esse omnimoda eius puritas, esse amor infinitus quo se ipsum amat, ac demùm esse virtutum omnium cumulus, quatenus partes veluti quædam sunt infinitæ huius rectitudinis.

Quanta sit Dei sanctitas.

Tertiò, dixi quàm perfectè sanctus sit Deus, est enim omni modo excogitabili sanctus vt expenditur rectè à Lessio l. 8. Est enim primò sanctus obiectiuè, quia est obiectum omnis planè sanctitatis, cum sanctitas sit, vt dixi, commensuratio cum æterna lege, ac illius amor; Deo enim qui purissimus est, adhærere per amorem est esse purum & sanctum: sicut adhærere rebus inferioribus est esse impurum. Secundò est sanctus exemplariter, quia est ipse per se recta ratio & illa pulcherrima lex radijs ipsius Deitatis exarata in mente Dei quæ regula est totius bonitatis moralis. Tertiò, est sanctus formaliter, quia est formaliter sui amor & illa rectitudo, non autem per aliquid superadditum. Quartò, est sanctus infinitè tùm intensiuè, tùm extensiuè, quia se ipsum & rectitudinem suam, & legem æternam amat infinitè, quantum scilicet amabilis est, & quàm perfectè illam concipit, ex quo sequitur, vt peccatum perfectè oderit, quia infinitè se ipsum, & rectitudinem amat oppositam peccato. Deinde infinita est extensiuè illa sanctitas, quia in omnibus se ipsum amat infinitè, imò extendit se illa sanctitas ad omnia quæ Deus in essentia sua cernit, illa enim omnia propter ipsum infinitè illi placent. Quintò, sanctus est eminenter, vel potiùs emanatiuè, communicatiuè, fœcundè, omnia enim per se ipsum, & quasi attactu suo sanctificat. Primò, præsentia suæ substantiæ, sapientiæ, potentiæ, mundum vniuersum veluti templum quoddam consecrat. Secundò, animam rationalem cognitione ac amore suo. Tertiò Christum ipsum, in quo substantialiter posuit totam suam sanctitatem vt per eam homines sanctificaret, de illius enim plenitudine haurimus omnes præsertim per symbola sacramentorum, vbi totus in nos effluit fons sanctificationis. Vt videas quantum à creata sanctitate differat increata sanctitas; est enim essentialis, est substantia, est infinita, est exuberans, &c.

Quales in Deo sint virtutes.

Certum est secundò, virtutes omnes quæ non habent essentialiter adiunctam imperfectionem, esse in Deo perfectissimas, quia illæ omnes, vt dixi, rectitudines quædam sunt, & veluti partes plenissimæ illius rectitudinis quæ sanctitas est, quasi gemmæ huius diadematis, & stellæ huius firmamenti, esset autẽ infinitũ differere de singulis. Est enim in Deo charitas erga se ipsum, tùm intensiuè tùm extensiuè infinita, quoad omnes actus, quoad omnes modos, quoad omnes fructus perfectissimi amoris. Est in Deo misericordia, quæ non dicit essentialiter tristitiam, sed voluntatem intensissimam subleuandi & consolandi miseros, quæ voluntas quàm sit sincera, quàm incensa, quàm efficax testantur natura, gratia, gloria; quidquid enim habet sapientia lucis, quidquid bonitas suauitatis, quidquid prouidentia benignitatis, hoc totum misericordiæ viscera exugunt, vt in nos deriuent salutem, redemptionem, beatitudinem. Hinc venia peccatorum, sacramenta, Christus ipse mensura infinita misericordiæ sine mensura. Iustitia nulla est in Deo secundum propriam, & adæquatam rationem iustitiæ cui est essentiale debitum respicere ita strictum, vt si violetur fiat iniuria, Deus autẽ Dominus omnium iurium creaturæ nullam facere posset iniuriam licèt negaret creaturæ, quæ promisit, etiamsi aliunde ratione sanctitatis & fidelitatis diuinæ id sit prorsus impossibile. Reperitur tamen vera quædam iustitia in Deo seclusis imperfectionibus, præsertim legalis, & vindicatiua, qua de re fusè dicam agens de iustitia. Sunt etiam in Deo veracitas, fidelitas, magnificentia, & liberalitas, clementia, benignitas, longanimitas: gratitudo in Deo non reperitur, quia non potest recipere beneficium: fortitudo, & temperantia non sunt in Deo nisi metaphoricè, quia moderantur passiones: religio, pietas, obseruantia, obedientia respiciunt alterum vt superiorem, quod in Deo locum non habet.

# DISPVTATIO V.

## *De Prouidentia Dei.* Quæst. 22. 23. 24.

EXplicata sigillatim perfectione tùm intellectus, tùm voluntatis, sequitur prouidentia, quæ vtrique potentiæ adscribitur. Attributum sanè Dei omnium oculis maximè aspectabile vt ait Irenæus l. 2. c. 5. & tamen res vna quæsitu maxima & inuentu difficillima inquit Boëthius l. 5. consolat. Prosa 6. cuius consideratio tres omnino partes habere potest. Prima sit de prouidentia Dei generatim, secunda de prouidentia Dei supernaturali erga electos, quæ dicitur vulgò prædestinatio, tertia de prouidentia Dei erga reprobos, quæ dicitur reprobatio.

## QVÆSTIO I.

### *De Prouidentia Dei generatim.* Quæst. 22.

EXplicant eam, & probant fusissimè naturales omnes philosophi, quia illa clauus est & gubernaculum, quo mundana machina stabilis & inconcussa seruatur teste Boëth. l. 3. Prosa 12. mihi verò ad solam Dei prouidentiam supernaturalem properanti satis erit breuiter dicere, an illa sit, quid sit, & qualis sit.

### Sectio I.

#### *An & quotuplex in Deo sit Prouidentia.*

HÆc quæstio est, quæ reos & pœnâ dignos efficere potest disputatores suos (inquit Clemens Alexandr. l. 5. stromatum c. 10.) si enim Deus est, vtique prouidens est vt Deus, nec aliter ei tribui potest diuinitas vt ait Lactantius mox citandus, Negarunt illam pauci & perditissimæ famæ, homines inter Ethnicos Epicuræi, inter Pseudo-Christianos

ſtianos iam olim Gnoſtici, & vtriſque deteriores huius temporis Athei. Quos latiſſimè impugnarunt Theodoretus ſermonibus decem de prouidentia, & libr. 6. de Græcorum affectionibus, Chryſoſtom. libris tribus de hoc argumento, Saluianus lib. 8. Auguſtin. lib. 5. de Ciuit. & lib. 1. ac 2. de ordine, Ambroſ. lib. 1. Officiorum cap. 13. Nemeſius lib. 8. Philoſophiæ. Lactanctius lib. de Ira Dei c. 9. & 10. S. Thomas lib. 3. contra Gentes, cap. 71. & inter recentiores eximiè Leſſius, Ruiz, Recupitus, Petauius.

Quærere autem an in Deo ſit prouidentia, eſt, quærere vtrum Deus creaturas omnes gubernet, & curet, prouidentiæ ſi quidem nomen ſignificat cognitionem antecedentem futuri, & voluntatem conſulendi, quæ ſunt duæ veluti partes prouidentiæ vt rectè obſeruat Cyril. lib. 10. in Ioan. Deum idcirco appellans eorum omnium inſpectorem, & curatorem; conſtat enim Dei ſcientiâ & bonitate.

Rationes Atheorum.

Ratio autem negandi prouidentiam Atheis primò, fuit, quia timent ne minus felix ſit Deus, ſi nimis ſit negotioſus, & tantâ rerum mole obruatur. Secundò, negant fore iuſtum, ſi patiatur tot mala viris Iuſtis euenire. Tertiò, negant fore bonum, ſi enim bonus eſt cur mala patitur. Imò quare malos homines permittit eſſe, & ad bonorum perniciem graſſari. Quartò, negant fore prudentem ac ſapientem ſi mundum quem gubernat, finit tantis, & tam variis motibus concuti.

Dati prouidentiam in Deo.

Dicendum tamen eſt, Deum eſſe ita perfectè prouidentem vt creata omnia curet, & gubernet, ac in proprios fines dirigat per aptiſſima media. Probationes veritatis huius notiſſimæ peti docet Saluianus lib. 2. ex triplici capite. Primò, ex teſtimoniis. Secundò, ex rationibus. Tertiò, ab exemplis, quæ omnia perſequi longum eſſet & apud authores citatos legi poſſunt.

Teſtimonia.

Primò, igitur teſtimonia vel ſcripta ſunt, vel innata: ſcripta, in ſcripturis Sacris infinita ſunt. Sapient. 14. *Tua pater ſapientia gubernat mundum & omnia.* Quod plurimis argumentis Chriſtus demonſtrat Matth. 6. Præter citatos autem Patres, Athenagoras lib. de Reſurrectione Mortuorum: *Omnia creata* (inquit) *creatoris ſui prouidentia indigent.* Æneas Gazæus in Theophraſto *prouidentiam Dei* vocat *generalem omnium medicinam, quæ omnia quidem curat, non autem vnum, & idem medicamentum omnibus adhibet.*

Innatum nobiſcum eſt illud teſtimonium, quod omnes hominum animæ Deo tribuunt. vt docet Clemens Alexandrinus lib. 5. Stromatum, *Vt inuiſibili ſoli omnipotenti, ſolertiſſimóque optimarum omnium principio, prouidentiam attribuant.* Quod etiam ex ſubitis motibus probant Nemeſius cap. 44. & Tertullianus, lib. de Teſtimonio animæ cap. 2. falſum enim eſſe non poteſt quod omnium ſapientum ſuffragio quotquot hactenus extiterunt, omnium populorum teſtimonio ſeculis omnibus comprobatum eſt.

Rationes à priori.

Secundò rationes petuntur partim ex reliquis attributis diuinis, partim ex operibus, in quibus perſpicuè prouidentia ſe ipſam videndam exhibet. Prima ergo ratio petitur ex ipſa Deitate, ac ex attributis omnibus Deitatis. *Nemo te ſuſtinebit* (inquit Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 24.) *Improuidentiam adſcribentem Deo quem Deum non negans confiteris & prouidum.* Idem probat ſumma bonitas Dei, ſi enim bonus eſt, beneficus etiam eſt, ſi autem beneficus etiam eſt prouidens, ſi enim bonus eſt, bonitas eius exigit vt prouideat.

Deinde attributum iuſtitiæ prouidentiam adſtruit teſte Auguſtino lib. contra Adimantum cap. 11. ſi enim iuſtus eſt nullum bonum ſine præmio relinquit, nullum malum ſine ſupplicio. Tertium eſt dominium Dei & ſuprema in omnes poteſtas, ſi enim dominus eſt proprium eius eſt, omnia gubernare: *Adeò vt* (inquit Theodoretus ſupra) *cum eſſentia ipſa implicatum, & inſitum gerat in res omnes imperium.* Quartum eſt omnipotentia, ſi enim omnia per ſe ipſum efficit, neceſſe omnino eſt vt operibus quæ fecit ipſe prouideat. *Quis enim operator negligat operis ſui curam*, inquit Ambroſius lib. 1. de Officiis cap. 13.

Denique optima eſt eam in rem. Ratio ſancti Thomæ art. 1. ſi Deus eſt cauſa efficiens creaturarum, non tantùm quoad illarum exiſtentiam, & ſubſtantiam, ſed etiam quoad ordinem quo diriguntur in ſuos fines, datur in Deo prouidentia, ſed Deus cauſa eſt talis ordinis alioqui non eſſet cauſa totius perfectionis quæ reperitur in creaturis ergo in Deo eſt prouidentia. Imò agens perfectiſſimum (cuiuſmodi eſt Deus) agit propter finem, ergo cum Deus omnia creet, dirigit etiam illa in finem, quæ videtur omnino euidens demonſtratio.

Rationes à poſteriori.

Neque minus efficax eſt altera ratio, quâ velut à poſteriori ex effectibus tùm naturalibus tùm ſupernaturalibus, non probatur, ſed oculis propè ac manibus exhibetur ſenſibilis prouidentia. Nemo enim partium earum quibus tota hæc vniuerſi mirabilis machina componitur, cœli, elementorum, mixtorum, partim animatorum, partim inanimatorum, perſpicere poteſt, vtilitatem, ordinem, varietatem, perennitatem, quin exclamet etiam inuitus dari prouidentiam. Quo in argumento triumphant innumeri Patres, & ſanè perennitas cœleſtis motus, varietas motuum in ſingulis aſtris, quibus formantur viciſſitudines diei, & tempeſtatum anni, quibus fruges matureſcant, proprietates ſingulorum, conſtantia mirabilis; Deinde mundus ſublunaris qui etiam in perpetuo conflictu perſeuerat tamen, & in continuo interitu indiuiduorum ſpecies non deficiunt argumenta ſunt deſcripta radiis ſolis, & totius mundi aſpectabilis voce confirmata. Accedunt opera ſupernaturalia, Chriſtus præſertim vt optimè argumentatur Theodoretus ſerm. 10.

Tertiò, vitæ communis exempla quæ quotidiana omnino ſunt argumento ineluctabili probant proſpicere omnino rebus humanis Deum, & curam omnium gerere paternâ, imò maternâ omni ſuauiorem.

Ad primam, Reſpondeo ſtultiſſimè omnino impios homines putare Dei felicitatem perturbatum iri mole negotiorum, ſi tam multa curet, quaſi verò infinitæ ſapientiæ ac potentiæ laborioſum aliquid eſſe poſſit, aut ſol ille omnia peruadendo, & illuminando exhauriri.

Solutio eorum quæ opponunt Athei.

Ad ſecundam, Reſpondeo veterem querelam eſſe, quod bonis viris mala accidant, cui hoc vnum reponere lubet cum Seneca, quod illa quæ videntur mala, pro illis ſunt, & pro vniuerſis; pro illis, quia proſunt tolerantibus, pro vniuerſis, quia proſunt videntibus.

Ad tertiam, quare mala Deus patiatur eſſe cùm bonus ſit, Reſpondet Lactantius lib. de Ira Dei, cap. 13. quia vt locum Sapientiæ daret ad eligendum, bona ſimul cum bonis poſuit: Et Proſper carmine de Prouidentia quod vni bonum eſt alteri malum eſſe. Diſcurrunt eam in rem optimè Auguſtinus lib. 11. de Geneſi ad litteram cap. 5. Nazianzenus orat. 16. & variis comparationibus explicant quàm aptè in vniuerſo mala bonis permixta ſunt, exemplo Picturæ, Muſicæ, Orationis, vbi ſunt contrapoſita: corporis, vbi ſunt receſſus & eminentiæ magnitudines & paruitates: terræ vbi ſunt montes, & valles.

Malos homines cur patiatur prouidens Deus in bonorum perniciem graſſari, nihil etiam prouidentiæ, laudem minuit vt demonſtrat optimè Auguſtinus

pluribus locis, verbi gratia, serm. 254. de tempore: *Alios coronat, alios damnat, nusquam errat, alios probat de aliis probat, omnes ordinat.* Vide Petauium c. 9. vbi ex Theodoret. Greg. Magno, Basilio Seleuciæ, ostendit Dei hostes repugnare simul & famulari consiliis Dei. Imò quod est mirabilius vti Deum iis quæ contraria videntur ad ea peragenda, quæ ipse statuerit; summæ inde potentiæ nobis specimen præbendo.

Ad quartam, de perturbationibus quibus concuti terra videtur responsio eadem est, quibus addo, quod notatum sapienter est à Nemesio, cap. 14. Nefas omnino esse negare prouidentiam quia consilia eius, non intelligimus, sicut si aliquis negaret esse mare, quia illud dimetiri nequit, si negaret arenam, quia illam numerare non valet.

Colliges ex his duplicem in Deo distingui prouidentiam, alteram physicam quâ res gubernat ratione carentes, & deducit eas in proprios fines: alteram moralem quæ regit causas rationales, liberas. Quæ deinde diuiditur in naturalem, quæ creaturas rationales dirigit in fines debitos naturaliter, & insupernaturalem eáque si electos spectet dicitur prædestinatio, si reprobos dicitur reprobatio, quæ vt vides idem sonat ac prouidentia, etiam si prædestinatio magis explicitè designet actum voluntatis, prouidentia verò actum intellectus.

## Sectio II.

### *Quid sit propriè Prouidentia.*

Sic breuiter constituta existentia prouidentiæ, quidditatis eius explicatio tria exigit. Primò, quos actus tùm intellectus tùm voluntatis includat necessariò prouidentia. Secundò, in quo actu formaliter & essentialiter illa sita sit. Tertiò, quomodo propriè illa definiatur.

### §. I.

### *Quos actus intellectus, & voluntatis includat necessariò Prouidentia.*

Definitio. CErtum est primò, prouidentiam includere necessariò quatuor actus intellectus, & tres actus voluntatis; prouidentia enim differt à gubernatione actuali, quæ tota est extra Deum, & est exequutio prouidentiæ: ista verò est actus quidam internus Dei omnino immanens, & æternus, quo res creatæ diriguntur in fines, significat enim dispositionem internam quâ res sibi subiectas Deus deducit in fines, hoc autem fieri nequit sine quatuor actibus intellectus, & tribus actibus voluntatis.

Scientia simplex. Primò enim requiritur actus pertinens ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia deduci creatura non potest in finem, quin cognoscatur possibilitas tùm finis, tùm mediorum, deinde virtus etiam illorum, & efficacia, alioqui vaga erit & erronea prouidentia. Quæ omnia cognoscuntur per scientiam simplicem; imò ad hoc maximè munus pertinet scientia illa, quæ dicitur practica, quam dixi esse scientiam simplicem quatenus dirigit voluntatem decernentem, & omnipotentiam operantem.

Scientia conditionata. Secundò, necessariò etiam requiri cognitionem scientiæ conditionatæ demonstratum sæpiùs est, quia quisquis assumit medium ad finem si prudenter agit, considerat necessariò quem effectum habiturum sit medium si assumatur, alioqui agit cæco modo, & exponit se periculo non assequendi finem quem intendit absolutè. Hoc est medium cognoscere conditionatè, vnde tam sæpè monui prouidentiam sine hac scientia, nec esse posse prudentem, nec infallibilem, nec specialiter beneficam.

Imperium. Tertiò, alter etiam ille actus intellectus quem (imperium) dicunt morales Philosophi continetur à prouidentia, quia vt deducatur à Deo creatura in finem per aliquod medium, necesse est vt potentia exequens applicetur ad exequutionem externam per actum illum voluntatis, qui vocatur vsus, sed actus ille voluntatis qui dicitur vsus, non potest esse actus intellectus, qui vocatur imperium. Falsò enim Thomistæ putant imperium esse actum duntaxat præceptiuum, & impulsiuum nullo autem modo cognoscitiuum, quod esse falsum ac impossibile probabitur prima, secundæ, imperium enim non est aliud quàm actus ille quo intimatur potentiis, & illis promulgatur decretum efficax voluntatis; cum enim dico, fac hoc, declaro quid velim fieri, sed intimatio illa est cognitio quæ prælucet exequutioni, ergo imperium est cognitio illa quæ sequitur electionem, & prælucet exequutioni. Estque iudicium practicum illud quo dicitur, hoc faciendum est iuxta voluntatis decretum.

Scientia visionis. Quartò, ad prouidentiam in diuino intellectu necesse omnino est, vt sequatur scientia visionis, quâ cognoscat futuram existentiam finis, & mediorum, non enim fieri potest vt Deus decernat efficaciter assequi finem per media, quin illorum videat existentiam, sed hæc cognitio posterior est totâ prouidentiâ vt vides, & illam supponit.

Tres actus voluntatis. Quintò, multos etiam actus voluntatis complectitur prouidentia, in primis enim necessaria est intentio finis obtinendi, per quam progreditur ad mediorum præparationem; non enim dirigit in finem nisi eum intendendo aliquo saltem modo efficaciter. Deinde necessaria est electio seu decretum efficax exhibendi media quædam potiùs quàm alia, ac demùm actualis vsus, seu voluntas applicans omnipotentiam ad mediorum exhibitionem.

Inter illos itaque septem actus iste ordo est. Primò, per scientiam simplicem cognoscit Deus finis, & mediorum possibilitatem ac honestatem. Secundò, per scientiam conditionatam cognoscit mediorum efficaciam ac congruitatem: sequitur intentio finis & electio mediorum, deinde imperium cum vsu, & exequutione, postrema omnium est scientia visionis.

### §. II.

### *In quo actu consistat formaliter Prouidentia & quomodo illa definiatur.*

In quo actu consistat formaliter. CErtum est secundò, illam non consistere essentialiter vel in solo actu intellectus, vel in solo actu voluntatis, sed includere formaliter, & in recto actum vtriusque potentiæ. Contra Scotum, Bonauenturam, Suarem, Lessium, Vasquem, qui solum actum voluntatis putant esse proprium & essentialem prouidentiæ. Alij soli tribuunt intellectui, cum S. Thoma & Caietano alij vtrique potentiæ tribuunt cum Alensi, Molina, Herice, Arrubale, quibus assentiendum videtur.

Ratio est, quia illud per quod prouidentia formaliter definitur, est id, per quod illa essentialiter cõstituitur, sed illa definitur per actum intellectus, & voluntatis, nam prædestinatio quæ pars est prouidentiæ, vocatur in scripturis præscientia, non repulit Deus plebem suam quam præsciuit vnde August. lib. de Bono perseuer. definit prædestinationem, præscientiam, & præparationem mediorum quibus certissimè liberantur, quique liberantur, vbi iungitur præscientia cũ decreto. Deinde definitur etiam sæpè à scripturis per actũ voluntatis, quia vocatur electio, decretũ, propositum voluntatis, & Damasc. l. 2. c. 29. vocat eam voluntatem per quam omnia quæ fiunt aptè gubernantur, & apertè Boethius l. 4. vtramque coniunxit potentiam

tentiam cum definit sic prouidentiam, est ratio in summo principe constituta, quę cuncta disponit, ergo est actus intellectus simul, & voluntatis.

Et probari apertè potest; quia prouidentia est actus prudentiæ quæ virtus est intellectus, deinde curam dicit & sollicitudinem quod spectat ad voluntatem, imò præcipuum prouidentiæ munus est, non tantùm media cognoscere ad finem idonea, sed efficaciter etiam ordinare, vt media in finem eligantur & exequutioni mandentur, qui sunt actus voluntatis, ad quam propterea videtur principaliùs spectare prouidentia.

Si autem vlteriùs quæratur, in quo actu tum intellectus, tùm voluntatis prouidentia consistat formaliter & essentialiter.

Resp. Prouidentiam præcisè sumptam, quatenus præcedit gubernationem & illam causat, essentialiter consistere in actu intellectus duplici, & in duplici actu voluntatis; actus enim scientiæ simplicis provt est scientia practica vt dixi, & actionem voluntatis dirigit sine dubio pars est præcipua prouidentiæ, simul cum actu scientiæ conditionatæ, quæ cognoscit quid factura sint media si dentur, quia dirigit electionem mediorum: imperium autem quod exequutioni prælucet, & scientia visionis quæ cognoscit finem obtinendum, sequuntur prouidentiam non illam constituunt. Deinde in voluntate intentio, & electio sunt formaliter ipsa prouidentia: vsus autem extra eam est. Si verò illa sumatur adæquatè provt includit etiam gubernationem, tres actus intellectus, & tres voluntatis ipsam intrinsecè constituunt, sola scientia visionis totâ prouidentiâ posterior est.

Propria definitio prouidentiæ.

Certum est tertiò, definiri optimè posse prouidentiam, est conceptio mediorum in mente Dei, quibus una quæque res perduci possit ad suum finem, & propositùm conferendi ea. Vel certè optimè Lessius definit, decretum exequendi rationem ordinis rerum in finem à Deo præconceptum. Res enim omnes creatę, consideratæ secundum essentiam sunt obiectum idearum: spectatæ verò secundum habitudinem quam dicunt ad finem à Deo destinatum sunt obiectum prouidentiæ, & hoc significare debent omnes definitiones quæ vulgò circunferuntur alioqui non sunt adæquatæ; dicitur enim à S. Thoma, ratio ordinis rerum in finem existens in Deo. Et vt dixi à Damasceno voluntas Dei per quam omnia quæ sunt, conuenientem accipiunt gubernationem. Placet inprimis illa quæ allata est ex Boethio, ratio in supremo principe constituta quæ cuncta disponit.

## Sectio III.

### *Qualis sit perfectio prouidentiæ diuinæ.*

INfinitam perfectionem prouidentiæ hactenus explicatæ intelligimus primò ex eius proprietatibus, secundò, ex eius operationibus.

Proprietates eius septem.

Certum igitur est primò, prouidentiæ diuinæ præcipuas esse proprietates, præter alias innumeras, quas excogitare facile est.

Vniuersalitas.

Prima proprietas eius est, quod sit vniuersalissima ratione rerum quas gubernat; nihil enim est vel maximum, vel minimum, vel bonum, vel malum, quod non subsit eius gubernationi, atque adeò nihil est quod rectum in finem non ordinet, nullum medium quod non decernat, aut permittat. Negarunt curam hanc Deo rerum minimarum Plato, & Aristoteles, sed probari naturali etiam ratione potest ex infinitate scientiæ, bonitatis, & potentiæ. Deinde quia rerum etiam minimarum & dominus & creator est. Attingit ergo à fine vsque ad finem vniuersalissima hæc omnium dominatrix prouidentia.

Secunda proprietas est, quod sit æterna, nihil enim omninò est quod ab æterno præsens illi non fuerit, quod non viderit, disposuerit, digesserit, vnde nihil illi nouum accidit, nihil improuisum euenit. Sed totum ordinem personarum, euentuum, infortuniorum, bellorum, regnorum, naufragiorum, minutim & sigillatim digestum, & statutum habet, Æternitas.

Tertia proprietas, quod sit sapientissima, atq; adeò secretissima; per vias enim occultissimas, & sæpè contrarias assequitur tamen semper quod vult, & intendit, vt obseruabam suprà ex varijs patribus, deinde media eligit omnium maximè idonea, & optima, quibus sine dubio assequatur optimo modo fines conuenientissimos, quia scilicet prouidentia est ipsa vt dixi sapientia infinita, quæ ordinat media, & fines præscribit. Sapientia.

Quarta proprietas, quod sit sanctissima; nullum enim finem præscribit, nullum medium eligit, quod non sit honestissimum, & conforme rationi æternæ quia omnia decreta prouidentiæ sunt actus voluntatis infinitè sanctæ, atque adeò cum infinitè sanctitatem suam amet, & creatam etiam procuret, tota ordinatur ad sanctificationem creaturæ rationalis, quam eo modo ad se rapit, & sibi vnit per gratiam & gloriam. Sanctitas

Quinta proprietas, quod sit suauissima & amantissima; rerum enim naturis semper se accommodat, res liberas liberè gubernans, sola que suauitate illas ad se trahit, monendo, docendo, delectando, sed semper infinitè amando. Suauitas.

Sexta proprietas, quod sit tranquillissima; nec enim in tanta rerum mole vllâ vnquam perturbatione tangitur, sed sic omnibus prouidet quasi singulis, id est tanquam vnius tantùm muscæ curam gereret, & sic curat singula tanquam omnia. Tranquillitas.

Septima proprietas, quod sit infallibilis; semper enim finem suum assequitur adæquatè sumpta. *Omne consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet.* Quis enim vincat Dei aut sapientiam, aut potentiam, & ratio huius certitudinis est, quia per scientiam conditionatam videt media omnia quæ habitura sunt effectum, & illa tribuit, vnde semper infallibiliter assequitur, quod intendit. Infallibilitas.

Operationes prouidentiæ.

Certum est secundò, varias omninò esse operationes prouidentiæ gubernantis omnia: præcipuæ verò sunt productio quotidiana, innumerorum indiuiduorum in qualibet specie: conseruatio vniuersi & singulorum indiuiduorum ac specierum: cooperatio & concursus ad omnes omnium rerum operationes, internas & externas: prædefinitio bonorum omnium, tùm naturalium, tùm moralium: permissio & impeditio multorum malorum: illuminatio creaturæ rationalis siue per interna gratiæ auxilia, & vocationes siue per externam legem, doctrinam, exempla; deinde hominum redemptio, vocatio, iustificatio, & instrumenta quibus eam adipiscimur, remuneratio & punitio. Quæ omnia partim ad philosophicam pertinent considerationem, partim in sequentibus exponentur.

---

## QVÆSTIO II.

### *De supernaturali Dei prouidentia circa electos, quæ appellatur Prædestinatio.*

### Quæst. 23.

INgrediemur magnum iudiciorum diuinorum profundum, vt loquitur August, epist 105. quod scrutetur qui potest veruntamen caueat præcipitium; neque enim ista sunt iniusta quia occulta. Hæc videlicet est prouidentiæ diuinæ pars præcipua quæ per media infalli-

infallibilia, perducit infallibiliter electos ad finem beatitudinis, dicitúrque vulgò prædestinatio in qua video septem esse considerandа. Primum sit prædestinationis nomen, existentia, quidditas. Secundum, quomodo illa includat intentionem efficacem finis. Tertium, quomodo includat electionem & præparationem mediorum. Quartum, quomodo includat prædefinitionem actuum liberorum hominis electi. Quintum, de causis prædestinationis siue de ordine inter illos actus. Sextum effectus prædestinationis, & eius signa. Septimum, eius proprietates.

## Sectio I.

### *Prædestinationis nomen, existentia, quidditas proprij actus.*

Prædestinationis nomen.

CErtum est primò, prædestinationis nomen apud Patres & scholasticos celeberrimum in duplici potissimum significatione vsurpari. Primò, latiùs provt significat quodlibet Dei decretum æternũ, qu statuit vel per se, vel per creaturas fieri aliquid in tempore; cũ enim destinare sit constituere, prædestinare non erit aliud quàm antecedenter decernere. In quo sensu dicuntur apud Fulgentium etiam impij, prædestinati esse ad pœnam, & à Dionysio nihil in tempore fieri quod à Deo prædestinatum non fuerit. Secundò, pressiùs significat voluntatem illam æternamo quâ Deus creaturas aliquas intellectuales decreuit perducere ad finem beatitudinis per media efficacia, & infallibilia. Quæ significatio desumpta est ex Apostolo Rom. 8. Nam quos præsciuit, & prædestinauit, de quo loco sæpè infra dicturi sumus, tantùm addo prædestinationem esse sine dubio partem prouidentiæ generatim sumptæ, quæ ordinat creaturas omnes in certos fines. Prædestinatio solas spectat creaturas rationales, non tamen omnes, solum enim intendit finem supernaturalem, & eo nunquâ frustrari potest.

Eius existentia.

Certum est secundò, admittendum omninò esse in Deo actum illum æternum, & immanentem, qui dicitur prædestinatio; scripturas enim & patres referre inutile est, *quos autẽ prædestinauit, hos & vocauit*. Fundamentum Dei firmum stat, habens signaculũ hoc, *nouit Dominus, qui sunt eius*. Rationémque habet optimam Augustinus l. de prædest. Sanct. c. 10. & 17. quia præstinatio est voluntas dandi gratiam & gloriam, quas reuera dat in tempore, sed nihil Deus facit in tempore, quod ab æterno facere non decreuit, ergo Deus ab æterno decreuit dare aliquibus gratiam, & gloriam, quod est prædestinare. Imò addit S. Thomas art. 1. quoties aliquid ex viribus suæ naturæ attingere non potest finem aliquem, ad quem tamen peruenit, necesse est vt ab alio transmittatur, ad eum finem, gloria est finis quem ex viribus suæ naturæ attingere nequeunt illi qui eum assequuntur, ergo necesse est vt ad eum Deus illos transmittat. Hæc autem transmissio prædestinationem supponit; quæ non est aliud quàm decretũ transmittendi. Vnde patet quàm falsò Catherinus dixerit multos saluari qui non sunt prædestinati; ratio enim allata euidenter ostendit, hoc esse absurdissimum. Quod etiam asseritur disertè ab Augustino l. de bono perseuer. c. 9. *Illud tamen omnibus fidelibus debet esse certissimum, huic esse prædestinatum, cui dàtur perseuerantia, illum non esse cui non datur.* Et Fulgent. l. de fide ad Petrum c. 35. *Firmissimè tene neminem saluari qui prædestinatus non sit.* Falsò autem dixit Catherinus eos solos dici debere prædestinatos, quibus priùs decernitur gloria, quam merita eorum præuideantur vocantúrque ab eo eximiè electi: quisquis enim salutem assequitur ille reuera est prædestinatus, & quisquis non assequitur non est prædestinatus.

Eius definitio.

Certum est tertiò, prædestinationem optimè definiri, est actus æternus prouidentiæ Dei quo statuit intellectuales aliquas creaturas, efficaciter deducere ad æternam beatitudinem per media infallibilia gratiæ. Explicatur per partes hæc definitio. Primò enim dicitur prædestinatio actus æternus prouidentiæ, id est certa scientia & immobile decretum, quam vocat Augustinus præscientiam, & præparationem; tota enim prædestinatio est ipsa salus, & bona vita prædestinati provt existens in decreto, & in mẽte Dei, cuius postea exequutio est vocatio, iustificatio, glorificatio. 2. Dicitur quo statuit creaturas quasdã intellectuales deducere; prædestinatio enim non ad omnes spectat, sed ad certos duntaxat eximiè dilectos restringitur, quos propterea electos apellant, & prædestinatio electio dicitur & dilectio, vbi electio non significat voluntatem mediorum, quorum vnum præfertur alteri, sed amorem vnius personæ quæ præfertur alijs pluribus. Vnde dictum est verè à S. Thoma quod prædestinatio supponit electionem, & electio dilectionem, quia scilicet dilectio abstrahit ab ea comparatione, quam electio ipsa dicit. 3. Dicitur, statuit efficaciter deducere, &c. Hic videlicet terminus est ad quem est prædestinatio, gratiæ auxilia, perseuerantia, & gloria.

Video enim quatuor in ipsa prædestinatione distingui posse, primum est subiectum prędestinans, Deꝰ scilicet ordinans in finem beatitudinis, deinde obiectum, homo nimirum aut Angelus, deinde actus ipse qui est prædestinatio, scientia videlicet & decretum. Denique terminus ad quem est prædestinatio; terminus enim vltimus est gloria, proximior autem gratia est iustitia.

Habes ergò definitionem prædestinationis omninò integram, quæ definiri etiam breuiùs potest cum Augustinus l. de prædestin. Sanct. c. 10. Est gratiæ præparatio finalis videlicet quæ vocatur perseuerantia, nam quamuis perseuerantia sit decretum dandi totam illam seriem gratiarum, quæ ab initio vitæ ad finem datur prædestinato, in hac tamen gratiæ finalis præparatione sita prædestinatio est, quia illi iuncta infallibiliter est gloriæ assequutio. Vnde celebris est altera illa definitio August. l. de dono perseuer. c. 14. est præparatio beneficiorum Dei quibus certissimè liberantur, quicunque liberantur: & altera illa Bellarmin. est prouidentia Dei quâ certi homines ex massa perditionis misericorditer electi, per infallibilia media gratiæ ad vitam diriguntur æternam.

Actus quos includit.

Certum est quartò, prædestinationem, quæ vt dixi prouidentia quædam est includere, vel essentialiter vel connotatiuè omnes illos actus tùm intellectus, tùm voluntatis quos includit prouidentia, vt dixi, primò in intellectu scientiam simplicis intelligentiæ, quâ cognoscit possibilitatem beatitudinis & talium gratiarum: deinde scientiam mediam quâ cognoscit beatitudinem de facto esse obtinendam à tali homine, si ei talia conferantur media, id est cognoscit talium mediorum infallibilem efficaciam si dentur: præterea scientiam approbationis, quâ cognoscit, & approbat decretum suæ voluntatis, quo statuit dare prædestinato talia media in ordine ad salutem: Denique scientiam visionis, quâ cognoscit se talia media daturum electis & eum illis consensurum, ac demùm adepturum salutem: duo priores actus essentialiter constituunt prædestinationem vt ex dictis constat: duo posteriores includuntur in illa solùm connotatiuè. In voluntate includit voluntatem efficacem dandi gloriam electis, voluntatem efficacem dandi media congrua, opera bona, & iustitiam finalem. Denique voluntatem exequentem illud propositum: duos priores actus dixi esse intrinsecos prædestinationi, vltimum pertinere ad effectum prædestinationis quia est exequutio prioris decreti.

Sectio

## Sectio II.

### *De primo actu prædestinationis, qui est voluntas dandi gloriam electis.*

His ita generatim præmissis, in quibus nihil est controuersiæ, ad singulos illos actus voluntatis explicandos progredior, quos dixi ad prædestinationem requiri, ac primùm de intentione finis quatuor video posse controuerti: Primò, an & qualis sit in Deo voluntas dandi gloriam omnibus hominibue. Secundò, an & quale sit in Deo decretum speciale saluandi efficaciter electos. Tertiò, an & quid sit in prædestinatione ordo intentionis, & ordo exequutionis. Quartò, vtrum intentio efficax dandi gloriam electis, possit esse vnicus actus cum electione ac præparatione mediorum efficacium.

### §. I.

### *Vtrum sit in Deo vera voluntas saluandi omnes homines.*

PRimum hoc ergo sit, & firmum, ac fixum in hac tota materia fundamentum, quod vnum persuasum fideli cuilibet esse debet, & doctis ac indoctis creberrimè inculcandum est, ita velle Deum verè ac sincerè salutem omnium, vt in nostra omnino potestate sit saluari, vel non saluari, quod præter Lutherum & Caluinum noui quoque dogmatistæ temerè, ac omnino hæreticè negarunt.

Prima dubitatio.

Ratio enim dubit. primò esse potest, quia ex scripturis generalem hanc voluntatem salutis hominũ colligere nullo modo possumus, nam locum Apost. 1. ad Thimoth. 2. Quo potissimum sententia hæc nititur, *qui vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*: aliter docet intelligi debere August. Primò de generibus singulorum, non de singulis generum, quia scilicet non quoslibet homines Deus vult saluari, sed aliquos ex quolibet hominum genere. Secundò, explicat de his solùm qui saluantur, quasi dicat Apostolus neminem saluari, nisi quem saluari Deus voluerit, imò id etiam plures aliæ suadent scripturæ, v. gr. cum dixit Apostolus Rom. 9. *Cuius vult miseretur, & quem vult indurat*, cum loquitur de vasis, quæ format figulus, alia in honorem, alia in contumeliam, cum refert ibidem & c. 11. ad inscrutabilia iudicia quorundam hominum damnationem aliorum salutem. Denique falsò etiam & immeritò dixisset Christus, *se pro mundo non rogare, sed pro iis duntaxat, quos à Patre accepisset.*

Secunda dubitatio ex August.

Secundò, certum est, negatum hoc esse ab August. plurimis locis, præsertim autem l. 4. contra Iulian. c. 8. imò eius argumenta omnia contra Pelagium, & Massilienses, hoc vno niti videntur, quod multorum hominum salutem Deus omninò non velit, ac propterea tam multos in massa corruptionis sine remedio relinqui.

Tertia ex rationibus

Tertiò, multis etiam, & efficacissimis id suadetur rationibus. Prima & palmaris est, de pueris abortiuis morientibus in matrum vtero, nam illos quomodo vult Deus saluari, quos absque necessario remedio relinquit, non quia nolunt Parentes, sed quia ipse non vult. Secunda de barbaris, qui remoti degunt in syluis canadensibus aut brasilicis. Tertia de ijs, quos excæcare ac indurare Deus dicitur, ac proinde salutem eorum nolle. Quarta si voluntas hæc generalis est inefficax, non est aliud quàm simplex complacentia in salute omnium hominum, ergo non aliter vult Deus salutem omnium hominum, quàm salutem dæmonum in qua etiam habet sine dubio simplicem complacentiam. Quinta, quia non potest Deus salutem illam sincerè velle, ac desiderare, si Iudæ, v. gr. cum videat se posse dare gratiam cui sine dubio consentiret, & conuerteretur, & aliam gratiam, cui videt illum non cooperaturum, eligat ex se ipso gratiam dare illam quæ futura est inutilis, alteram autem quæ futura esset vtilis nolit dare. Videtur enim ludicra illa voluntas Dei sub aliqua conditione quam ipse nolit poni, v. gr. saluari pueros si baptizentur, quos tamen in matrum vtero mori velit, antequam baptizari possint.

Conclusio affirmans.

Dicundum tamen primò est, Deum habere voluntatem saluandi omnes prorsus homines, quæ non est simplex complacentia, sed vera & sincera intentio & voluntas beneplaciti, antecedens tamen inefficax, & conditionata ex parte obiecti. Ita omnes vnanimiter non scholastici tantùm, sed Catholici, vt ostendunt latissimè Vasq. disp. 83. Suares, l. 4. cap. 1. & 2. Ruiz disp. 19. & 20. de voluntate Dei.

Scripturæ.

Primò enim testatur hoc Deus ipse sæpissimè in script. Ezech. 18. *Nunquid voluntatis meæ, est mors impij dicit Dominus, & non vt conuertatur & viuat.* Deinde addit, *nolo mortem morientis, reuertimini, & viuite.* Matth. 18. *Sic non est voluntas ante Patrem vestrum, qui in cœlis est, vt pereat vnus de pusillis istis.* 2. Petr. 3. *Non vult aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam conuerti.* Sed præcipuum est hac in parte Apostoli testimonium 1. ad Timoth. 2. *Qui vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Quæ verba omninò id euincere quod contendimus latè confirmant Vasq. Ruiz. Petauius l. 10, cap. 4. Et patet ex ipso contextu Apostoli qui hortatur ibi vt oremus pro omnibus hominibus, quia Deus vult omnes homines saluos fieri: & ita interpretantur Apostolum communiter omnes Patres, si vnum excipias Augustinum, qui etiam in hanc consentit interpretationem l. de spiritu & littera cap. 33. vbi docet voluntatem hanc beneficam Dei manere semper inuictam, quia cum liberum non tollat arbitrium, ij qui non credunt experiuntur potestatem eius in supplicijs cuius in donis misericordiam contempserunt. Eóque modo magistri mentem explicat Prosper ad obiectiones Vincentianas obiect. 2. & 3.

Patres.

Secundò, eandem Dei voluntatem circa salutem omnium etiam reproborum agnoscunt omnes Patres, qui, vt dixi, locum Apostoli, sic intelligunt, v. g. Clemens Alexandr. l. 1. Pædagog. docet *nihil aliud facere Deum, quàm prodesse, & homini Deum in omnibus prodesse, & sua sponte curam gerere, ac sollicitum de illo esse.* Eleganter Tertull. l. 2. contra Marcionem c. 11. *Bonitas* (inquit) *Dei prior secundum naturam, seueritas posterior secundum causam, illa ingenita, hæc accidens, illa propria, hæc accommodata, illa edita, hæc adhibita.* Quibus adde Prosperum l. de vocatione gentium c. 12. l. 2. c. 5. 7. & 8. alios dabunt plurimos citati Authores.

Rationes.

Tertiò, variæ quoque rationes idem manifestè probant. Prima, quia si Deus dedit Christum generalem Redemptorem pro salute omnium, voluit etiam salutem omnium, sed Christum esse datum vniuersalissimum Propitiatorem pro omnibus clamant omnes scripturæ, *vnus enim Deus* (inquit Apostolus citat. loco ad Timoth. rationem reddens cur Deus velit omnes saluos fieri) *vnus & mediator Dei, & hominum, homo Christus-Iesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* De quo argumentum dicam fusiùs 3. P. Secunda, quia error ille qui negat hanc Dei voluntatem, iniuriosissimus Deo est, quem tyranno quolibet facit crudeliorem, qui

tot homines eò solùm fine creet, vt atrocissimis eos pœnis cruciet: facit Deum authorem peccati, qui enim vult finem, media etiam vult, sine quibus talem finem obtinere nequit, vt vrgebo infra fusiùs: Deinde reddit diuinas omnes adhortationes, & increpationes vanas omninò, & iniustas, vt quid? enim v. gr. dicitur sapientia prædicare foris, in plateis dare vocem suam, & inuitare omnes ad salutem, quos tamen ad eam peruenire nullo modo velit. Deinde falsas reddit promissiones omnes Dei, & amorem erga nos suauissimum, sapientiæ primo, *misereris omnium Domine quia omnia potes, diligis enim omnia quæ sunt, qui amas animas.* Aut quomodo? poneret in manu nostra vitam & mortem. Denique iuxta sententiam illam atrocissimam damnatio reprobi tam initium à Deo habet, quàm salus prædestinati, neque imputari homini potest, quod peccet, & quod damnetur, quod repugnat scripturæ, *perditio tua ex te Israel*, & directè reijcitur in Tridentino. sessione 6. can. 17. Cum enim Deus quemlibet hominem velit damnari, aut saluari, certè quos antecedenter vult non saluari, eos etiam antecedenter vult damnari, qui error est Caluini, vt docebo postea.

Est voluntas beneplaciti.

Dixi secundò, illam Dei voluntatem esse veram, ac propriam voluntatem beneplaciti, non autem signi tantùm, & metaphoricam, neque complacentiam solùm simplicem, sed intentionem finis omninò liberam, antecedentem tamen conditionatam, & inefficacem ex parte obiecti, quamuis ex parte Dei sit omnino absoluta, & efficax, quæ omnia fusè probant Suares, & Ruiz disp. 20. de Voluntate Dei c. 6. 7. 8. Primò enim quod illa non sit metaphorica solùm voluntas quæ dicitur signi, suadent argumenta omnia quæ præposui. Deinde quod non sit simplex tantùm complacentia, patet quia Deus non magis vellet hominum salutem quàm Dæmonum. Imò per voluntatem hanc si non esset libera, Deus non ordinasset liberè homines ad gloriam, & demùm ex vi cõplacentiæ simplicis nulla Deus assumit media, quæ tamen plurima ex vi huius voluntatis assumpsit. Et eam ob causam dixi hanc voluntatem ex parte Dei efficacem & absolutam esse, cum per eam moueatur ad dandas gratias, quamuis semper conditionata maneat ex parte reprobi, cuius vult salutem, modò conuertatur.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. satis liquere de mente Apostoli ex his quæ dixi, & de interpretatione Augustini, cuius omnia testimonia probant tantùm quod Deus licèt antecedenti voluntate omnes saluari velit, non hoc tamen vult voluntate consequenti, & efficaci.

Ad secundam Respondeo non alio modo debere intelligi omnes illos Patres, qui videntur negare generalem illam voluntatem saluandi omnes, volunt enim dunxat, Deum omnino inæqualiter gratias suas diuidere, nam tametsi sol ille iustitiæ omnibus oritur hominibus, inæqualiter tamen radios suos spargit, sed ita tamen vt verè ac sincerè omnes illuminet, & trahit ad salutem.

Ad tertiam, Respondeo nihil etiam rationibus illis contra Catholicam veritatem probari, nam de pueris abortiuis & alijs quibus impossibilis est baptismus, quid dicendum sit, quæst. sequenti disputabitur, vbi dicetur etiam de barbaris & de induratis. Dixi etiam quomodo hæc voluntas non sit complacentia simplex, sed voluntas, ex parte Dei omnino efficax. Quod autem Iudæ det illa tantùm auxilia, cum quibus tamen videt illum non consensurum, non impedit quo minus verè illius salutem desideret, quia non stat nisi per eum, vt consentiat, & conuertatur, tametsi fateor hanc esse abyssum Iudiciorum Dei, in qua scrutanda, cauendum, est præcipitium.

## §. II.

### *Qualis sit voluntas in Deo saluandi specialiter electos.*

EXpositâ generali hac voluntate, quæ omnes homines vniuersalissimè complectitur, difficilior est altera illa Dei benefica voluntas, quæ restringitur specialiter ad solos electos; quæritur enim an illa sit, & quale obiectum habeat, quod autem est obscurissimum in hac materia, quale illa voluntas motiuum habeat explicabitur Sect. 5. Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubit. est primò, quia si est in Deo voluntas efficax, & absoluta dandi gloriam electis, sequitur esse omninò impossibile, vt electus excidat à gloria, quia cum decreto Dei absoluto, & efficaci, est inconiungibilis negatio effectus: si verò hæc voluntas est conditionata tantùm, certè non differt à voluntate generali salutis omnium hominum, neque sufficere potest vt per eam Deus conferat actu gloriam electo, quia voluntas conditionata quandiu est conditionata, nihil ponit in rebus.

Secundò, illa voluntas si est efficax vel includit solum ordinem intentionis, vel præterea dicit ordinem executionis, si primum ergo non est efficax, eo quod præscindat à medijs, & per eam effectus existentiam non habeat: si secundum ergo non est solùm intentio, sed etiam electio, loquimur autem hìc de sola intentione finis.

Tertiò, illa intentio finis & præparatio mediorum, vel sunt duo actus, vel vnicus: si duo, intentio illa efficax in se non differt à voluntate inefficaci, si vnicus, ergo intentio finis non causat præparationem, cum ab ea non distinguatur. Assertio.

Dico secundò, Deus speciale habet decretum dandi gloriam electis, distinctum à voluntate generali dandi gloriam omnibus hominibus, hoc autem decretum formaliter terminatur & expressè ad salutem electorum, & est vera intentio absoluta & efficax formaliter. Existentia huius decreti.

Prima pars explicat existentiam specialis huius decreti, quæ negari à nemine potest. Nam vt Deus specialiter conferat gloriam vni, quam alteri non conferat, debet habere specialem voluntatem dandi gloriam vni potiùs quam alteri; nihil enim facit, quod non velit facere, & nihil in tempore vult, quod ab æterno non voluerit: Sed Deus dat in tempore gloriam electis, quam non confert omnibus, ergo habet decretum speciale illam dandi, & illa est specialis complacentia, dilectio, electio, propositum, amor, donum siue pœnitentia. Obiectum eius.

Secunda pars explicat obiectum immediatum huius voluntatis, siue illa sit simpliciter absoluta excludens omnem conditionem etiam virtualem, & tunc illa (vt statim dicetur) non terminatur immediatè nisi ad gloriam, & præsupponit præparationem mediorum efficacium, imò & meritorum etiam præuisionem vt probabitur; siue illa voluntas sit quidem formaliter & expressè absoluta & efficax, sed virtualiter conditionata, & tunc terminatur ad ipsam gloriam simul & ad gratias, & ad merita, in quo consistit tota resolutio controuersiæ huius obscurissimæ.

Tertia pars explicat modum quo Deus decernit hanc gloriam, primò enim est vera voluntas beneplaciti, non autem signi, *complacuit Patri nostro dare vobis regnum.* Secundò, est simpliciter efficax, etiam illa quæ vult gloriam sub conditione virtuali; quia Quale illud sit.

illa

illa voluntas est simpliciter efficax, quæ assumit media efficacia; non enim aliter distinguuntur hæ duæ voluntates efficax & inefficax quàm per media efficacia & inefficacia, ergo voluntas etiam illa quæ dicitur conditionata virtualiter, est simpliciter efficax, atque adeò absoluta est, alioqui non haberet effectum.

Ad primam enim Resp. explicandum inferiùs esse quomodo sit impossibile, vt electus consequenter, & ex suppositione, quod sit electus excidat à gloria antecedenter autem non sit impossibile: cum autem electio illa duplex, vel includat, vel præsupponat determinationem voluntatis liberam, sequitur omninò quod libertas nullum hinc detrimentum accipiat vt latiùs postea dicetur, ac tametsi ea voluntas sit conditionata virtualiter, differt tamen magnoperè à generali voluntate saluandi omnes homines, quæ conditionata est formaliter, & simpliciter inefficax.

Ad secundam, & tertiam, vt dicam venio ad duo posteriora puncta quæ proposui, quod totum, vt patebit prædestinationis mysterium complectitur cum eo quod mox dixi de duplici electione ad gloriam.

## §. III.

### *An & quomodo in voluntate prædestinante ad gloriam, dari possit ordo intentionis, & ordo exequutionis.*

Status controuersiæ.

NOn est dubium, quin sit in Deo prædestinante ad gloriam intentio interna per quam vult finè per media efficacia, & executio externa illius voluntatis internæ; tribuit enim media, & confert gloriam. Sed difficultas est, vtrum duplex in Deo distingui possit voluntas dandi gloriam electis, altera intendens gloriam, altera exequens: prima dicitur ordo intentionis, secunda ordo executionis, qui vterque sit intra Deum, an verò ille ordo exequutionis non sit aliud quàm operatio externa omnipotentiæ vt censet Vasques.

Triplex dubitatio.

Ratio enim dubit. primò est, quia si executio est in ipsa voluntate, non autem operatio sola omnipotentiæ sequitur quod intentio non est aliud quàm decretum decreti, id est voluntas quâ decernat decernere, hoc autem absurdum est, quia primum illud decretum intendens finem & media, sufficiens est ad applicandam omnipotentiam ad opus, ergo executio non est aliud quàm operatio externa omnipotentiæ. Maior euidens est, nam intentio est decretum executionis, quæ per te decretum est voluntatis, ergo intentio est decretum decreti.

Secundò, illi actus nullo modo distinguuntur qui nec habent diuersa obiecta materialia, neque diuersa motiua formalia, ordo intentionis, & ordo exequutionis si est internus Deo prædestinanti, neque habent diuersa obiecta materialia, neque diuersa obiecta formalia, ergo illi nullo modo distingui debent. Probatur minor, nam primò, quod non differant obiectis materialibus probatur; implicat enim vt Deus exequatur aliquid nisi quod intenderit exequi, ergo nullum est obiectum volitum per ordinem exequutionis, quod non sit volitum per ordinem intentionis, quo eodem argumento probatur illas voluntates non differre motiuis formalibus, quia propter illud Deus omnia exequitur, propter quod intendit illa exequi, alioqui aliter res faceret, quàm intenderet facere, quod esset, Deum facere aliquid, præter, aut contra suam intentionem, quo nihil dici potest absurdius. Imò motiuum propter quod voluntas exequitur aliquid, est illud ipsum quod causat intentionem finis, seu illud ipsum propter quod mouet, vt velim finem assequi, ergo implicat vt voluntas exequens habeat aliquod motiuum, per quod voluntas non moueatur ad intendendum.

Tertiò, si ponuntur duo illi ordines in Deo, illi vel necessariò sunt distincti, vel non sunt distincti; primum dici non potest, quia per illud decretum quo Deus vult finem & eligit media efficaciter, omnipotentia sufficienter applicatur ad opus. Neque secundum, quia ordo intentionis, & ordo exequutionis habent diuersa munia & diuersos conceptus, vnus esse potest sine altero, & habent prædicata contradictoria, nam executio vt sic applicat potentiam externam ad opus quod non facit intentio, vt sic, aliud est velle finem, aliud potentiam applicare ad opus, ergo illi ordines habent diuersa munia & diuersos conceptus. Ordo intentionis æternus est in Deo, applicatio autem omnipotentiæ & voluntas applicans sunt solùm in tempore.

Dico tertiò, in voluntate Dei prædestinante aliquos ad gloriam, admitti necessariò debet ordo intentionis, & ordo executionis, qui ordines licèt in voluntate Dei sæpè distingui possint obiectis saltem materialibus, in prædestinatione tamen ad gloriam nullo modo distinguuntur nisi ad summum connotatis.

Existentia horum ordinum.

Prima pars asserit vtrumque illum ordinem esse in Deo, quod probatur, quia Deus est agens intellectuale perfectissimè operans propter finem, ergo necesse est vt efficaciter intendat finem, & eligat media; deinde verò necesse est, vt per actum voluntatis applicetur omnipotentia ad operationem & executionem mediorum quibus finis obtineri potest, sed hoc est dari ordinem intentionis, & ordinem exequutionis, ergo ille duplex ordo datur in voluntate Dei prædestinante, non autem solus ordo intentionis, vt existimat Vasques, ego autem cum Suare, Arrubale, ac aliis, ostendo etiam in ipsa voluntate dari ordinem executionis, quia vt agens intellectuale actu operetur, per potentiam exequentem debet habere actum quo applicetur potentia exequens ad operationem, ille actus est aliquo modo diuersus ab intentione finis, qui potest intendi antequam assumantur media, ergo etiam in voluntate datur ordo excutionis.

Eorum distinctio.

Secunda pars explicat distinctionem vtriusque huius ordinis propriam, in qua tota est difficultas huius materiæ; non enim possunt illi ordines differre nisi vel obiectis materialibus, ita vt vnus ordo prosequatur aliquid, quod non prosequatur alter, vel obiectis formalibus, vel connotatis, primò igitur Salazar putat differre ordines istos in eo quòd per ordinem intentionis Deus non aliud velit, quàm existentiam finis, non attendendo eius productionem, per ordinem autem exequutionis velit actionem ipsam productiuam finis, sed hoc est difficile, quia ipsamet actio productiua finis, potest esse finis partialis; deinde actio productiua finis est vnum ex illis medijs, quæ includit efficax intentio finis, vt statim dicam. Neque multum alij differunt à Salazare qui putant, Deum per ordinem intentionis velle finem, & illa omnia media quæ sunt immediata, & sine quibus obtineri non potest finis: per ordinem exequutionis velle illa, sine quibus obtineri potest finis. Et hoc etiam dici nequit, nam ad ordinem exequutionis pertinent etiam media immediata, & necessaria, alioqui Deus non exequitur totum quod intendit, nam intendit media necessaria, quæ tamen non exequitur, si non pertinent ad ordinem exequutionis: & hoc præcipuè verum est de medijs moralibus, quæ non causant nisi mouendo voluntatem ad efficacem intentio-

nem finis, ergo intentio finis necessariò includit voluntatem efficacem mediorum illorum moralium, sine quibus tamen posset obtineri finis, ergo ordo intentionis includit etiam media remotiora, & ad finem non necessaria. Eodem recidere videtur alterailla explicatio quæ placet cuidam recentiori, quod per ordinem intentionis Deus velit directè finem, indirectè autem productionem eius & reliqua media, per ordinem executionis Deus velit, directè productionem finis, & reliqua media, finem autem ipsum indirectè, quod licèt bonum sensum habere possit adhuc tamen est difficile, quia voluntas directa mediorum est etiam volitio directa finis, propter quē volo media, imò si media sint moralia, intentio finis etiam directè illa includit, cum non velim finem nisi per talia media. Secundò igitur Suares putat duos istos ordines differre motiuis & obiectis formalibus, quod v. g. voluntas intendens gloriam electis non habeat aliud motiuum quàm Dei bonitatem & misericordiam, ex qua sola velit illam gloriam, voluntatem autem exequentem, in eandem gloriam ferri vt dandam propter merita, quod infra fusè reijcietur, quia si ordo ille intentionis, est decretum efficax & absolutum, gloria electi necessariò ex vi illius futura est, ergo implicat vt illa detur postea ex meritis, quia existeret etiam si nulla essent merita electi. Vnde addit Suares aliud discrimen, quod nimirum ordo intentionis feratur in obiectum vt amabile secundum se, ordo exequutionis in obiectum vt amabile per omnipotentiam. Sed hoc etiam non satisfacit, quia intentio efficax, fertur in obiectum etiam vt factibile per omnipotentiam. His igitur omnibus reiectis

Differunt semper connotatis

Statuendum videtur primò, quod ordo intentionis, & ordo executionis semper differunt saltem connotatiuè, eo quod ordo intentionis sit tota series actuū voluntatis, quibus fertur in finem & media, provt præcedit actualem applicationem omnipotentiæ, ordo autem exequutionis sit eadem tota series actuum, provt connotant actualem vel certè futuram applicationem omnipotentiæ ad opus. Ratio est, quia voluntas intendens finem, & media, non necessariò differt à voluntate exequente, si per solam voluntatem efficacem quæ decernit finem & media, possit potentia exequens applicari ad operandum, potest autem etiam in nobis; si enim perseueret intentio efficax, quo tempore volo exequi, certè illa sufficit ad explicationem potentiæ agentis, ideò etiam in nobis vsus actiuus non necessariò differt realiter ab intentione, & electione.

Aliquando etiam obiectis materialibus.

Statuendum est secundò, quod ordo intentionis & ordo electionis possunt aliquando habere diuersa obiecta materialia saltem explicita, quamuis ordo intentionis semper implicitè ac confusè includat omnia quæ reperiuntur necessariò in ordine executionis. Ratio est quia potest aliquando Deus efficaciter & absolutè velle aliquem finem, vt obtinendum per aliqua media quæcunque tandem illa sint, adeò vt velit talem finem etiam si non esset obtinendus per talia media, v. g. vult Christum existere per aliquam actionem & ex aliqua Matre, ita vt quamuis non esset futura, talis actio neque talis mater, vellet tamen existere Christum. Tunc enim vt vides ordo intentionis includit finem determinatè, media verò non includit nisi confusè solùm ac indeterminatè: ordo autem exequutionis includit determinatè talem actionem, & talem Matrem, igitur ordo intentionis aliquando non versatur determinatè circa id totum, circa quod determinatè versatur ordo exequutionis, & hoc accidit quoties Deus vult finem absolutè, sine respectu ad certa quædam media; tunc enim per rationem duo signa licet distinguere, vnum in quo Deus velit finem per aliqua media, alterum in quo ex tali voluntate progrediatur ad talia & talia media sumenda potiùs quàm alia, tunc prior illa voluntas appellatur ordo intentionis, posterior ordo exequutionis, quia exequitur decretum de fine obtinendo & differunt illi ordines inter se obiectis materialibus explicitè consideratis.

Non tamen semper.

Statuendum tertiò est, aliquando ordinem intentionis versari etiam explicitè circa omnia obiecta materialia, circa quæ versatur ordo exequutionis, quia explicitè includit voluntatem finis, & omnium mediorum, circa quæ versatur ordo exequutionis, quoties Deus ita vult absolutè finem vt obtinendum per talia media, vt nollet illum nisi esset obtinendus per talia media, & talia media non vult nisi ob talem finem, tunc enim in ordine executionis nullum est obiectum volitum, quod non sit volitum in ordine intentionis, v. g. sæpè infrà dicturi sumus, quod Deus non præparat gratias nisi propter gloriam, & gloriam non vult dare nisi obtinendam per tales gratias, & hoc esse maximè necessarium, quando media quæ ad finem assumuntur sunt moralia & causæ meritoriæ finis, mouentes voluntatem non tantum ad dandum finem, sed etiam ad eius intentionem. De motiuo formali vtriusque ordinis quomodo illud non possit esse diuersum difficultas est propria sectionis quintæ. Vnde

Series vtriusque ordinis.

Statuendum est quartò, quod ordo intentionis est illa series actuum voluntatis quibus Deus vult finem determinatè, media verò aliquando determinatè, aliquando confusè tantùm: in prædestinatione autem etiam determinatè vult media per ordinem intentionis vt probabitur. Ordo exequutionis est series illa actuum voluntatis quibus vult finem, & media applicando potentiam exequentem ad operationem mediorum & assequutionem finis.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. intentionem esse decretum efficax imperandi omnia quæ necessaria sunt ad finem, atque adeò concedo intentionem aliquando esse decretum imperans, decretum applicans omnipotentiam, quando scilicet non versatur circa media nisi confusè, aliquando autem non esse decretum decreti, sed esse ipsum decretum applicans, quoties intentio versatur circa media distinctè; tunc enim decretum intendens finem, & media, ipsam etiam applicat omnipotentiam.

Ad secundam, de distinctione obiectorum satis ex dictis liquet.

Ad tertiam de distinctione istorum ordinum patet etiam illos distingui saltem connotatiuè, quamuis etiam aliquando distinguantur obiectis materialibus, licet in prædestinatione illi non distinguantur nisi connotatis vt probabitur.

## §. IV.

### *Vtrum intentio efficax dandi gloriam electis, sit necessariò actus distinctus à voluntate præparante media.*

Status quæstionis

HÆc etiam difficultas, maximi ad negotium prædestinationis est momenti, & in disputatione de voluntate Dei huc remissa est. Intendit enim Deus sine dubio efficaciter finem quem assequitur, & ex pluribus medijs, præmissâ consultatione media eligit, quæ ad illum obtinendum sunt necessaria, quorum alia immediatè attingunt finem, alia sunt ab illo remotiora; sunt igitur in Deo simplex amor, intentio efficax, consultatio, electio, consensus, &c.

Difficultas autem est, vtrum voluntas illa quâ Deus efficaciter vult finem, v.g. gloriam & voluntas quâ ex

fine

fine sic amato eligit media necessariò sint duo actus saltem distincti per rationem, an verò vnicus simplex actus indiuisibiliter attingat, aut saltem attingere possit & finem & media.

Prima dubitatio. Ratio dubit. primò est, quia causa & effectus realiter distinguuntur, sed intentio finis causat electionem mediorum; nam media vt media propter finem tantùm volita sunt, finis autem propter se volitus est, ergo intentio dandi gloriam necessariò distinguitur ab electione mediorum. Neque dicas electionem mediorum non causari ab intentione finis sed à bonitate finis. Contra enim instò, bonitas obiectiua finis non causat electionem, nisi mediâ causalitate finis qui est amor finis; nam finis est id propter cuius amorem volumus media, ergo amor finis causat amorem mediorum, finis enim non mouet nisi vt amatus.

Secunda Secundò, sicut se habent præmissæ & conclusio respectu intellectus, sic intentio, & electio respectu voluntatis creatæ, sed præmissæ & conclusio sunt necessariò actus distincti, ergo intentio & electio realiter distinguuntur in voluntate creata, ergo in voluntate diuina distinguuntur saltem ratione. Probatur maior, quia sicut præmissæ causant conclusionem, sic intentio causat electionem.

Tertia, Tertiò, quotiescunque obiiciuntur intellectui res diuersæ ac dependentes in aliquo genere, toties actus voluntatis distinguuntur in Deo, sed quoties Deus vult finem, & media obiiciuntur res diuersæ quarum vna causat alteram, ergo distinguuntur. Confirmat. quia intentio est aliquando actus auersatiuus, & electio actus prosequutiuus, & contra, sed idem actus non potest esse auersatiuus, & prosequutiuus, ergo intentio & electio sunt duo actus.

Assertio. Dico quartò, intentio efficax finis tùm in Deo, tùm in creatis & electio saltem confusa alicuius medij sunt necessariò vnus, & indiuisibilis actus: intentio autem & electio explicita determinati alicuius medij, aliquando sunt in Deo duo actus distincti quorum vnus est alio prior, aliquando est vnicus omnino simplex, & indiuisibilis actus etiam per rationem, cuiusmodi est intentio dandi gloriam electis, & præparatio mediorum efficacium.

Prima pars. Prima pars, de intentione finis & electione saltem confusa mediorum, quas negat distingui, asseritur à Molina, Valentia, Granado, Azor, Salas, Herice, disp. 23. cap. 2. Arrubale disp. 59. cap. 5. Contra Suarem lib. 1. de prædest. cap. 8. Vasquem, Ruiz, & alios. Probatur quia voluntas efficax finis quatenus efficax differre in aliquo debet à voluntate finis inefficaci, sed non differt nisi per hoc quod sit voluntas finis per medium aliquod, ergo intentio efficax finis, semper est voluntas finis per aliquod medium. Sed hoc est voluntatem finis esse semper voluntatem saltem virtualem, & confusam mediorum, ergo intentio semper includit electionem mediorum saltem confusam.

Neque dicas decretum efficax in eo differre à voluntate inefficaci, quod inuehat electionem, non autem quod identificetur cum illa. Sed contra vt efficax decretum inuehat essentialiter electionem, debet habere in se aliquid quo differat à voluntate inefficaci, si enim nihil habet non est ratio cur essentialiter illam inuehat, sed nihil planè habet si non includit voluntatem aliquam mediorum, ergo si eam inuehit, necessariò illam includit. Confirm. quia electio medij efficacis vt sic, semper includit saltem confusè voluntatem efficacem finis tanquam rationem formalem amandi, ergo etiam intentio efficax includit electionem.

Secunda pars. Secunda pars, de intentione finis, & explicita electione quod aliquando distinguantur probata ferè manet ex dictis de ordine intentionis, & ordine exequutionis. Probatur autem, quia tunc inter diuinos actus datur distinctio, & prioritas, quando illi respondent actibus creatis quorum vnus causat alium. Sed aliquando intentio finis, & electio mediorum explicita & formalis respondent actibus creatis quorum vnus causat alterum, nam aliquando Deus ita vult media propter finem vt velit finem independenter à talibus mediis; si enim finis per talia media non obtineretur, vellet tamen finem per alia media, tunc intentio, & electio respondent actibus creatis distinctis; cum enim ab intentione finis progredimur, ad electionem mediorum, tunc intentio finis vt patet causat electionem.

Tertia pars. Tertia pars, quòd illi actus aliquando indistincti sunt, probata etiam manet ex supra dictis contra Suarem, Vasquem & plures alios, probatúrque adhuc, quia potest voluntas etiam creata vno & eodem actu attingere obiecta inter se subordinata, nam v. gr. vno & eodem actu Deum amamus, & proximum, eadem adoratione adoramus imaginem, & prototypum, sed finis & media sunt obiecta subordinata ergo vno actu possunt esse volita. Deinde aliquando voluntas (vt sæpè dixi) ita finem aliquem amat vt non velit finem illum nisi per talia media, & media nolit nisi propter talem finem, sed tunc vno & indiuisibili actu vult finem & media quod probo. Tunc intentio finis includit electionem mediorum quando finis non potest intelligi esse volitus sine mediis; sed quando Deus non vult finem nisi per talia media finis non potest intelligi esse volitus sine mediis, alioqui non intelligitur eo modo esse volitus quo est volitus, ergo, &c. Denique obiectum materiale & obiectum formale possunt attingi eodem actu, sed bonitas finis est ratio formalis amandi media, ergo eodem actu possunt attingi finis & media. Confirm. à simili; nam scientia Dei vno & eodem actu attingit Deum & creaturas in ipso Deo, ergo voluntas Dei vno & eodem actu attingere potest finem & media.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam, Resp. disting. min. sed intentio causat electionem, quando finis est volitus præcisè vt habens connexionem cum talibus mediis nego, quando finis est absolutè volitus independenter à talibus mediis concedo. Non enim est necesse vt amor finis causet amorem mediorum, sed satis est quod bonitas obiectiua finis illam causet, nam ille propterea dicitur id cuius gratia.

Nego enim esse absolutè necesse vt amor finis sit eius causalitas in ordine ad amorem mediorum, sicut non causat amorem sui mediâ vllâ causalitate, sed per ipsum amorem qui est causalitas tùm in ordine ad finem, tùm in ordine ad media quorum simul & semel amor est. Quod additur finem vt amatum causare amorem mediorum, instantiam habet in multis aliis exemplis, nam reuelatio vt cognita causat fidem articuli, & tamen eodem actu creditur reuelatio, & articulis, concedo itaque finem non causare amorem mediorum nisi amatum, sed nego causare vt amatum, sicut dicitur quod reuelatio causat cognita, non causat vt cognita, quia si causaret vt cognita tunc cognitio influeret in cognitionem, & eam causaret, causat ergo cognita sed eodem actu, quia cognitio non influit, sed est conditio simul requisita, vt causet idem dico de fine, qui sæpè causat electionem amatus eodem amore quo amantur media, non causat vt amatus reduplicatiuè, quia non semper amor finis influit in amorem mediorum sicut etiam supra dictum est Deum visum esse rationem videndi creaturas quæ tamen videntur eodem actu quo Deus videtur.

Solutio secundæ. Ad secundam, Resp. præmissas & conclusionem semper distingui, non autem intentionem & electionem; disparitas enim primò est, quia conclusio &

præmissæ non simul repræsentantur intellectui, cum conclusio semper sit ignota, ideò intellectus ferri non potest in vtrunque simul; finis autem & media repræsentantur simul diuinæ voluntati, & aliquando etiam creatæ, ideóque voluntas in vtramque ferri potest eodem actu; si enim eodem actu cognoscerentur conclusio & præmissæ, idem obiectum esset simul notum, & ignotum, idem actus simul euidens, & obscurus: hoc autem non sequetur etiam si electio & intentio vnus sint actus. Deinde præmissæ sunt semper independentes à conclusione: intentio autem sæpè dependens est ab electione, quia Deus non vult finem nisi per talia media. Ideò cognitio præmissarum non includit cognitionem conclusionis, sicut in prædicto casu intentio includit electionem, quia Deus finem non vult nisi cum hac conditione.

Solutio tertiæ. Ad tertiam, Resp. disting. maiorem, eodem modo, quotiescunque res diuersæ dependentes in aliquo genere voluntati obiiciuntur, actus voluntatis in Deo distinguuntur, si res illæ sint volitæ cum tali connexione, vt neutra sit volita sine altera, nego, si res illæ sint volitæ sine mutua connexione concedo. Ad confirmat. Resp. posse vnum & eundem actum respectu diuersorum obiectorum esse amorem & odium.

## Sectio III.

### *De altero actu prædestinationis, qui est præparatio mediorum gratiæ.*

POst priorem illum actum quo Deus electo decernit dare gloriam in tempore, præcipuum sine dubio in prædestinatione locum tenet decretum præparans media illa gratiæ, quibus illam infallibiliter assequetur; imò totam prædestinationem in ea præparatione sitam esse multi cum Vasque putant, eo quòd ab Augustino definita sit prædestinatio, præparatio mediorum quibus liberantur quicunque liberantur.

Quod decretum mirabile vt explicari accuratè possit, video supponenda hoc loco esse omnia quæ 1. 2. disputari solent de natura, necessitate, sufficientia, efficacia gratiæ, sine quibus manca omnino est ista de prædestinatione tractatio. Sed ea tamen supponenda hoc loco ex tractatu quarto, sed omitti tamen non possunt duo, primò, vtrum Deus omnibus hominibus conferat media salutis sufficientia. Secundò, quomodo specialiter electis media præparet efficacia.

### §. I.

### *Vtrum Deus omnibus hominibus media conferat ad salutem sufficientia.*

Auxilium sufficiens. VOcatur auxilium sufficiens illud cum quo potest aliquis, si velit, ad Deum conuerti quamuis tamen non conuertatur, quia non vult: aliud autem est proximè sufficiens, quod absque vllo alio medio in conuersionem influere potest, aliud remotè sufficiens quod influere potest in bonum aliquod opus quod si fieret gratia daretur ad conuersionem. Vnde vides totam hanc controuersiam quam proposui solutam iam esse cum ostendi neminem esse quem Deus perducere non velit ad gloriam, atque adeò cui non conferat media ad salutem necessaria, sed præter ea quæ dicta ibi sunt.

Ad habendā fidem. Ratio adhuc dubitandi propria huius loci primò est, quia Deus non dat omnibus auxilium sufficiens ad habendam fidem, quam tamen esse voluit necessariam ad salutem; sic enim dicitur actorum 14. & 17. quod Deus in præteritis generationibus, *Dimisit omnes gentes ingredi vias suas, & despexit tempora illa.* Quod etiam conuincitur, ex eo quod innumeri nunc barbari degentes in syluis, aut in remotissimis regionibus nihil audierunt de Christo, neque audire potuerunt. Quod autem dicitur eos habere auxilia remotè sufficientia, primò, gratis fingitur; deinde opus illud per quod illi se præpararent ad fidem, vel esset naturale, vel supernaturale, nō primum quia hoc dixere Massilienses cum voluerunt opera naturalia esse posse dispositiones ad fidem, non secundum quia cum huiusmodi barbari fide careant nullum habent principium operandi supernaturaliter.

Ad vitandum peccatum. Secundò, non dat auxilium ad vitanda peccata. Quod videtur expresè dicere Aug. in Epist. ad Rom. c. 62. vbi de Pharaone loquens: *Non hoc* (inquit) *illi imputetur quod tunc non obtemperauerit quandoquidem obdurato corde obtemperare non potuit, sed quia dignum se præbuit cui cor obduraretur*: & sæpissimè asserit neminem à Deo deseri, nisi priùs deseratur, ergo deserit si deseritur. Et huc etiam faciunt quæcunque disputat Apostolus ad Roman. de tempore legis Mosaicæ cum dicit: *Legem subintrasse vt abundaret delictum, lex enim iram operatur.* Quod etiam frequenter tradunt August. & eius Discipuli. Denique non datur omnibus momentis homini gratia, ergo non potest semper ab eo vitari peccatum.

Ad cōuersionem. Tertiò, negat Deus etiam auxilia multis ad conuersionem, & pœnitentiam, vt asserunt innumera Scripturæ loca, v.g. dicitur peccatum ad mortem, peccatum in Spiritum S. *Voluntariè peccantibus, non relinqui hostiam pro peccato. Impossibile esse vt qui semel illuminati sunt, iterum renouentur ad pœnitentiam*, Excæcatio & induratio plurimorum quibus in pœnam præcedentium delictorum negatur deinceps omne prorsus auxilium, *Excæca cor*, &c. *ne forte conuertantur & sanem eos.* Quod etiam clariùs ab August. dici non potuit, v. gr. lib. de Correp. & Gratia, c 11. *Quibus deest tale auxilium pœna peccati est*, Et Epist. ad Vitalem, *Scimus gratiam Dei non omnibus dari.* Huc pertinet mensura peccatorum, vltra quam certum est nullam amplius dari gratiam, nisi velis gratias à Deo infinitas parari; si enim finitæ illæ sunt, certum est illas exhauriri.

Paruuli. Quartò denique, huc facit indicata superiùs difficultas de paruulis quibus plusquàm certum est negari media salutis necessaria sine vlla eorum culpa.

Assertio. Dicendum tamen primò est, omnibus adultis quandiu viatores sunt, & capaces bonæ operationis, dari à Deo auxilia ad salutem sufficientia, non omnibus quidem momentis, sed frequentissimè, & quoties vrget obligatio aliqua præcepti. Ita Catholici omnes vnanimiter contra Vesanam Lutheri, & Caluini dementiam, quam sequuti sunt, & nouis cumularunt erroribus recētiores dogmatistæ, dicentes nullum vnquam dari auxilium sufficiens iis qui benè non operantur. Damnati nuper a Cathedra Petri.

Ratio generalis. Ratio enim generalis est, quia omnibus adultis datur à Deo auxilium, vel proximè vel remotè sufficiens ad obtinendam fidem & vitandum peccatum, & ad resurgendum à peccato, sed hoc sufficit ad obtinenendam salutem, ergo cuilibet adulto datur auxilium sufficiens ad salutem. Maiorem fusè probant ex scripturis, Patribus, Conciliis, & rationibus euidentissimis. Ruiz à disp. 39. ad 49. Vasq. disp. 93. Suares lib. 4. cap. 3. Herice disp. 34. cap. 4. & sequentibus Petauius lib. 10. sub finem.

Scripturæ. Primò enim, ita conuincitur ex Scripturis, v. gr. Ioan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Opus est* (inquit August. tractat. 2. in Ioann.) *vt non recedas ab eo qui nusquam recedit, opus est vt non deseras, & non desereris, noli cadere & non tibi occidet, si tu feceris casum ille tibi facit occasum, si tu stas præsens est tibi.* Et in Ps. 102. Huc applicat dictum Christi Matt. 6. *Oriri facit solem suum super iustos, & super peccatores, vocat vndique ad correctionem, vocat ad pœnitentiam, vocat impertiendo tempus viuendi.* Matth. 11. *Venite ad me*

*omnes*

*omnes*, vbi vides neminem excipi. *Quoscunque inueneritis vocate ad nuptias.* Ideò Sapientia Prouerb. 1. Clamitat in plateis, *Conuertimini ad correptionem meam, en proferam vobis spiritum meum.* Vnde Augustin. lib.83.quæst. *Nec* (inquit) *illi qui noluerunt venire alteri debent imputare, sed sibi tantum, quoniam vt venirent vocati sunt.* Et serm.41.de Sanctis. *In potestate nostra posuit qualiter in die Iudicij Iudicemur nihil à te extra te quærit, in te enim posuit quod requirit.* In eodem sensu dicitur *intra nos esse regnum Dei*, id est, inquit Cyrillus, *in nostris affectibus, & potestate id capere.* Præterea *expectat Dominus, vt misereatur nostri, stat ad ostium & pulsat, patienter agit nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reuerti. Iudicari postulat inter se & vineam suam. Quid potui facere, & non feci. Quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, & noluisti, vos semper Spiritui Sancto restitistis.* Quas voces amoris plusquam materni plenas quisquis non intelligit testes esse diuinæ in homines omnes munificentiæ, certè ille demens, ille surdus est.

Secundò Concilia, Patres & omnes Scholastici hoc tanquam certum ex fide tenent, v.g. sic definit Concilium Arausic.2. Can.25. Valent.3. sub Lothario c.2. Senon. Canone 15. & denique Trid. sess.6. c.11. & 13. Patres, vt dixi, referunt innumeros citati Doctores, sed vnius sanè August. authoritas aduersarios planè configit vt ostendit fusè Suar. lib.4. de Gratia c. 18. Nam dicit, v.g. S. Doct. *Datam omnibus esse potestatem à Deo vt filij Dei fiant*, lib.1. Retract. cap.10. *Verum est omnes homines hoc posse si velint, sed præparatur voluntas à Domino, & tantum augetur munere charitatis vt possint.* Secundò, dicit *non stare per Deum quo minus homo præcepta seruet*, q.2. ad Simplic. *Noluit ergo Esau, & non cucurrit, sed si voluisset, cucurrisset, & cum Dei adiutorio, peruenisset*, & l.83. quæst. q.68. *Itaque nec illi debent sibi tribuere quod venerũt quia vocati venerũt, nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere sed tantùm sibi, quoniam vt venirent vocati, erat in eorum libera voluntate.*

Augustin.

Rationes.

Tertiò, rationes Theologicæ probant euidenter eandem sufficientiam diuini auxilij omnibus dari, *An mentitur Ioannes Baptista*, (inquit Hieronymus Epist. ad Oceanum) *Et digito Christum & voce demonstrans Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi si sunt adhuc in sæculo quorum Christus peccata non tulerit.* & Augustin. lib.6. contra Iulian. c.4. *Impingo, inculco, impertio recusanti, accipe, salubre est, nolo moriaris, vnus pro omnibus mortuus est, ergo mortui omnes sunt.* Deinde obligatio præcepti euidens est etiam argumentum; si enim seruari non potest præceptum, certè præceptum non est vt est per se notum, *Deus impossibilia non iubet* (inquit Augustin.) *sed iubendo adiuuat vt possis, & docet petere quod non possis.* Imò cum fides & pœnitentia sint necessariæ ad salutem, si auxilia Deus ad eas negaret, primus esset author, & prima causa damnationis. Alia omitto innumera.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam, Responsum est in tractat. de fide, neminem prorsus esse cui Deus saltem remota non conferat ad fidem capessendam auxilia, nisi velis vt nuper dixi, eum esse primam causam damnationis tot barbarorum. Significatur ergo tantùm in illo actorum loco quod præteritis generationibus Deus non dederit auxilia proximè sufficientia, quibus post Christum copiosissimè illa tribuit, sed non negauit tamen vnquam auxilia remotiora, inspirationes nimirum ad legem naturalem seruandam vt manifestè conuincitur ex Apost. Rom.1. vbi dicitur: *Esse inexcusabiles gentiles qui Deum non vt Deum glorificauerunt*, &c. Secundò dicitur, *quod opus legis scriptũ est in cordibus eorum.* Per opera verò illa naturalia nullo modo se ipsos barbari vel remotè, vel proximè disponerent ad fidem, sed tantùm ponerent conditionem sine qua Deus statuit non dare ipsis auxilia proxima, & tollerent obicem illum qui claudit eorum oculos ne radium aspiciant diuini luminis semper patentem, & omnibus paratum ad percipiendum vt loquitur S. Dionys. lib. de Hierarchia Ecclesiast. cap.9.

Solutio secundæ.

Ad secundã, Resp. nihil dici posse, vel absurdius, vel Deo iniuriosius, quàm quod auxilia neget ad non peccandum, quia in eo nemo peccat quod vitare non potest vt sæpè repetit Augustinus; & eximiè S. Leo serm. 16. de Passione: *Iustè nobis instat præcepto, qui præcurrit auxilio, & benignè incitat ad obedientiam, qui ducit ad gloriam.* Locus ille Augustini vbi negat obtemperare potuisse Pharaon em atque adeo imputari non posse illi quod non obtemperauerit explicatus est infra tractat. 4. de impotentia solùm consequente, non autem de absoluta, & antecedente, quasi dicat primarium Pharaonis peccatum à quo alia omnia promanent fuisse cordis duritiem voluntariam, ex qua sequutum postea fuerit vt obediens esse non potuerit: dicit ergo peccatum inobedientiæ non illi posse imputari vt seiunctum ab obduratione, sed non dicit illud vt coniunctum cum illa non debere imputari. Deserit quidem Deus sæpè peccatores auxilia negando congrua non subtrahendo sufficientia. De Lege Moysi quæ dicunt aduersarij Hæretica planè sunt, cum aiunt nullam in ea datam fuisse gratiam sufficientem imò & efficacem quasi verò non fuerint plures in ea Iusti, & peccatores. Apostolus autem de insufficientia legis quæ dixit, vera sunt, quia vel comparat tempus illud cum lege gratiæ, in qua dantur auxilia vberiora, & robustiora: vel loquitur de lege seorsim à gratia, per quam iuuatur voluntas vt obseruet legem.

Denique fateor quod non omnibus momentis Deus confert auxilium illud sufficiens, quia quoties peccator dormit, vel ad alia distractus est cogitationes illas non habet, quibus inuitetur ad conuersionem. Sed certum tamen est quod peccatori ob præcedens peccatum, sæpè spatium tollitur quo possit conuerti; occidit enim ei sæpè sol in meridie, & cum se tutum putat, tunc illi repentina ingruit tempestas. Vel etiam ita distrahitur vt de peccato nõ cogitet. Secundò, tamẽ quoties de salute sua cogitat parata ei est gratia quâ redeat ad cor, & pœniteat. Hoc significat omnino Deus cum dicit se stare ad ostium, & pulsare.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam, fusè responsum est in tractatu de Pœnitentia, neminem esse cui quandiu viuit: & sanæ mentis est negetur auxilium ad pœnitentiam sufficiens, & hoc probari ex innumeris Scripturis, vbi exponuntur diuitiæ bonitatis, & patientiæ, ac longanimitatis diuinæ, adducentis peccatores ad conuersionem, peccatum enim ad mortem pro quo Ioannes Apostolus orari vetat, peccatum in Spiritum Sanctum quod non remittitur in hac, neque in futura vita, voluntarium peccatum pro quo nulla satisfacere potest hostia, non sunt aliud quàm finalis impœnitentia, propter obstinatam voluntatem peccandi. Impossibilitas renouationis ad pœnitentiam iis qui semel sunt illuminati, est vel initerabilitas Baptismi semel suscepti, vel summa difficultas pœnitendi ob crebram reincidentiam: excœcatio, & induratio, non est negatio omnis auxilij, sed solùm victricis gratiæ, alioqui obiurgatus non fuisset Pharao, ex eo quod non conuerteretur, *Vsquequo non vis subiici mihi*, adiutorium ergo quod Augustinus in pœnam peccati negat omnibus dari, est auxilium quo actu conuertatur voluntas, quamuis habeat semper illud cum quo possit conuerti. Deniq, nulla est tanta mensura peccatorum, vt ex lege vniuersali statuerit Deus priuare viatorem auxiliis sufficientibus: *Nemini enim* (inquit S. Prosper) *Deus correctionis adimit viam, nec quemquam boni possibilitate spoliat.*

Ad quartam remissa solutio est ad quæst. sequentẽ.

§. II.

## §. II.

### *An & quomodo Deus media electis præparet specialia.*

PRæter generalem hanc voluntatem, quæ ad homines omnes pertinet, difficilior videtur altera illa præparatio mediorum, quæ non sunt propria nisi electis.

Prima dubitatio. Ratio enim dubitandi primò est, quia vt Deus præparet gratias congruas electis potiùs quàm reprobis, debet videre necessariò aliquid in auxilio huiusmodi, ratione cuius illud attingat finem, magis quàm auxilium sufficiens, sed nihil videre potest; vel enim videt solum cooperationem voluntatis adiunctam speciali gratiæ, quæ non est iuncta gratiæ alteri, & sic homo benè operans se ipsum discernit ab eo qui non benè operatur, quod probo: tunc homo se ipsum discernit ab alio, si totum discrimen benè operantis ab eo qui non benè operatur, sit consensus ipse voluntatis, sed si nihil sit in gratia tali, quod non sit in gratia sufficiente præter consensum voluntatis, totum discrimen benè operantis à non benè operante est consensus voluntatis; reliqua enim paria sunt, ergo benè operans se ipsum discernit.

Neque dicas quod homo benè operans se ipsum discernit sed cum gratia.

Contra enim, quia videtur repugnare omnino Apostolo quod homo partialiter se ipsum discernat, sed si discernit se ipsum cum gratia partialiter discernit se ipsum & æquè discretionem illam tribuere sibi debet ac gratiæ, atque ita sicut propter discretionem electi factam à Deo, dicit Apostolus, *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei*, sic propter discretionem factam ab homine, dicere licebit est volentis, est currentis, non autem miserentis Dei. Sicut enim gratia discernit cum voluntate, sic voluntas discernet cum gratia, ergo id quod videt Deus non est solus consensus voluntatis. Minor probari facilè potest, quia consensus saltem partialiter est à voluntate, sed tota discretio est à consensu, ergo discretio non minus est à voluntate quàm à gratia. Adde quod nomen gratiæ specialis videtur dicere aliquid præter effectum futurum; dicit enim energiam quandam, & vim maiorem ad causandum infallibiliter effectum.

Secunda dubitatio. Secundò, autè ponere illam vim maiorè in eo quod Deus præsciuit effectum sequuturum, non minuit, sed auget difficultatem, quia illa scientia est speculatiua, ergo est posterior efficientia gratiæ, neque potest illam constituere. Deus enim videt me consensurum gratiæ illi quia sum consensurus, ergo Deus scit virtutem gratiæ, quia illa erit, non autem illa erit, quia Deus scit, ergo Dei scientia, non facit gratiam esse specialem. Probatur clarè conseq. quia Deus scit, si ego dedero talem gratiam illa effectum habitura est, vel etiam, si ego dedero gratiam talem voluntas consentiet, ergo gratia victrix est obiectum antecedens scientiam conditionatam, & ab ea est independens. Confirmatur quia quando Deus cognoscit efficaciam, vel absolutè, vel conditionatè, tunc non cognoscit suam scientiam conditionatam, ergo gratia est victrix independenter ab illa scientia.

Tertia dubitatio. Tertiò, ergo videt Deus in actu primo illius gratiæ victricis antecedenter ad actum secundum, aliquid quod non videt in gratia sufficienti, & hoc durissimum est dicere, primò, quia gratia victrix vt sic, infallibiliter dicit effectum, sed est victrix antecedenter ad consensum, ergo antecedenter est infallibilis & necessaria non autem solùm consequenter. Deinde manentibus omnibus alijs, & sublato primùm consensu tollitur tota efficacia, ergo efficacia constituitur per consensum. Adde quod conqueri poterit reprobus & dicere, quòd per ipsum non steterit, si enim accepisset gratias illas contemperatas æquè ac electus, eodem modo conuersus fuisset.

Assertio. Dico secundò, præter generale illud decretum dandi omnibus auxilia sufficientia, debet admitti decretum in Deo conferendi electis media infallibiliter efficacia tùm generalia, tùm particularia, interna, & externa, præuenientia & comitantia, & subsequentia, quibus electus benè operetur & moriatur in gratia.

Existentia decreti specialis. Prima pars explicat existentiam specialis decreti per quod electio Dei assequitur quod intendit.

Primò enim, ita omnino conuincitur ex scripturis. *Quis? enim te discernit*, inquit Apostolus 1. ad Corynth. 4. *ergo ille discernit* (inquit Augustl. 2. contra duas epistolas Pelagianorum) *qui vnde discernimus impertit, pœnam debitam remouendo, & gratiam indebitam largiendo, ille discernit qui cum tenebræ essent super faciem abyssi, dixit fiat lux, & facta est lux, & diuisit hoc est discreuit lumen à tenebris.* Deinde ipsemet Christus Ioan. 6. *Nemo potest venire ad me nisi pater meus traxerit eum. Vis scire* (inquit Augustin. tract. 26. in Ioan.) *quomodo trahit pater, docendo delectat, non necessitatem imponendo.* Iubet etiam alibi vt electi compellantur intrare, vocat secundum propositum, *ad hanc vocationem qui pertinent* (inquit idem l. de prædest. sanctorum c. 16. *omnes sunt docibiles Dei.* Deinde aperta ratio est, quia Deus in tempore nihil facit quod ab æterno facere non decreuerit, dat autem electis in tempore media cum quibus videt illos assequuturos salutem; si enim ignoraret quem effectum habitura sint media quæ tribuit, imperfectissimo modo voluntas eius operaretur, ergo Deus habuit æternum illud decretum. Quos enim prædestinauit, hos & vocauit.

Varietas gratiarum. Secunda pars explicat quales & quàm varias Deus electis suis gratias decreto illo suo æterno præparauerit. Huiusmodi sunt primò media generalia, Christus nimirum & sacramenta, quæ tametsi pro vniuersis hominibus Deus tribuerit, electos tamen præcipuè, instituens illa, sine dubio spectauit, & ad illos ordinauit, vt sint specialis thesaurus Christi, & fasciculus viuentium. Deinde parata etiam sunt auxilia specialia, quæ ita singulos sigillatim respiciunt vt eorum propria sint, per quæ applicantur media generalia, & sunt vel externa vel interna, quia immittit in eum finem aduersa, prospera, morbos, socios, conciones, pios libros, & alia quibus velut occasionibus Deus vtitur, vt mentem interiùs illuminet, & accendat affectum, immissis auxilijs sine quibus inutilia illa essent extrinsecùs solùm sonantia, nisi Deus ipse cor tangeret, præueniendo, adiuuando, subsequendo. *Nolentem enim* (inquit Augustl. in Enchyr. c. 32.) *præuenit vt velit, volentem subsequitur ne frustra velit.* Et alibi triplicem gratiæ illius effectum commemorat, regere, custodire, adiuuare, in Psal. 44. *Protegit nos quia Deus est ne moriamur, regit nos quia rex est ne cadamus, regendo autem non frangit nos, nam quos non regit frangit.* Alij vocant excitationem, directionem, protectionem.

Tertia pars explicat gratiæ huius vim inuictam, quam eleganter complexus S. Prosper carmine de ingratis c. 15. *At verò omnipotens hominem cum gratia saluat, ipsa suum consummat opus*, & Augustl. l. 1. ad Simplician. quæst. 2. *Si Deus miseretur iam volumus, ad eandem quippe misericordiam pertinet vt velimus*, de quo argumento disputari debet alibi plenius.

Solutio trium dubitationum. Ad primam Resp. rectè probari eo argumento quod consensus voluntatis non est id quo gratia victrix distinguitur ab ea quæ sufficiens tantùm est, vt etiam fusè olim probaui, quamuis verum omnino sit quod gratia victrix vt sic necessariò connotet consensum voluntatis, non tanquam aliquid constitutiuum, sed

tanquam

tanquam aliquid consequens atque ita totum concedo argumentum.

Ad secundam etiam concedo, quod discrimen vtriusque gratiæ peti nullo modo potest à scientia conditionata, vt rectè probatur in argumento, alioqui Deus videns gratiam victricem videret se videre: quamuis verum omnino sit, quod gratia ista rationem habet specialis beneficij ex hac scientia, quæ propterea necessariò præsupponitur à decreto illo de quo agimus, vt sæpè probatum est.

Ad tert. igitur, concedebam olim quod congruitas gratiæ dicit aliquid in actu primo, quod non dicit gratia non congrua, sed ita tamen vt dicat actum secundum connotatiuè vt aliquid consequens; si enim congruitas esset in actu secundo sine respectu ad actū secundum, imponeret necessitatem antecedentem cum tamen pro certo non sit infallibilis nisi consequenter, & ex suppositione, sublato ergo consensu tanquam aliquo consequente tollitur congruitas gratiæ, non autem eo sublato vt aliquo antecedente, vnde fit vt consensus non constituat gratiam congruam sed ab illa tamen essentialiter connotetur reduplicatiuè, vt congrua est.

Neque dici potest quod reprobus qui non accepit gratias contemperatas conqueri possit de Deo qui non tenebatur illas dare, dedítque totum quod satis erat vt conuerteretur si vellet, quamuis electus gratias teneatur agere cui misericorditer gratiæ illæ collatæ sunt; quod notauit eximiè August. l. de dono perseuer. c. 8. *Qui liberatur* (inquit) *habet vnde gratias agat, qui damnatur non habet quod reprehendat, sed hoc latius disputare vetat Cathedri Petri.*

## Sectio IV.

### *De tertio actu prædestinationis, qui est prædefinitio actuum liberorum hominis electi.*

PRæparatio mediorum gratiæ, quam hactenus exposui, non attingit assequutionem gloriæ, nisi mediantibus actibus illis, quibus meretur electus gloriam, & eam obtinet; eorum ergo actuum præparatio, seu decretum prædefiniens vt sint illi actus, pars est sine dubio prædestinationis, si tamen illud aliquod est. De qua celeberrima controuersia, quæ ad præcipuam huius loci difficultatem, viam omnino muniet, vt dicam clarissimè quatuor disputari possunt. Primò, ad intelligentiam status quæstionis, quid & quotuplex in Deo esse possit prædefinitio. Secundò, vtrum actus bonos hominis electi prædefinire possit Deus aliquo modo antecedenter. Tertiò, vtrum prædefinire possit illos etiam absolutè. Quartò, vtrum etiam actus malos possit prædefinire.

### §. I.

### *Quid, & quotuplex esse possit in Deo prædefinitio.*

Prædefinitio triplex

CErtum est primò, prædefinitionē vniuersim significare decretum antecedens existentiam operis potest autem præcedere primò tēpore, non autē causalitate, si Deus velit aliquid esse, quia vidit illud futurum; tunc enim decretum præsupponit actum vt futurum, & vt præscitum, & est prædefinitio consequens vt patet, quæ vocari potest voluntas approbationis. Secundò, decretum Dei præcedit actum liberum vt absolutè præscitum, & vt absolutè futurum, sed sequitur illum vt futurum sub conditione, quando Deus decernit præbere concursum simultaneum creaturæ, quia vidit, illam operaturam, si nolit ei deesse. Hoc decretum vocari solet prædefinitio comitans, quia est decretum concursus simultanei, sed reuera tamen est antecedens vt patet. Tertiò, decretum illud Dei præcedere potest actum liberum vt præscitum, & vt futurum, si priusquam viderit voluntatem operaturam, tùm absolutè tùm conditionatè, decernat efficaciter & absolutè vt voluntas eliciat talem actum, & hæc est quæ propriè vocatur prædefinitio antecedens quia præcedit actum non solùm tempore sed etiam causalitate cum infallibiliter illum causet.

Prædefinitio antecedens.

Certum est secundò, prædefinitionem hanc antecedentem diuidi primò in eam quæ omnino interna est, & per modum puræ intentionis, & eam quæ est externa, & per modum exequutionis. Prædefinitio pūrè interna est, quâ Deus efficaciter decernit, vt voluntas eliciat talem actum, liberè determinando se ipsam, & per illa media quæ per scientiam conditionatam vidit ita esse congrua, vt quamuis voluntas possit illis resistere, infallibiliter tamen habebunt effectum. Prædefinitio externa illa est, quæ decernit efficaciter vt voluntas eliciat talem actum, physicè illam determinando per qualitatem cui voluntas non possit resistere. Cōueniunt hæ duæ prædefinitiones in eo quod vtraque præcedat actum absolutè futurum; differunt autem primò, quia prędefinitio purè interna decernit solùm ea media, quibus voluntas potest resistere; sunt enim illa media, quæ non mouent voluntatem nisi contingenter, & quæ haberent effectum quamuis nulla esset prædefinitio: altera verò decernit medium cui voluntas non potest resistere, quia mouet voluntatem ad agendum necessariò. Secundò, prædefinitio purè interna non immutat modum agendi voluntatis, quia eâ posità semper voluntas se ipsam determinat: altera verò immutat omnino modum agendi libertatis, quia eâ posità voluntas determinatur ab extrinseco.

Prædefinitio conditionata virtualiter

Certum est tertiò, prædefinitionem hanc internam posse diuidi primò in eam quæ simpliciter absoluta est, & nullo modo est conditionata etiam virtualiter, & eam quæ licèt realiter absoluta omninò sit, virtualiter tamen & æquiualenter est conditionata. Prima illa est, quâ Deus postquam præuidit se habere media, quæ nouit infallibiliter esse congrua, decernit solum actum voluntatis in se ipso non includendo vllum ordinem ad huiusmodi media, & ad illam scientiam, sed absolutè volendo actum esse, ita vt ex illa postmodum voluntate progrediatur ad paranda media. Secunda est quâ Deus explicitè vult ipsum actum & talia media simul; vult enim actum per talia media, & talia media vt fiat talis actus, neque decernit actum absolutè, nisi quatenus ex medijs illis futurus est; hoc enim decretum absolutum reuera est, & directè tendit in ipsum actum liberum, nec est sola voluntas eius in causa, sed est tamen vt vides conditionatum æquiualenter, quia cum non velit actum illum voluntatis nisi per medium, cui voluntas potest resistere, virtualiter dicit se non velle illum actum voluntatis creatæ, nisi quia videt illam consensuram tali medio, cui si resisteret, se non adhibiturum alia media, quæ consensum extorquerent, quod est decretum esse virtualiter conditionatum, itaque prædefinitio antecedens nihil aliud est, quàm decretum efficax voluntatis diuinæ, quo voluit talem actum v.g. charitatis, à me fieri omnino liberè, antequam per scientiam absolutam viderit me illum esse facturum, & postquam per scientiam conditionatam vidit se habere media quibus infallibiliter consensurus essem. His positis celeberrima inter Theologos difficultas est, de prædefintione hac antecedente, vtrum Deus postquam per scientiam conditionatam vidit se habere media ita congrua, vt per illa voluntas sit benè operatura possit absolutè ac efficaciter decernere, vt voluntas eliciat liberè talem actum antequam per scientiam absolutam viderit talem actum esse futurum: id est vtrum Deus efficaciter possit velle vt aliquis actus fiat liberè, quod modo disputandum est.

## §. II.

### *Vtrum Deus antecedenter prædefinire posſt actum liberum creaturæ.*

Prima dubitatio.

RAtio dubitandi eſt primò, quia illud decretum Dei quod facit neceſſitatem antecedentem, non eſt compoſſibile cum exercitio libero voluntatis creatæ, prædefinitio antecedens quâ Deus efficaciter vult, vt aliquis actus fiat à voluntate, facit neceſſitatem antecedentem, ergo illa prædefinitio non eſt compoſſibilis cum exercitio libero creatæ voluntatis, maior ſæpè probata eſt, probatur minor, illa neceſſitas eſt antecedens quæ non cauſatur per ipſam rei exiſtentiam & futuritionem ſed potiùs illam cauſat, prædefinitio antecedens cauſat neceſſitatem, quia cum illa eſt incompoſſibilis negatio effectus, & illa neceſſitas non cauſatur ſed potiùs cauſat futuritionem effectus, ergo illa prædefinitio facit neceſſitatem antecedentem.

Neque videtur ſufficere vulgaris ſolutio Suaris, & aliorum quod prædefinitio licèt antecedat rem abſolutè futuram, ſequitur tamen illam vt futuram ſub conditione, quia Deus non hoc prædefinit niſi poſtquam vidit ſe habere media quibus voluntas non eſt reſtitura.

Contra enim arguo illa neceſſitas eſt ſimpliciter antecedens quæ non cauſatur per futuritionem effectus etiam conditionatam, prædefinitio illa faciens neceſſitatem non cauſatur per futuritionem conditionatam, quia illa vt ſæpè dixi, non poteſt vllo modo mouere Deum vt aliquid decernat, alioqui boni actus reproborum conditionatè præſciti mouerent Deum ad dandam illis gloriam, ergo illa neceſſitas eſt antecedens. Deinde nihil in ſtatu abſoluto reperiri debet, inuehens neceſſitatem quod non reperiatur in ſtatu conditionato; ſi enim Deus videat conditionatè voluntatem benè operaturam, deinde ſtatuat illam determinare, tolletur libertas, ſed in ſtatu abſoluto reperitur prædefinitio quæ non reperitur in ſtatu conditionato, vt poſtea dicetur, ergo illa prædefinitio tollit libertatem.

Secunda dubitatio.

Secundò, illas prædefinitiones videntur ſæpè ſancti Patres damnaſſe, Chryſoſt. hom. 2. in epiſtolam ad Hebræos. *Deus* (inquit) *ſua voluntate non antecedit voluntates noſtras, ne noſtrum lædatur arbitrium.* Damaſc. l. 2. fidei c. 30. *Scire* (inquit) *oportet Deum omnia præſcire, ſed non omnia præfinire, præſcit enim ea quæ in noſtra poteſtate ac arbitrio ſunt, at non ea prædefiniuit, neque enim vitium admitti vult, neque rurſus virtuti vim infert*, quod idem omnino dicit in dialogo contra Manich. *Deus* (inquit) *illa quæ in noſtra poteſtate ſunt præſciens virtutem nimirum, & vitium, ea demùm præfiniuit quæ in noſtra poteſtate minimè conſiſtunt.*

Concluſio.

Dicendum primò eſt, ſublatâ quidem ſcientiâ conditionatâ eorum mediorum, per quæ voluntas liberè operatura eſt, nullo modo poteſt Deus prædefinire actus liberos voluntatis efficaciter, & antecedenter, ſed illa tamen ſcientia ſuppoſita, prædefinire illos poteſt, & de facto prædefinit, antequam ſciat illos eſſe futuros abſolutè.

Primæ partis probatio.

Primam partem illi omnes aſſerunt, quibus placet voluntatem hominis eſſe ſui iuris: probatúrque argumento nuper propoſito, quia ſi ante præuiſionem effectus futuri Deus abſolutè prædefiniat talem actum eſſe, implicabit poſito eo decreto vt ille actus non ſit antecedenter ad omnem determinationem voluntatis, atque ita neceſſitatem imponet voluntati antecedentem; ſi enim decretum efficax eſt, & infallibile neceſſariò effectus ex illo ſequitur, ergo infert neceſſitatem non conſequentem, cum ſit decretum antecedens, ergo antecedentem libertati contrariam. Deinde ſi Deus non cognoſcit conditionatè quid factura ſit voluntas decretum eius non poteſt habere infallibilitatem ex hac ſcientia, ergo illam habebit neceſſariò ex efficacia medij quod effectum neceſſariò inuehat.

Probatio ſecundæ partis.

Secundam partem fusè probant Suarez l. 1. de auxilijs c. 16. l. 2. c. 7. l. 3. c. 17. Ruiz tom. de prouident. diſput. 6. & ſequent. Arrubal diſp. 77. innumeri alij quibus non niſi fortè in ſpeciem repugnant Vaſques, Herice, &c.

Scriptura.

Primò enim ex ſcripturis probari apertiſſimè poteſt. Epheſ. 2. *Ipſius factura ſumus creati in Chriſto Jeſu in operibus bonis quæ præparauit Deus vt in his ambulemus.* Illud *creati in operibus bonis* (inquit Auguſt. l. de prædeſt. ſanct. c. 10.) *gratia eſt, quod autem ſequitur præparauit Deus vt in illis ambulemus prædeſtinatio eſt.* Luc 13. *Compelle intrare, non compellit autem intrare niſi decernat ingreſſum, Erratis* (inquit Auguſt. l. 2. contra ſecundam epiſtol. Gaudentij.) *Neſcientes ſcripturas neque virtutem Dei, qui eos volentes facit dum cogit inuitos, quia etſi violenter adducuntur, & compelluntur intrare, intus tamen inueniunt, vnde ſe lætentur intraſſe:* Sapient. 12. *Subeſt tibi cum volueris poſſe diſponis enim nos cum magna reuerentia. Volenti Deo ſaluum facere* (inquit idem l. de corrept. & grat. c. 14.) *Nullum reſiſtit arbitrium, ſic enim velle, & nolle, in volentis & nolentis eſt poteſtate, vt voluntatem non impediat neque ſuperet poteſtatem.* Pſalm. 113. *Omnia quæcunque voluit fecit. Omnipotentis voluntas inuicta eſt, omnia quæcunque vult facit*, (inquit S. Doctor in Enchyrid. c. 202. addítque poſtea,) *ideo rogandus eſt vt velit, qui neceſſe eſt ſi voluerit:* 2. ad Corynth. 2. *Potens eſt Deus omnem gratiam abundare facere in vobis, vt abundetis in omne opus bonum. Poſſibile enim Deo eſt* (inquit idem Auguſt. l. de dono perſeuer. *auerſas & aduerſas ad fidem ſuam conuertere hominum voluntates*, &c. Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem vt eſſemus ſancti:* vbi electio Dei dicitur eſſe cauſa ſanctitatis. *Non ergo* (inquit idem l. de prædeſtinat. ſanct. c. 18. *elegit nos quia eramus ſancti ſed vt eſſemus: ideo quippe tales eramus futuri, quia elegit ipſe prædeſtinans, vt tales per gratiam eius eſſemus.* Denique promittit ſæpè Deus bona electorum opera, *faciam vt in præceptis meis ambuletis. Attendite* (inquit ibid. c. 11.) *& videbitis promittere Deum facturum ſe vt faciant quæ iubet vt fiant*, ex quibus.

Secunda ratio.

Secundò, licet argumentari, poteſt Deus ſine damno libertatis ea prædefinire aliquo modo, quæ ſcit ſe poſſe facere ſine damno libertatis, ſed Deus poteſt facere ſine damno libertatis & ſcit ſe poſſe facere, vt eliciantur opera bona vt habetur ex allatis ſcripturis & Auguſtino *Cor enim regis in manu Dei. Quis?* (inquit Auguſt. in Enchyr. c. 97. *tam impiè deſipiat, vt dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, vbi voluerit, quando voluerit in bonum poſſe conuertere*, ergo poteſt opera illa prædefinire. Confirm. quia ſi Deus efficit omnino vt velimus & faciamus, poteſt etiam illud prædefinire, ſed Deus efficit omnino vt velimus & faciamus, vt docet Auguſt. innumeris locis v. g. l. de prædeſt. ſanct. c. 10. *Etſi faciunt homines bona, quæ pertinent ad colendum Deum ipſe tamen facit, vt faciant.*

Tertia ratio.

Tertiò, quicunque ſcit ſe habere media, quæ illæsâ libertate voluntatis, omnino habitura ſunt effectum, poteſt illæsâ libertate prædefinire omnino efficaciter talem actum, ſed Deus ſcit ſe habere media efficacia, quæ ſine damno libertatis infallibiliter habitura ſunt effectum, ergo Deus poteſt illos actus prædefinire: *Si enim illos* (inquit Aug. l. 1. ad ſimplic. q. 2.) *quibus ſtultitia eſt verbum crucis docere voluiſſet, procul dubio venirēt etiam ipſi:* Et l. de prædeſt. ſanct. c. 8. *Hæc* (inquit) *gratia quæ occultè cordibus tribuitur à nullo duro corde reſpuitur,*

tur, ergo potest efficaciter prædefinire illa opera.

Maior multis familiaribus exemplis probari potest, possum efficacem habere voluntatem emendi panum, & ex ea in forum proficisci, vbi scio venalem prostare pannum offerentibus pecunias, & tamen pendet venditio illa ex voluntate vendentium: habeo voluntatem efficacem eliciendi actum virtutis ad quem scio necessariam esse gratiam, ergo possum absolutè velle aliquid, pendens à libera voluntate alterius quando scio me habere media quibus illud comparem.

Dices quando aliquis pater dat filio media, quibus euadat doctus non potest efficacem habere voluntatem huius finis, quia ille ponendus est in exequutione per liberam voluntatem filij, ergo similiter non potest Deus efficaciter intendere finem quem videt, pendere à voluntate hominis.

Resp. magnam esse disparitatem, quia ille pater non cognoscit certò effectum quem habitura sunt illa media, ideóque certò præfinire non potest illum finem, si verò sciret illorum mediorum efficaciam, non est dubium, quin posset finem illum prædefinire.

Quarta ratio. Quartò, non potest tolli libertas ex vi decreti quando decretum est de ipsa libertate & causa illius, sed hæc prædefinitio est decretum de ipsa libertate; est enim decretum vt actus exerceatur liberè, ergo non tollit libertatem. Probatur maior, quia tunc libertas non tollitur per decretum, quando Deus ex vi decreti non tenetur alia vlla præparare media, quàm ea cum quibus actus omnino liberè fieret, si non esset prædefinitus, sed ex vi huius decreti Deus non tenetur præparare alia media, quàm ea cum quibus actus liberè fieret si non esset prædefinitus, quia illud decretum sequitur scientiam conditionatam, & est de actu faciendo liberè, ergo, &c.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam, Resp. prædefinitionem istâ antecedere quidem consensum absolutè futurum, sed esse posteriorem consensu conditionatè præuiso, & hoc omnino sufficere, vt non tollatur libertas per illam necessitatem, quæ tunc erit solum sequens, & ex suppositione, nam ex scientia conditionata, simul cum voluntate dandi conditionem, sequitur aliqua necessitas antecedens consensum absolutè futurum neque tamen libertati contraria est hæc necessitas, quod idem in prædefinitione locum habet.

Ad probationem autem Resp. certissimum quidem omnino esse quod actus conditionatè præuisus nullo modo potest Deum mouere, neque vllam habere rationem meriti, cui Deus præmium aliquod decernat, vt rectè probat argumentum, potest tamen esse conditio aliqua sine qua Deus aliquid non decerneret, imò potest habere rationem causæ finalis, propter quam aliquid Deus decernat: v.g. quia Deus videt me consensurum tali gratiæ, non potest Deus talem dare gratiam vt præmium huius consensus, sed potest illam dare vt medium ad talem consensum tanquam finem talis gratiæ, quem consensum si non præuideret, non daret talem gratiam; tunc enim consensus causa est huius gratiæ non meritoria sed finalis, & vera conditio sine qua Deus talem gratiam non daret. Prædefinitio itaque pendere non potest à consensu futuro conditionatè, tanquam à merito, sed pendere ab ea potest, vt à causa finali & conditione sine qua Deus non prædefiniret vllo modo actum liberum, cum enim videat se habere media quæ infallibiliter effectum habitura sunt & nisi hoc sciret, non prædefiniret actū, certè prædefinit eum dependenter à futuritione actus liberi sic præuisâ conditionatè: ergo prædefinitio est posterior actu præuiso, quæ sequuntur probant prædefinitionem hanc esse non posse absolutam, quod patebit ex dicendis esse certissimum.

Ad secundam etiam Respond. negari solùm à Chrysostomo, & Damasceno prædefinitiones illas omnino absolutas, de quibus modò dicendum est. Solutio secundæ.

## §. II.

### *Vtrum Deus possit prædefinire omnino absolutè actum liberum creaturæ.*

Status controuersiæ. DIxi posse prædefiniri antecedenter actum liberum, antequam cognoscatur absolutè futurus, sed præcipuum restat punctum difficultatis, vtrum ille actus possit absolutè à Deo decerni vt hoc decretum nullam etiam virtualem includat conditionem; dupliciter enim, vt monui, actus ille potest præfiniri, primò, per modum puræ intentionis, & simpliciter absolutè, si postquam vidit Deus media quibus voluntas consensura est, decernat absolutè vt voluntas eliciat talem actum, nihil cogitando de medijs, ad quorum deinde electionem progrediatur ex vi huius intentionis. Secundò, prædefinire potest vt sit talis actus absolutè quidem, & efficaciter, sed cum virtuali conditione, si prædefiniat talem actum, simul & ea media per quæ vidit talem actum liberè futurum; siue distinctè talia media decernat, siue decernat solum confusè dicens volo vt talis actus fiat liberè per media illa quæ non tollunt libertatem non per alia.

Quadruplex dubitatio. Ratio ergo dubitandi primò est, quia quando non est necessitas antecedens illata per decretum, non violatur libertas, prædefinitio illa simpliciter absoluta & per modum puræ intentionis, abstrahens à medijs non facit necessitatem antecedentem cum sequatur scientiam conditionatam vt dictum est, ergo per illam libertas non violatur.

Secundò, qui scit se habere media ad finem quæ habebunt effectum sine violatione libertatis, potest efficaciter velle talem finem, & postea ex voluntate finis progredi ad voluntatem mediorum, sed Deus scit se habere huiusmodi media, ergo potest efficaciter velle hunc finem, & velle postea media, vt nuper dixi. Confirmatur quia Deus vult talem finem, vt causam horum mediorum, ergo vult prius finem quàm media.

Tertiò, Deus sine dispendio libertatis (vt argumentabar etiam superiùs) potest absolutè sine conditione vlla præfinire, id quod nouit se posse facere sine dispendio vllo libertatis; decretum enim non potest magis violare libertatem quam exequutio decreti, sed Deus sine dispendio libertatis efficere potest vt voluntas electi nunc eliciat talem actum contritionis, ergo illum actum absolutè potest Deus prædefinire.

Quartò, quoties non immutatur modus operandi voluntatis liberæ, id est non assumuntur media nisi ea cum quibus voluntas liberè operatur, toties libertas non violatur, ista prædefinitio non assumit alia media, ergo libertas per illam non violatur. Maior probatur, quia id quod est actus purè immanens in Deo, non potest violare libertatem, nisi ponendo extra se aliquid contrariū libertati, prædefinitio est actus purè immanens in Deo, ergo non tollit libertatem nisi ponat aliquid extra Deum quod sit contrarium libertati. Confirmatur quia si Deus prædefinit actum ipsum contritionis non prædefinit tantùm illius causam, sed Deus vt dictum est prædefinit actum ipsum contritionis, ergo non illum prædefinit solùm in causa.

Assertio negatiua. Dico secundò, Deus non potest actus liberos creaturæ prædefinire, per modum puræ intentionis, & absolutè simpliciter, etiam suppositâ scientiâ conditionatâ. Ita docent Vasq. disp. 99. c. 8. Molina disp. 13. Lessius c. 4. de prædestinat. contra Suarem, Ruiz & alios plures.

Ratio est primò, quia prædefinitio absoluta & antecedens per modum puræ intentionis, id est non includens

includens media etiam si sequatur scientiam conditionatam, eodem tamen modo libertati contraria est, ac si Deus necessitaret physicè voluntatem, postquam præuidit conditionatè, quid voluntas factura sit liberè, sed huiusmodi determinatio non obstante scientiâ conditionatâ faceret necessitatem contrariam libertati, ergo illam etiam facit prædefinitio illa simpliciter absoluta & per modum puræ intentionis. Probatur maior prædefinitio sequens scientiam mediam æquè tollit libertatem, ac determinatio eandem scientiam sequens, si æquè implicet contradictionem vt cum hac prædefinitione coniungatur negatio actus, quam cum determinatione, sed æquè implicat, quia tam implicat vt cum prædefinitione absoluta coniungatur negatio effectus, ac cum determinatione; ideo enim determinatio facta post scientiam mediam tollit libertatem, quia cum illa est incompossibilis negatio effectus, ergo prædefinitio etiam si sequatur scientiam conditionatam libertati tamen contraria est. Confirmatur quia ideò determinatio illa libertatem tolleret, quia non est in mea potestate vt illam habeam vel non habeam, & illâ positâ non possum non agere, sed si prædefinitio ita sit absoluta & per modum puræ intentionis, vt excludat omnia media, nullo modo est in mea potestate, & illâ positâ non possum non agere, ergo tam illa præfinitio libertati contraria est quàm determinatio.

Prima cuasio.

Responderi potest illam prædefinitionem esse in mea potestate, quia si Deus non præuidisset consensum futurum sub conditione non prædefiniuisset actum liberum.

Sed contra manifestè, nam illa prædefinitio non est in mea potestate, quæ omnino absoluta est abstrahendo à medijs quibus voluntas consensura est liberè, sed prædefinitio simpliciter absoluta, & per modum puræ intentionis abstrahit ab omnibus medijs, quibus voluntas præuidetur consensura esse liberè, ergo illa non est in mea potestate. Deinde vt hoc decretum sit in mea potestate, debet includere hanc conditionem, saltem virtualiter, si voluntas consentiat talibus medijs, sed si sic per modum puræ intentionis & simpliciter sit absoluta non includit hanc conditionem vt patet, ergo illa non est in mea potestate. Denique argumentor clarissimè, vt hæc prædefinitio non faciat necessitatem antecedentem oportet vt pendeat à scientia conditionata eorum mediorum quibus voluntas consensura est liberè, sed si sit per modum puræ intentionis & simpliciter absoluta, non pendet à scientia illa conditionata horum mediorum; abstrahit enim ab illis medijs, alioqui non esset per modum puræ intentionis; includeret enim media & esset conditionata saltem virtualiter, vt mox dicam, ergo illa non est dependens à scientia conditionata.

Secunda cuasio.

Responderi secundò potest esse discrimen determinationis, & prædefinitionis quod prædefinitio est purè immanens atque adeò non immutat modum agendi voluntatis, cum ex ea non suscipiantur nisi ea media cum quibus voluntas seruatura est indifferentiam; at verò determinatio non est immanens, sed immediatè rapit voluntatem ad operandum.

Sed contra, decretum internum cum quo est incompossibilis negatio actus, æquè facit necessitatè vt sit actus, ac si esset externū, sed prædefinitio absoluta simpliciter est huiusmodi decretū internū, ergo æquè facit necessitatem, ac si esset externum decretum quod violat libertatem, quia cum eo est inconiungibilis negotio actus non quia est externum. Deinde istud decretum si absolutum est & efficax, necessariò ponit extra se aliquid, istud est efficax, ergo saltem consequenter aliquid extra se ponit. Neque dicas ponere solum media quibus voluntas potest reluctari, nam si est absolutum, tenetur saltem remotè adhibere media quæ cogant libertatem vt statim ostendam.

Tertia cuasio.

Responderi tertiò potest, determinationem non sequi scientiam eorum, quæ voluntas factura est liberè, sed scientiam eorum quæ voluntas est factura necessariò: prædefinitionem autem sequi scientiam eorum quæ voluntas est factura liberè.

Sed contra, si prædefinitio sequitur scientiam eorum quæ voluntas est factura liberè, debet esse decretum vt voluntas operetur si velit, & non operetur, si nolit, alioqui non est decretum vt voluntas operetur liberè, sed si decretum illud est vt voluntas operetur, si velit, est decretū conditionatum, non autem absolutum simpliciter; ergo prædefinitio non potest esse decretum absolutum simpliciter. Deinde redeunt argumenta quibus probaui non posse voluntatem operari liberè, si ponatur aliquid ab ea independens cum quo negatio effectus coniungi non potest, quod ex sequentibus magis confirmabitur.

Secunda ratio.

Secunda enim ratio sit indicata nuper, quia vt prædefinitio sequatur scientiam conditionatam & non faciat antecedentem necessitatem oportet, vt in statu absolutæ futuritionis nihil reperiatur, quod non sit in statu futuritionis conditionatę, alioqui decretum non sequitur adæquatè scientiam mediam, sed in statu futuritionis absolutæ reperitur prædefinitio absoluta quæ non erat in statu futuritionis conditionatæ, nam illa scientia conditionata non ferebatur in ipsam prædefinitionem sed tantùm in media gratiæ, ergo illa prædefinitio non sequitur scientiam mediam.

Tertia ratio.

Tertia denique ratio est, quia tunc decretum Dei violat libertatem, quando ex vi eius Deus tenetur adhibere media quibus voluntas cogeretur, si vellet reluctari medijs suauibus, sed si prædefinitio sit omnino absoluta, per modum intentionis, ita vt non includat vllo modo media suauia, tenetur Deus adhibere illa media, quę voluntatem cogant, si illa vellet reluctari omnibus alijs medijs, alioqui decretum Dei esse posset irritum, ergo illud decretum tollit libertatem, cum immuter saltem remotè modum eius operandi. Confirm. quia decretum tollit libertatem & immutat modum eius operandi, quando Deus non parat voluntati concursum indifferentem ad operandum, & non operādum, sed si omnino absolutè decernit, vt voluntas operetur non potest parare concursum ad non operandum; Deus enim haberet voluntates oppositas ergo prædefinitio illa per modum intentionis immutat saltem remotè modum operandi libertatis.

Prædefinitio conditionata virtualiter.

Dico tertiò, potest Deus prædefinire liberos actus creaturæ in se ipsis antecedenter & absolutè, cum conditione tamen aliqua virtuali, prædefiniendo simul & eodem actu media quibus videt voluntatem non restituram, id est non per modum puræ intentionis præfinire illos potest, sed includendo media, & dicendo volo efficaciter talem actum elici à creatura, per media quibus video illam consensuram, non autem per alia.

Ratio est, quia illud decretum quod conditionatè terminatur ad actum liberum, non potest tollere indifferentiam voluntatis, est enim decretum vt sit actus si voluntas voluerit. Sed si Deus post scientiam conditionatam, dicat volo talem actum voluntatis esse, per hæc media, non autem per alia, prædefinitio conditionatè terminatur ad actum liberum; est enim decretum vt si voluntas consentiat talibus medijs, eliciat talem actum, si autem velit talia repudiare media, hunc etiam actum non eliciat, ergo illa prædefinitio non tollit libertatem; non enim immutat etiam remotè modum operandi libertatis, cum Deus ex vi huius decreti, non teneatur adhibere nisi ea media cum quibus voluntas manet libera.

Deinde licèt implicitè ac virtualiter conditionata

sit

sit hæc prædefinitio, realiter tamen absoluta est, quia si habeo media congrua quibus video consensuram esse voluntatem, possum absolutè velle consensum per illa tantùm media non autem possum velle talem actum sine his mediis, alioqui fuit omnino inutilis scientia hæc conditionata. Denique probant istam conclusionem clarissimè argumenta omnia quibus prima conclusio probata est, & contra illam non faciunt ea quibus probatur secunda.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam enim Resp. satis ostensum esse prædefinitionem nullo modo posse sequi scientiam mediam si sit absoluta simpliciter, & per modum puræ intentionis abstrahens omnino à mediis; non enim potest sequi scientiam illam nisi pendeat ab illa vt à conditione, sed si pendeat ab illa vt à conditione, virtualiter saltem est conditionata, ergo non sequitur scientiam conditionatam, si non sit conditionata virtualiter saltem & implicitè, atque ita facit necessitatem antecedentem, si sit simpliciter absoluta, & per modum intentionis omnino puræ.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. disting. maiorem, qui scit se habere media, quæ habebunt effectum sine violatione libertatis, potest prædefinire finem, per modum puræ intentionis, & abstrahendo ab illis mediis nego, potest cum conditione virtuali, & includendo talia media concedo. Si enim decretum illud absolutum omnino sit, & abstrahat à mediis iam tenebitur Deus ex vi huius decreti adhibere media quæ cogant voluntatem, si ea vellet repudiare illa media suauia vt dixi. Ad confirm. sæpè dictum est quod finis causat quidem semper voluntatem mediorum, quamuis amor finis non semper causet illam, quoties scilicet finis non est volitus nisi per talia media, concedo. Itaque quòd Deus vult finem vt causam horum mediorum, ita tamen vt non illum velit nisi vt obtinendum per talia media, vndè nego consequentiam quod Deus velit prius finem quàm media cum velit vtrumque simul, & eodem actu vt sæpè dictum est superiùs.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. cum eadem distinctione Deus potest sine dispendio libertatis præfinire per modum puræ intentionis, & abstrahendo à mediis, id quod nouit se posse facere sine dispendio libertatis nego, potest cum conditione virtuali & volendo simul media concedo; sicut enim non potest sine illis mediis exequi hoc decretum, sic neque sine illis potest habere hoc decretum.

Solutio quartæ.

Ad quartam Resp. ista prædefinitio non assumit media nisi suauia, si virtualiter conditionata sit, & ab illis mediis non abstrahat, concedo, si sit per modum puræ intentionis, & ab illis mediis abstrahat nego. Quia teneretur Deus assumere alia si voluntas istis repugnaret, vt potest repugnare vt sæpè dixi, vnde teneretur ex vi huius decreti mutare modum operandi voluntatis. Ad probationem Resp. actum immanentem Dei tollere libertatem si non sit aliquo modo conditionatus, quia est omnino incompossibilis cum negatione actus, cum ex vi eius teneatur Deus assumere quælibet media etiam si libertati contraria sint

Ad confirm. Nego hanc prædefinitionem tendere solùm ad media, nam per eam Deus vult explicitè finem, media verò suauia vult etiam vel implicitè, vel explicitè, quia non est vt dixi per modum puræ intentionis.

## §. III.

### *Vtrum actus etiam mali creaturarum possint à Deo prædefiniri.*

HActenus dixi de actibus bonis creatæ voluntatis, nunc quæritur vtrum actiones etiam malas absolutè ac efficaciter Deus prædefiniat omnino antecedenter, v. gr. priusquam videat Deus quod, Iudas erit proditor, vtrum prædefiniat efficaciter & absolutè ipsius proditionem in talibus circunstantiis faciendam. Sic enim asseruit Bannes pluribus locis, v. gr. 1. p. q. 14. art. 13. q. 19. art. 10. dub. 1. quæst. 23. art. 3. dubio 2. quem sequuti sunt Aluares disp. 24. de auxiliis, Trigosius & plures Thomistæ.

Triplex dubitatio.

Ratio autem dubit. est primò, quia Deus concurrendo ad peccatum, neque peccat neque author est peccati, ergo neque illud prædefiniendo, probo conseq. ideò Deus concurrit ad peccatum quin peccet, vel sit author peccati, quia concurrit ad materiale duntaxat peccati, non autem ad malitiam, sed non minus potest prædefinire solum materiale, quàm possit ad solum illud concurrere ergo non magis peccat præfiniendo, quàm concurrendo.

Secundò, Deus permittere peccatum potest, quin dicatur peccare, vel esse author peccati, quia bonos habet fines propter quos illud permittit, & quia legem non habet quâ teneatur illud impedire, sed Deus prædefiniendo peccatum bonos etiam habet fines, & lege caret, quæ prohibeat hanc prædefinitionem, ergo potest prædefinire sine peccato vllo.

Tertiò, potest Deus prædefinire quosdam actus bonos, qui non possunt esse sine peccato aliquo præuio, v. gr. si prædefiniat vt eliciam actum pœnitentiæ qui supponit peccatum, prædefinit Christi mortem quæ sine peccato non fuit, ergo prædefinit peccatum.

Assertio negatiua.

Dico quartò, implicare omnino contradictionem, vt Deus absolutè prædefiniat actus malos creatæ voluntatis, præsertim antequam videat liberam eius determinationem ad malum opus. Ita cum S. Thoma, & Scoto Theologi omnes etiam Thomistæ Banne antiquiores, vt ostendunt Suares lib. 2. de Auxiliis c. 4. & seq. Tomo 2. de Gratia & sæpe alibi Ruiz disp. 26. & 27. de Voluntate Dei. Vasq. disp. 87. cap. 1. & disp. 89. cap. 5. vbi etiam ex scripturis, Conciliis, & Patribus plura referunt omnino demonstratiua, mihi triplex ratio sed omnino euidens satis erit.

Deus esset causa peccati.

Prima sit, quia si Deus prædefiniret peccata, v. gr. proditionem Iudæ esset verus author, & causa formalis peccati Iudæ, quod probo, ille reuera est author peccati Iudæ, qui est causa, vt Iudas peccet formaliter, sed Deus erit verè causa vt Iudas peccet formaliter, ergo erit verè author & causa formalis peccati Iudæ. Prob. minor ille est causa vt Iudas peccet, qui est causa vt Iudas faciat aliquid quod non potest facere quin peccet, sed Deus erit causa vt Iudas faciat materiale peccati quod non potest facere quin peccet, ergo erit causa vt Iudas peccet, Maior non eget probatione. Quomodo? enim possum facere vt pecces, nisi faciẽdo vt facias id quod si facis peccas: Imò quomodo? ego pecco, nisi faciendo aliquid quod cum facio, pecco. Denique si Deus prædefinit peccatum procurat vt ego faciam peccatum, sed qui procurat, vt ego peccem est author peccati, ergo Deus erit verus author peccati.

Creatura non peccaret.

Secunda ratio sit, quia si Deus prædefiniat peccatum quoad materiale, creatura non peccabit formaliter. Probo euidenter, tunc creata voluntas non peccat, quando conformatur voluntati Dei vel potiùs sic, actus creatæ voluntatis tunc non habet malitiam formalẽ quando creata voluntas facit, id quod Deus vult ab ea fieri, sed Iudas prodendo Christum conformatur voluntati diuinæ; facit enim quod Deus vult omnino ab eo fieri, ergo Iudas non peccat, & proditio Christi ab eo facta non habet malitiam formalem.

Confirmat. primò, quia recta ratio dictat vt faciam id quod Deus vult à me fieri, sed Deus vult vt proditio Christi fiat à Iuda, ergo recta ratio Iudæ dictat vt prodat Christum, atque ita proditio illa caret malitia formali.

Confirmat. secundò quia neque Iudas, neque vllus peccator faciet contra præceptum Dei; Deus enim

non prohibet id quod decernit vt faciam sed decernit vt faciam talem actum, v. gr. vt Iudas Christum prodat, ergo non prohibet meam blasphemiam aut Iudæ proditionem.

Deus verè peccabit.

Tertia denique ratio est, quia Deus verè peccabit si prædefiniat vt ego peccem materialiter, probatur, quia voluntas rationalis tunc reuera peccat quando prosequitur obiectum turpe, cognoscendo illud esse turpe in his circunstantiis, sed si Deus prædefiniat Iudæ proditionem, prosequitur obiectum turpe in his circunstantiis in quibus cognoscit illud esse turpe, ergo verè peccat Deus, maior est certa, quia tota ratio, cur Iudas peccet, est, quia prosequitur obiectum, quod videt esse rationi dissentaneum, minor etiam est euidens, quia Iudæ proditio est intrinsecè mala, Deus vult illam, ergo vult obiectum intrinsecè malum. Imò proditionem fieri à Iuda non minus est obiectum intrinsecè malum, quàm proditio Iudæ, sed Deus vult proditionem fieri à Iuda ergo vult obiectum intrinsecè malum.

Prima euasio.

Prima euasio aduersariorum est, Deum prædefinire solùm materiale peccati, quod est in se bonum non prædefinire formale peccati, atque ita Deum neque authorem esse peccati neque peccare.

Sed contra euidenter ostendo Deum etiam prædefinire formale peccati; quando enim prædefinit vt Iudas prodat Christum vel prædefinit solùm materiale proditionis Iudæ, vel prædefinit etiam formale, non prædefinit solum materiale; sic enim prædefiniret aliquid fieri à Iuda, quod Iudas non potest facere; Iudas enim in his circunstatiis non potest facere materiale proditionis, quin etiam faciat formale, ergo Deus prædefinit etiam formalem malitiam. Quod esse videtur clarissimum. Deinde Deus non posset velle mendacium, quin velit simul materiale, ac formale, mendacij, ergo non potest velle vt ego mentiar, quin velit materiale simul, & formale; nam velle vt ego mentiar non est minus intrinsecè malum, quàm velle mentiri: ergo formalis malitia non minus sequitur vnum quàm aliud. Deinde dum ego volo mentiri propterea volo interpretatiuè formale peccati, quia volo illud materiale cui video formalem malitiam esse iunctam in his circunstantiis, sed si Deus prædefinit peccatum, vult illud materiale à quo in his circunstantiis videt malitiam formalem esse inseparabilem, ergo vult ipsum formale, eodem modo quo ego illud volo. Denique vt aliquis superior prædefiniat peccatum sui subditi etiam quoad formale, sufficit vt prædefiniat talem actum in his circunstantiis in quibus ille subditus peccabit formaliter eliciens talem actum, ergo Deus prædefinit etiam formale; non enim ad hoc est necesse, vt formalis malitia peccati, sit directè volita, nemo enim intendens directè in malum operatur.

Secunda euasio.

Secunda euasio est, Deum cum præfinit peccatum non facere contra rationem, quia non facit contra legem, cum nulla lege teneatur, sicut non facit contra regulam rationis, quando concurrit cum voluntate peccante.

Sed contra, quia si Deus vellet mentiri, verè faceret contra rationem & peccaret, etiam si nullam haberet legem distinctam à recta ratione sua, ergo quando vult, vt ego mentiar, facit verè contra rationem etiamsi nullam habeat legem, quia vtrumque æqualiter est intrinsecè malum. Deinde à priori ratio est, quia Deus volens obiectum intrinsecè malum, repugnaret suæ rectitudini; nam est contra rectitudinem summi boni, prosequi actum malum, ergo repugnaret rectæ rationi. Cùm ergo dicitur omne peccatum esse contra legem superioris. ideò verum est, quia sola creatura capax est peccati, quod si Deus qui superiorem non habet, posset peccare, omnino ad peccatum sufficeret operari contra rationem, etiam si non esset contra legem superioris.

Tertia euasio.

Tertia euasio est, Deum habere optimos fines dum prædefinit peccatum, atque ita non peccare, sicut quando permittit peccatum, vel ad illud concurrit, habet fines optimos.

Sed contra, quia quando medium est intrinsecè malum, nunquam honestum est illud assumere, ad obtinendum finem bonum, ergo quantuncunque boni sint fines quos Deus intendit, nunquam decernere potest vt peccata fiant, ad illos obtinendos, etiam si permittere illa possit; quia hoc non est malum.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respon. esse rationem longè disparem concursus, & prædefinitionis, primò enim quando Deus concurrit ad actum qui respectu creaturæ malus est, & contra rationem, actus ille non est malus respectu Dei, quia quantum est ex se, vult illum actum non fieri à creatura, & ad illum actum concurrere tenetur, vt causa prima quæ debet se conformare causæ liberæ, si autem prædefiniret actum malum, ille malus esset etiam respectu Dei, quia vellet ex se ipso fieri actum illum à creatura, atque adeò vellet reuerà malum, & non tenetur actum illum prædefinire quatenus est causa prima; propterea faceret contra rationem prædefiniendo, non facit concurrendo.

Sequitur hinc quod concurrendo ad actum ad quem tenetur concurrere, concurrit ad materiale peccati, non ad formale, quia non facit contra rationem, prædefiniendo autem faceret contra rationem, atque, adeò concurreret ad malitiam moralem. Denique prædefiniendo vera est causa peccati, quia vult peccatum esse, concurrendo autem quia determinatur à causa secunda, causa est materialis peccati, non autem malitiæ formalis.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respon. eodem argumento probari posse, quod Deus prædefinire potest malitiam moralem, quia eandem potest permittere; est igitur inter prædefinitionem & permissionem longè dispar ratio, quia permittere malum, non est intrinsecè malum, & ideò ex fine honesto potest honestari; velle autem malum, semper est malum. Neque dicas quando Deus permittit malum, facit aliquid ex quo sequitur malum infallibiliter, ergo est causa mali, æquè ac quando prædefinit. Distinguo antecedens facit aliquid ex quo per se sequitur malum tanquam ex causa influente nego, ex quo per accidens sequitur malum concedo.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respon. difficultatem ibi propositam pendere ex iis quæ dicam de effectibus prædestinationis, vbi quæritur, vtrum permissio mali esse possit effectus prædestinationis quod disputabitur eo loco. Nunc dico tantùm, quod si prædefiniat actum qui esse non potest sine peccato, non prædefinit tamen vt peccatum sit, sed vt permittatur peccatum quod non repugnat sanctitati Dei, sicut repugnaret prædefinitio.

## Sectio V.

### *De causa prædestinationis siue de ordine inter actus quibus Deus præparat gratiam, merita & gloriam.*

Explicatio controuersiæ.

HÆc est nobilissima, & omnium Doctorum scriptis celebratissima controuersia, de electione ad gloriam ante, vel post præuisa merita, & quod idem est de causa electionis ad gloriam. Cùm enim exposuerim hactenus sigillatim illos tres actus voluntatis diuinæ, in quibus consistit prædestinatio, tota difficultas reuoluitur ad ordinem, quem illi actus inter se habent, siue vt dixi ad causam motiuam primariam

riam propter quam Deus aliquos eligit ad gloriam efficaciter, potiùs quàm alios. Si enim prius præparat gratias, prædefinit merita & videt illa futura, quam efficaciter prædestinet dare gloriam. Causa huius electionis sunt merita electi: si autem priùs efficaciter eligat ad gloriam, quàm videat absolutè futura merita, causa huius electionis non est nisi voluntas Dei.

Cum autem quæritur causa prædestinationis primò euidens est, quod non quæritur causa ipsius actus diuini secundum id quod dicit in recto, quia est ipse Deus, sed secundum id duntaxat quod connotat in obliquo, siue illorum effectuum ad quos terminatur illa voluntas Dei. Secundò etiam patet, quod causa hîc alia intelligi non potest quàm motiua & meritoria, finalis enim gloria est Dei, subiectiua est ipse prædestinatus, formalis est ipsamet prædestinatio, effectiua physica est ipse Deus, vnde sola superesse potest effectiua moralis, Deum mouens ad prædestinandum, seu ad præparandas homini gratias congruas, prædefinienda merita, decernendam gloriam. De qua difficultate nobilissima, vt plenè dicam tria mihi præstanda esse video. Primò, exponenda ea sunt quæ inter omnes Catholicos certa sunt. Secundò, status quæstionis, & dissidentes sententiæ. Tertiò, verioris sententiæ tria membra probanda cum solutione difficultatum aduersus illam.

## §. I.

### *Quid apud Catholicos in omni sententia certum sit.*

Error Pelagij.

CErtum est igitur primò, aduersus errorem Pelagij, quod causa Deum mouens ad prædestinandam homini gloriam, non potest esse opus vllum hominis factum ab eo per solas naturæ vires sine gratia interna & supernaturali, quæ non sit sola doctrina legis exteriùs proposita. Ita enim aduersus impium gratiæ diuinæ hostem, definitum est à quatuor Conciliis in causa eius coactis, Palæstino, Mileuitano, duobus Carthaginensibus, & deinceps in multis aliis, confirmatum præsertim in Tridentino sess. 6. Can. 1. & 3. Deinde sancitum à pluribus Pontificibus illorum temporum, Innocentio I. Epistol. ad Concilium Mileuitanum, Cœlestino I. Epistola ad Episcopos Galliæ. Gelasio in Concilio 1 x x. Episcoporum, Hormisda in Epistola ad possessorem. Probatum ab omnibus Patribus præsertim verò ab Augustino magno prædestinationis, & gratiæ defensore in omnibus passim libris eximiè vindicatum, & à nobis in proprio tractatu de gratia inferiùs exponendum.

Error Massilienſium.

Certum est secundò, aduersus errorem Massilienſium, quod causa prædestinationis provt est præparatio gratiarum non potest esse bonum vllum opus prædestinati elicitum per solas naturæ vires, quod dici vllo modo possit initium salutis, prædestinationis & gratiæ.

Nam etiam ita contra reliquias illas Pelagij sancitum est in Concilio Arausic. II. à Can. 3. ad finem, & in Trident. sess. 6. Can. 3. multíque accessere Pontifices, præsertim Leo Magnus in Epistola decretali ad Paulum Aquileiensem. Innocentius I. Epist. citata ad Concil. Mileuit. Sozimus epist. ad Episc. Africæ. Cœlestinus I. Epist. 1. Patres commemorare superfluum est, quorum signifer Augustinus libris de prædestinatione Sanctorum, & de dono perseuerantiæ totum hunc errorem de initio salutis & causa prædestinationis mirabiliter contriuit, vt plenè in tractatu de gratia demonstrabitur.

Gratuita est electio ad gratiã.

Nunc ergo in omni Catholicorum sententia fixum illud & ratum est, quod voluntas efficax dandi gratias congruas quibus videt Deus infallibiliter consensum coniunctum esse, atque adeò assequutionem gloriæ, prior omnino est præuisione meritorum absolutè futurorum, & planè gratuita, quia illæ gratiæ causant merita, per quæ assequimur gloriam, ergo non potest Deus moueri ad dandas gratias per ipsa merita, sed omnino gratis ex se ipso suscipit illam voluntatem. Quæ tota est & sanè inscrutabilis abyssus diuinorum Iudiciorum quam euitare nulla potest sententia. Esto enim electio efficax ad gloriam, sit vel non sit gratuita, semper electio ad gratias efficaces, quibus infallibiliter annexa est gloria, prorsus est gratuita, ex quo videtur omnino sequi, quod efficax ipsa voluntas gloriæ gratuita quodammodo esse debet. Et hic est sanè stimulus qui plurimos pungit in hac materia, quibus hoc solum restat vt cum Apostolo exclament: *O altitudo diuitiarum sapientiæ Dei.*

Error prædestinatiarorum.

Certum est tertiò, contra eorum errorem qui cum Basilide, Valentino, & Manichæis extremè oppositam Pelagio hæresim amplexi *Prædestinatiani* meritò dicti sunt, quod vellent totam causam prædestinationis ita esse voluntatem Dei, vt neque prodesse possent nobis opera bona si essemus reprobi, neque mala si electi: quod delirium sequuti sunt nouissimis temporibus Vvicleffus, Ioannes Hus, Lutherus, Caluinus volentes prædestinari homines ad vitam, & ad mortem ex solo Dei beneplacito nihil attendentis ad eorum vel merita vel demerita, sed ex sola sua voluntate quosdam destinante ad vitam, alios ad æternum ignem designante, vnde fiat vt nullum electis peccatum imputetur à Deo, nequè detur reprobis vlla gratia quâ illùd vitetur, contra quæ omnia Monstra opinionum, veritas Catholica certò asserit, quod præter prædestinationem ad primam gratiam, quam semper (vt dixi) Deus gratis tribuit alios omnes effectus prædestinationis mereri possumus partim congruè, vt primam Iustificationem, & perseuerantiam, partim condignè, vt augmentum gratiæ, ac totam gloriam, quæ omnia in tractatu de merito, proprium locum habent.

Voluntas dandi gloriam ex meritis.

Nunc in hac materia Catholici omnes asserunt, decretum illud Dei, quo statuit aliquibus efficaciter dare gloriam, esse voluntatem dandi gloriam per merita; siue illud sit priùs, siue sit posteriùs meritis præuisis; aliud enim est gratis velle dare gloriam, aliud velle illam dare gratis. Siquidem gratis velle dare, non est aliud quàm habere voluntatem gratuitam non causatam per vlla merita, dandi gloriam ex meritis. Aliud igitur est coniungere illud gratis, cum diuina voluntate, quod est gratis velle: aliud cõiungere cum obiecto diuinæ voluntatis quę est collatio gloriæ, & est velle dare gratis. Quod Deus gratis velit dare gloriam ex meritis potest esse controuersum quamuis sit certissimum, quod non velit illam dare gratis: nam v. gr. reprobis Deus gratis vult gloriam per merita, quam tamen non vult dare gratis: hoc autem de voluntate Dei efficaci est æquè certum, quæ si sit gratuita, semper tamen est voluntas dandi gloriam per merita.

## §. II.

### *Status controuersiæ, & dissidentes sententiæ.*

Causa quæ Deum mouit vt vellet dare gloriam.

TOta ergo vt vides prędestinationis difficultas omnium adhuc ingeniorum contentione maior, consistit in quærenda causa quæ Deum mouit ab æterno efficaciter ad decernendam absolutè gloriam S. Petro potiùs quàm Iudæ reprobo; cum enim certum sit quod præter voluntatem illam generalem omninò inefficacem salutis omnium, admittenda est in Deo voluntas aliqua specialis efficax, & absoluta dandi electis æternam felicitatem, quam voluntatem non habeat

pro

pro gloria omnium reproborum, necesse prorsus est, vt ad hoc absolutum decretum Deus moueatur, vel ex pura liberalitate, ac amore planè gratuito erga electum, vel ex iustitia quadam, quâ reddere velit præmium æquale meritis, quæ iam absolutè futura præuidet ex gratijs præparatis. Si gloriam decernit, priori modo, prædestinatio ad gloriam præcedit prædestinationem ad gratias & merita, eorúmque præuisionem: si autem decernit posteriori modo, prædestinatio ad gratias & merita prior est prædestinatione ad gloriam. Quia in diuinis actibus, vt sæpè dixi, non potest esse prioritas aut posterioritas, nisi quando obiectum vnius actus, causat obiectum alterius actus, provt volitum, cum ergo gloria causetur à meritis absolutè positis, non videtur posse decerni gloria, nisi post præuisa merita, & gratias paratas, & cum aliunde non præparentur gratiæ, neque merita prædefiniantur nisi propter gloriam tanquam veram causam finalem, non videntur eligi posse media nisi post finem efficaciter volitum, qui est cardo totius controuersiæ: Cum enim vtrinque sit causalitas, quia merita causant moraliter gloriam & voluntatem illam dandi, & gloria causet finaliter gratias & merita, non est facile statuere quomodo intentio gloriæ sit prior meritis, per quæ causatur, & posterior, si ea causat.

Prima sententia.

Quam difficultatem vt soluerent Theologi multa excogitarunt subtilissimè quæ ad tria capita reuocari posse video. Prima enim eáque antiquissima sententia est, electionem omninò efficacem & absolutam ad gloriam esse prorsus gratuitam, cuius causa sit liberalis & munificus Dei amor erga electos, atque adeò illam esse priorem, & præparatione mediorum, & præuisione meritorum.

Deus enim (inquiunt) postquam per scientiam mediam vidit se habere in thesauris suis gratias quibus voluntates omnes creatas, deducere possit quò velit ad benè operandum & acquirenda merita, ante omnia designat cœlestem Ierusalem, & omnes ordines eius definit, destinátque absolutè & efficaciter illos omnes qui ciues eius futuri sunt, quoad personas, numerum, gradum gloriæ, circunstantias omnes. Hæc est voluntas suscepta gratis, quæ non excludit merita ab illis tamen omnino abstrahit pro tali signo, quia est pura intentio finis. Ex qua deinde in sequenti signo progreditur ad voluntatem dandi gratias efficaces, & præfinit actus meritorios ab electo fieri. Nam tametsi gratis voluerit dare gloriam, non voluit tamen illam vnquam dare gratis, sicut gratis possum vendere equum, quem tamen nonnisi exhibito pretio volo vendere, ideò voluntas illa est gratuita ex parte subiecti volentis, quamuis gratuita non sit ex parte obiecti voliti.

Ordo intentionis, & ordo executionis.

Vnde constantissimè sententia ista docet duas esse in Deo voluntates efficaces circa gloriam electorum, altera est per modum puræ intentionis excludens omnem electionem mediorum, quâ velit gratis dare gloriam, & ex ea progreditur ad volenda media quibus illa possit comparari ab eo incipiendo quod propinquissimum est fini: Secunda est per modum exequutionis, quæ gloriam gratis decretam dare vult per merita iam præuisa, quæ duæ voluntates inter se nullo modo pugnant, quia prior non excludit merita, quamuis illa non includat, secunda vult dare gloriam per merita iam prædefinita, & præuisa.

Vt autem videas quàm sit probabilis hæc sententia, tenent illam primò scripturarum interpretes nobilissimi, Abulensis in c. 20. Matth. quæst. 22. Salmeron in c. 9. ad Rom. disp. 21. Pererius ibidem disp. 23. Toletus ibidem Annot. 31. Lyranus ibidem, & ad vnum veteres omnes. Secundò, controuersiarum Scriptores celeberrimi Bellarm. tom. 3. l. 2. de gratia c. 9. & sequentibus. Driedo, Ruardus, Castro, Estius, Horantius. Tertiò, Scholastici ferè omnes S. Thomas apertissimè hic art. 4. & 5. alibique sæpè, quem sequuntur omnes ad vnum Thomistæ: Scotus in 1. dist. 40. & 41. cum discipulis suis omnibus Durandus, Ægidius, Maior, &c. Ex recentioribus Suares l. 1. de prædestin. c. 8. & l. 2. c. 23. Ruiz. disp. 7. & seq. enumerare alios infinitum esset, scripturas habent pro se apertissimas, Augustinum, ac alios multos Patres, rationes denique omnino efficaces, vt postea constabit.

Secunda sententia.

Secunda sententia priori extremè opposita magno plausu à recentioribus plerisque excepta est, quia (inquiunt) facilior est & suauior, in quamignari citiùs acquiescunt, quia in ea nõ statim prodit se difficultas, & abyssus iudiciorum Dei est occultior: docet autem totam causam electionis efficacis ad gloriam esse merita absolutè præuisa, quis? enim nescit Deum nemini dare gloriam, nisi mereatur, atque adeò totam prædestinationem gloriæ si sit efficax, posteriorem esse prædestinatione gratiarum & meritorum, quamuis ante illam præparationem, sit in Deo voluntas finis communis tum electis, tum reprobis, ex qua voluntate dantur electis media congrua, reprobis autem sufficientia.

Tenent hanc sententiam inter antiquiores Alensis, Rubionius, Bonauent. & Argentina. Ex recentioribus acerrimè illam tuentur Vasq. hîc disp. 89. & 3. p. disp. 23. a. c. 6. Lessius opusc. hac de re vbi alios plures citat, Moncæ. disp. 4. c. 4. Francisc. Turrian. dogmatico de electione, Luisius Turrian. Herice disp. 23. Petauius toto l. 10. Mæratius, Alarcon, Martinon, & alij plures.

Sed aliqua tamen inter illos dissensio est, nam primò, Vasq. Lessius, Becan. nullum erga electos admittunt specialem Dei amorem, in ordine ad gloriam, sed scripturas omnes & Patres interpretantur de voluntate gratuita dandi gratias congruas. Secundò, Herice fatetur admittendam necessariò esse in Deo complacentiam aliquam specialem de gloria sancti Petri, quæ non est circa gloriam & perseuerantiam Iudæ, quæ complacentia præcedat merita præuisa, neque enim sine illa explicari posse scripturas & Patres. Tertiò, Catherinus, & Herice fatentur debere quosdam eximiè poni electos, vt B. Virginem, S. Ioseph, Ioannem Baptistam, qui prædestinati sint ante meritorum præuisionem, reliquum autem vulgus prædestinatorum, electum esse post merita præscita.

Habet sententia etiam ista scripturarum testimonia, suffragia Patrum, momenta rationum, quibus non est facile satisfacere, vt patebit statim.

Tertia sententia.

Tertia sententia inter duas enumeratas media est: ponit enim electionem ad gloriam absolutam & efficacem, quæ non sequatur merita præuisa, sed neque illa tamen antecedat per modum puræ intentionis, neque ab illis abstrahat, Deum enim simul, & vnico actu indiuisibili decernere gloriam, gratias congruas & merita, adeò vt neque velit gloriam, nisi per gratias & merita, neque gratias & merita, nisi propter gloriam, sicque prædestinationem gloriæ fieri gratis, & esse absolutam & efficacem, sed tamen cum fiat per merita, & gratias, virtualiter illam conditionatam esse, cum Deus non præfiniat gloriam, nisi cum ordine ad voluntatem liberè consentientem talibus gratijs, quo modo nuper exposuimus prædefinitiones actuum voluntatis liberæ; eodem enim prorsus modo exponit hæc sententia electionem ad gloriam: nititurque duobus his principijs sæpè probatis. Primò, quod possit Deus vno actu indiuisibili simul velle causam, & effectum, præmium & meritum. Secundò, quod possit idem actus voluntatis esse absolutus

&

& efficax, quamuis sit conditionatus æquiualenter.

Sequuntur hanc sententiam Valent. q. 25. p. 4. assert. 2. Granad. controuer. 14. tract. 5. disp. 8. & tract. 7. disp. 4. sect. 3. Arrubal. disp. 72. & 73. quam priùs etiam tradiderat Molina, & sanè meritò, quia illa videtur verissima, vitatque incommoda extremæ vtriusque sententiæ, quarum etiam sibi assumit argumenta. Vt illam igitur clarissimè proponam in tria illam distinguo membra, ex quorum probatione solidissima, affulgebit aliquid ni fallor lucis, in tanta caligine obscurissimæ difficultatis.

## §. III.

### Prima pars verioris sententiæ.

#### *Electionem ad gloriam non esse posteriorem præuisione meritorum.*

Assertio. Dicendum primò est, quod aliqua datur electio ad gloriam absoluta, & efficax omnino gratuita, quæ non sequitur præuisionem meritorum, & ad quam Deus ex sola sua mouetur liberalitate, non autem ex meritis præuisis. Ita docent omnes authores pro prima sententia citati.

Prima probatio ex Apostolo. Prima verò probatio ex apertissimis scripturis petitur, vbi clarè ostenditur gratuita hæc electio. Ex plurimis autem quæ afferri possent, vnus mihi Apostolus satis erit, ex cuius triplici principio argumentor. Primum est, quod causæ electionis ad gloriam non sunt merita præuisa, vnde sequitur quod præuisio meritorum, non est prior efficaci voluntate dandi gloriam. Antecedens illud pluribus locis asserit Apostolus, sed præsertim c. 9. ad Roman. vbi hoc ex professo contendit probare, ostendens promissiones factas non esse posteris Abrahæ secundum carnem, sed filijs promissionis, quos elegit Deus ex puro beneplacito suo, sine vllis meritis ipsorum, probatque primùm exemplo Ismaelis & Isaac, nam iste tametsi primogenitus non erat, hæres tamen fuit promissionum Abrahæ: Et ne dici posset Ismaelem fuisse filium ancillæ, Isaac autem filium dominæ, adducit secundo loco Esau & Iacob, qui cum ex eodem vtero, eodem tempore geniti fuissent, eorum tamen alter cui hæreditas minùs videbatur debita, dicitur eximiè dilectus, alter autem odio habitus, id est, minùs fuisse asseritur amatus. *Non solum autem illa* (inquit Apostolus, id est Sara) *sed & Rebecca ex vno concubitu habens, id est Isaac Patris nostri: Cum enim nondum nati essent, neque aliquid boni aut mali egissent, vt secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia maior seruiet minori, sicut scriptum est, Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Quid? ergo dicemus, nunquid? iniquitas est apud Deum, absit, Moysi enim dicit, miserebor cui misereor, igitur non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.*

Euasio. Cui argumento planè ineluctabili non satisfaciunt Vasq. & Lessius dum aiunt primò, Apostolum ibi loqui tantùm de temporali hæreditate, in qua sine vllis suis meritis Iacob prælatus est Esau primogenito suo. Secundò, dicunt Paulum excludere duntaxat opera legis, in quibus confidebant Iudæi, non autem excludere opera fidei facta per gratiam, vel si velis excludere opera facta, non opera facienda. Tertiò, negant agi hoc loco de electione ad gloriam, sed de sola electione ad gratiam, præsertim autem ad fidem, & iustificationem.

Quæ omnia stare nullo modo possunt, cum mente Apostoli, qui etsi eo loco sumat exemplum Esau, & Iacob, loquaturque in speciem, & historicè de bonis solùm temporalibus, consentiunt tamen communiter Patres, cum Augustino voluisse Apostolum eo quasi emblemate repræsentare reprobos, & electos; non enim loquitur Apostolus de sola electione personali Esau & Iacob, sed de Iudæorum, & gentium electione ad gratiam, & gloriam, ergo non agit de bonis solùm temporalibus. Sed neque sola excludit opera iam facta, excludit enim etiam facienda & præuisa, alioqui diceret opera illa præuisa esse causam electionis ad gratiam, de qua etiam loquitur, quod est Semipelagianum: imò si electio esset ex meritis præuisis, malè adderetur ab Apostolo, *non ex operibus, sed ex vocante*, &, *vt secundum electionem propositum Dei maneret*. Atque cum sub eo quasi typo intenderit Apostolus repræsentare arcanum prædestinationis non est dubium, quin agat etiam de electione ad gloriam, vnde addit, *non qui filij carnis, ij filij Dei, sed qui filij sunt promissionis, æstimantur in semine.* Denique quidquid sit, admittitur ibi amor gratuitus Dei erga electos, ex quo sequi gratuitam electionem ad gloriam statim euincam.

Secundum Apostoli testimonium. Secundum Apostoli placitum, est, electionem ad gloriam esse causam primæ vocationis, & totius perseuerantiæ, ergo non potest esse posterior præuisione meritorum. Antecedens asserit Apostolus Roman. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti*, sed vocatio secundum propositum, est vocatio propria electorum non autem solùm vocatio ad finem, vt docet sæpissimè Augustin. v. g. de prædestinat. sanctorum cap. 16. *Sciens esse certam quandam vocationem, eorum qui secundum propositum vocati sunt. Hanc vocationem docet Apostolus procedere ex electione, & electio dicitur causa cur omnia electis cooperentur in bonum*, ergo electio præcedit præuisionem meritorum, neque per illam causatur, idem asseritur Ephes. 1. *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate: qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum Dei, per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ.* Idem dixerat Pauli magister Christus Dominus, *non vos me elegistis, sed ego elegi vos: propter electos breuiabuntur dies illi*, quod Marci 13. clarius exprimitur, *propter electos quos elegit breuiabit illos.*

Tertium testimonium. Denique tertium Apostoli effatum est, electionem ad gloriam aliquorum præ alijs esse referendam ad inscrutabilia Dei iudicia, & supremum eius dominium, illam sorte omninò fieri, & ex solo Dei arbitrio, Roman. 11. *O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei, quam inscrutabilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius.* Ibi enim agitur de reprobatione Iudæorum. *O homo tu quis es qui respondeas Deo, nunquid? dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic: an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa, &c.* Ephes. 1. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum, in ipsum in laudem gloriæ gratiæ suæ:* & paulò post: *in quo etiam nos sorte vocati sumus prædestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Quæ omnia clarissimè ostendunt aliquam esse electionem gratuitam quæ non sequatur merita præscita.

Augustin. Secunda probatio petitur ex testimonijs præsertim Augustini, quem omnes sententiæ ad se trahunt, quia in materia prædestinationis & gratiæ habetur, vt regula illorum, quæ dicenda sunt, quidquid dixerit Augustinus, quia verò multa proferri ex eo possunt, ego ea solum tria vrgeo, in quibus Apostolum descripsisse, visus est S. Doctor.

Primò igitur quod merita non sint causa electionis ad gloriam pluribus locis tradit, verbi gratia, l. 2. contra duas epistolas Pelagianorum, *profectò* (inquit) *desipitis qui dicente veritate non ex operibus, sed ex vocante, vos dicitis ex futuris operibus quæ Deus fore præsciebat,*

*præsciebat, Iacob fuisse dilectum, atque ita contradicidis Apostolo, &c.* Et in Enchirid. cap. 98. *Ambo* (inquit) *gemini naturæ filij iræ nascebantur, sed qui dixit miserebor cuius misertus ero, Iacob dilexit per misericordiam gratuitam, Esau autem odio habuit per iudicium debitum, quod cum deberetur ambobus, in altero alter agnouit.* Idem habetur l. 1. ad Simplician. quæstione 2. epistola 105. & epistola 106. vbi referens locum illum Apostoli: miserebor cui misertus ero. *Quid?* (inquit) *nos hic aliud docuit, nisi ex illa massa primi hominis cui meritò mors debetur, non ad merita hominis, sed ad Dei pertinere misericordiam, quod quisque liberatur.*

Secundò, quod electio Dei sit causa electionis, & perseuerantiæ, asseritur in libro de prædestinatione Sanctor. cap. 18. & 19. vbi probat homines prædestinari ad gloriam, *non quia sanctos fore præsciuit, sed vt faciat illos sanctos & immaculatos*, vtensque verbis Apostoli, elegit nos ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, *non ergo* (inquit) *quia futuri eramus, sed vt essemus, nempe certum est, nempe manifestum est, ideo quippe tales eramus futuri, quia elegit ipse prædestinans, non vt tales per gratiam eius essemus.* Imò eo toto libro Pelagium impugnat ponentem prædestinationem ex meritis, ille autem cum non poneret vllam gratiam, sine dubio de prædestinatione ad gloriam loquebatur, idem habetur in libro de corrept. & grat. cap. 7. *Quicunque ergo ab illa originali damnatione ita gratiæ diuinæ largitate discreti sunt, non est dubium quod & procuratur eis Euangelium, &c.* additque postea *hæc omnia in eis operatur qui vasa misericordiæ operatus est eos, qui & elegit eos in filio suo ante mundi constitutionem, per electionem gratiæ* (id est gratuitam) *non præcedentium meritorum, quia gratia illis est omne meritum.* & cap. 9. de dono perseuerant. id docet elegantissimè, vbi quærens cur ex duobus hominibus iustis, vni detur perseuerantia, non autem alteri. *Nonne* (inquit) *vtrique à Deo creati, vtrique ex Adam nati, nonne? postremò vtrique vocati & vocantem sequuti, vera sunt hæc, secundum hæc omnia ex nobis erant, verum secundum aliam discretionem ex nobis non erant, nam si fuissent ex nobis, mansissent vtique nobiscum, patent libri Dei, non auertamus aspectum, clamat scriptura diuina, adhibeamus auditum, non erant ex eis, quia non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electi, nam si hoc essent, ex illis essent, & cum illis sine dubitatione mansissent: vt enim non dicam quam sit possibile Deo, auersas & aduersas in fidem suam hominum conuertere voluntates, &c.* quibus nihil dici potest expressiùs.

Tertiò, ad inscrutabilia Dei iudicia reuocat Augustinus electionem vnius præ alio, sermone 7. de verbis Apostoli, *quare* (inquit) *illi datum est, & illi non est datum, non me piget dicere, hoc est profundum crucis, de profundo quodam iudiciorum Dei,* & postea, *quare illum? & quare illum, quare? non illum & illum, nolo à me quæras, homo sum, inuestigabiles sunt viæ eius, &c.* epistola 105. *Cur illum potius quàm illum liberet, scrutetur qui potest, iudiciorum eius tam magnum, profundum, verumtamen caueat præcipitium, nunquid? iniquitas est apud Deum, sed inscrutabilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius.* Denique similia omnino habet lib. de prædestinatione sanctor. cap. 14. & de dono perseuer. cap. 9. aliisque pluribus locis quæ collegit Ruiz disp. 10. 11. 12. vt meritò Petauius lib. nono toto. doceat non posse dubitari de mente Augustini, tametsi contrariam ipse sententiam sequi malit.

Et ne dicas cum Vasque disputare Augustinum de sola prædestinatione ad gratiam aduersus semipelagianos. Hoc enim manifestè conuincitur esse falsum, quia respondet in iis libris sanctus Doctor ad id quod Prosper & Hilarius proposuerant, quos manifestum est loqui de electione, tùm ad gratiam, tùm ad gloriam, quod ex eius etiam verbis patet cap. 7. de correptione & gratia, *electi autem sunt ad regnandum cum Christo.* & capite 13. *Numerus ergo Sanctorum per Dei gratiam, regno prædestinatus donata sibi perseuerantia illuc integer perducetur.* Alia omitto, vide Petauium libr. 9. capit. 8. in 11. argumento & cap. vltimo. vbi asserit loca Hieronymi, Prosperi, Fulgentij, Petri Diaconi disertè idem asserentium.

Tertia probatio, rationes ni fallor habet efficacissimas, ego tribus contentus ero. Primò enim ex allatis scripturis & Patribus argumentor, velle aliquid cui Deus videt certò esse coniunctam assequutionem gloriæ est etiam absolutè velle gloriam, sed Deus priusquàm videat futura merita, vult gratias electis efficacissimas, quibus videt infallibiliter iunctam esse gloriam, ergo priùs vult absolutè gloriam quàm videat absolutè merita. Minorem demonstrant omnia, quæ allata sunt hactenus ex Paulo & Augustino. Maiorem, mirum est vocari posse in dubium; nam velle aliquid cui vides esse infallibiliter coniunctam mortem inimici, verbi gratia, transfigere illi cor, aut caput præscindere sine dubio est absolutè velle illius mortem, non solùm virtualiter & in causa, sed formaliter, & proximè, quis? enim dicat nolui mortem inimici, sed capite tantùm illum minuere: Si ergo Deus eodem modo ante præuisa merita vult salutem electi, quo ille vult mortem inimici qui cor eius transfigit certè absolutè vult illam alutem. Prima ratio.

Confirmatur primò, Deus ante omnem præuisionem meritorum specialem pro electis, verbi gratia, pro Beata Virgine amorem habet, quem non habet pro reprobis, verbi gratia, pro Barbaro Canadensi, qui de fide nihil vnquam audiuit. Hic amor specialis & gratuitus infallibilem habet connexionem cum gloria, ita vt eo posito cum scientia quam habet Deus, implicet contradictionem, vt non detur gloria electo, ergo ante omnia merita vult Deus electis aliquid ita connexum cum gloria, vt implicet contradictionem vt gloria non sequatur, sed velle aliquid essentialiter iunctum cum gloria est velle gloriam, ergo ante præuisa merita efficaciter vult Deus gloriam. Maiorem probaui ex scriptura & Sanctis Patribus, & sanè manifestum est, quod qui duobus vult beneficia ita inæqualia, vt nullam inter se proportionem habeant, amat vnum præ alio, sed Deus Beatæ Virgini gratiam vult intensissimam, & moraliter incompossibilem cum carentia gloriæ; Barbaro vult gratiam tenuissimam, & remotissimam, cum qua infallibiliter annexa erit saltem per accidens negatio gloriæ: ergo dubium non est, quin Deus amet specialiter Virginem ante omnia merita; illo autem amore speciali semel admisso, statim sequitur electio gratuita.

Confirm. secundò, datur discretio aliqua electorum à reprobis quæ merita præcedit, vt expresè docet Apostolus, *quis? te discernit*, hæc discretio est specialis electio ad gloriam, nam id quo electus discernitur à reprobo, est aliquid ita proprium electi, vt non conueniat reprobis, illud nec est prima vocatio, neque iustificatio quæ sæpè reprobis conueniunt, ergo est perseuerantia & gloria, neutra enim est sine altera, Deus videlicet promittit infallibiliter gloriam perseuerantiæ, ante præuisa merita vult perseuerantiam electi, ergo vult gloriam quam promittit perseuerantiæ.

Secundò, argumentum Scoti nunquam ab aduersarijs Argumentum Scoti.

rijs solui satis potuit, quisquis ordinatè vult, non potest velle media quæ nouit fore certò efficacia, priusquam efficaciter velit finem, sed Deus ordinatè vult, ergo non potest priùs velle prædestinatis media efficaciter, quàm velit finem efficaciter ad quem media illa ordinat. Maior videtur indubitata, nam quamuis (vt postea dicam) non sit necesse vt finis diuerso actu, & priùs sit volitus, quàm volita sint media, tamen necesse omnino est, vt media quæ sunt effectus finis, non sint prius volita, quàm volitus sit ipse finis: causa enim non potest esse posterior quàm effectus, imò est prior saltem prioritate à quo. Confirm. quia Deus non potest reprobis media velle sufficientia, quin velit saltem inefficaciter gloriam, ergo non potest electis velle media efficacia, priusquàm velit ipsam gloriam efficaciter, Probatur consequentia, quia Deus ideò non vult priùs media sufficientia quàm velit gloriam, quia finis est causa mediorum sufficientium, sed finis est etiam causa mediorum efficacium, ergo Deus non potest priùs velle media efficacia quàm velit finem efficaciter.

Prima euasio.

Respondent primò Vasques, Salazar, & alij, posse voluntatem efficacem finis, esse posteriorem voluntate mediorum, quando media illa non sunt physica dundaxat, sed moralia, quia media moralia cum moueant voluntatem ad amorem efficacem finis, necesse est, vt priùs sint volita quàm finis sit efficaciter intentus. Et hoc est præcipuum fundamentum contrariæ sententiæ, quo probat intentionem, gloriæ, esse posteriorem electione mediorum gratiæ ac meritorum, quæ mouent voluntatem ad intendendum finem efficaciter.

Sed contra, media moralia non minùs sunt effectus finis quàm media physica ergo amor mediorum moralium efficacium procedere debet ab efficaci amore finis; neque potest esse illo prior, sicut amor mediorum physicorum non potest prior esse quàm amor finis. Neque obstat quod hæc media causant intentionem finis cum moueant voluntatem ad decernendum efficaciter finem, nam hinc sequitur vt postea dicam, quod media illa non sunt posteriùs volita & præscita, non sequitur autem quod sint priùs volita, alioqui causa esset posterior effectu quod implicat. Deinde vrget argumentum de voluntate mediorum inefficacium etiam moralium, quæ non potest esse prior quàm voluntas inefficax finis, ergo voluntas mediorum efficacium etiam moralium esse non potest prior, qnàm efficax amor finis.

Respondent secundò aduersarij, voluntatem inefficacem finis, sufficere ad voluntatem mediorum efficacium.

Secunda euasio.

Sed contra, per hoc solum distinguitur voluntas efficax finis à voluntate inefficaci, quod voluntas inefficax non assumat media efficacia, voluntas autem efficax assumat ea quæ putat efficacia; nullum enim inter illas voluntates, aliud discrimen est assignabile; deinde dari debet aliqua ratio, cur Deus velit sancto Petro media illa quibus videt gloriam adiunctam esse, Iudæ autem illa non velit; illa ratio non potest alia esse quàm efficax amor finis, nam sicut velle medium inefficax est velle inefficaciter finem, sic velle medium efficax est efficaciter velle finem, quo eodem argumento reijciuntur responsiones Lessij section. 2. ad secundam Herice disp. 23. cap. 8. vbi ait media efficacia dari à Deo nihil attendente ad eorum efficaciam & congruitatem, sed tantùm quia rerum & temporum ita exigunt circunstantiæ, non enim Deus directè vult ipsam congruitatem, & efficaciam.

Contra enim insto eodem argumento, debet dari ratio cur Deus cum videat in his circunstantijs se posse dare Petro auxilium efficax, vel sufficiens, eligat tamen dare potiùs efficax, Iudæ autem eligat dare potiùs inefficax: vel quare potiùs elegerit hunc cursum, in quo videbat auxilium efficax esse dandum Petro, non autem alium. Imò si Deus non vult nisi entitatem ipsam auxilij efficacis non autem ipsam efficaciam, sequitur quod gratia efficax non est maius beneficium quàm gratia sufficiens, quod pro certò falsum est. Denique quamuis specialiter Deus illam efficaciam non intenderet, semper tamen illam videt, atque ita cum vult illud auxilium, cui talis congruitas est iuncta, efficaciter etiam amat finem qui sequitur tale auxilium.

Respondent tertiò, eum qui finem intendit asse quendum suâ ipsius industriâ, prius intendere finem efficaciter, quam eligat media efficacia: eum autem qui intendit finem assequendum per alium, posse media efficacia intendere, ex amore finis solùm inefficaci, ita enim pater qui filium vult euadere doctorem, subministrat illi necessaria ex amore finis inefficaci.

Sed contra, nam argumenta omnia priùs facta, æquè valent in eo qui intendit finem assequendum per alium; nam intentio efficax finis per aliud assequendi, debet differre ab intentione solùm inefficaci, sed illa differre non potest nisi quia efficax eligit media, quæ putat efficacia, inefficax eligit ea quæ putat non esse, ergo intentio illa quæ causat media efficacia non est simplex amor finis. Denique vrget superiùs facta ratio, quia debet dari ratio, cur Deus proposito medio efficaci, & sufficienti dare velit S. Petro medium efficax & non sufficiens, illa ratio no est solùm voluntas inefficax, quia Iudæ vult Deus gloriam inefficaciter, & non vult medium efficax, ergo, &c. quod additur de patre, magnam habet disparitatem, quia si pater haberet media quæ sciret esse omninò efficacia, & alia omninò inefficacia, non intenderet efficaciter filij doctrinam, nisi adhiberet ea media quæ sciret efficacia fore.

Tertia euasio.

Tertiò, hæc electio gratuita non magis repugnat libertati, quàm prædefinitio actus liberi, & probatur iisdem argumentis, neque minùs pugnat cum voluntate dandi gloriam per merita, cum sit voluntas gratuita dandi gloriam ex meritis. Vnde neque sequitur quod electus saluabitur quidquid agat, cum in ea electione includantur merita: reprobus autem qui sic non est electus, potest tamen saluari, quia ea electio non est ad salutem necessaria, vt postea explicabitur.

## §. IV.

## Secunda pars veræ sententiæ.

### *Electionem ad gloriam non esse priorem, prauisione meritorum.*

Dicendum secundò est, quod electio illa gratuita non antecedit merita, nec est per modum puræ intentionis, ita simpliciter absolutæ, vt non sit virtualiter conditionata. Ita docent omnes authores prosecunda sententia citati, & omnino sequitur ex dictis de prædefinitione actuum liberorum, nam sicut prædefinitio simpliciter absoluta facit necessitatem antecedentem libertati contrariam, etiamsi sit posterio scientiâ conditionatâ, idem omnino faceret electio simpliciter absoluta, si antecederet merita præuisa vt absolutè futura: vide autem argumenta ibi fusè tradita, huc enim omnino faciunt, & ostendunt esse impossibile, vt Deus absolutè decernat dare homini gloriam, quin tollat ei exercitum libertatis.

Prima probatio ex scripturis.

Prima verò probatio huius loci propria ex scripturis, petitur si enim primò, causa cur regnū cœlorū nō solùm detur, sed absolutè paratum sit, est studium

bonorum operum, certè fieri non potest, vt regnum cœlorum sit prius absolutè paratum, quàm præuisa sint bona opera: sed causa cur paratum dicatur regnum, sunt bona opera, *venite benedicti, accipite paratum vobis regnum à constitutione mundi, esuriui enim, & dedistis, &c.* vbi explicatur manifestè causa ob quam paratum sit, & quare detur regnum, sicut postea cum profertur sententia in reprobos: *ite in ignem æternum qui paratus est, &c. esuriui enim & non dedistis, &c.* ibi enim dicitur causam decreti reprobantis à gloria, esse omissionem bonorum operũ, ergo in præcedenti dicitur causam decreti prædestinantis absolutè ad gloriam esse bona opera. Quæ videtur euidens esse argumentatio. Huc etiam facit conuentio patris familias cum operarijs ex denario diurno; illa enim significat omnino decretum dandi mercedem non antecedens, operariorum laborem: huc quoque Parabola spectat de talentis; non enim decernit Dominus seruis illis diligentibus partem illam hæreditatis, nisi per sedulam negotiationem.

Secundò, si absoluta certitudo electionis prouenit à meritis, non potest electio simpliciter absoluta esse prior meritis, prouenire autem à meritis illam certitudinem clarè habetur 2. Petr. 1. *Magis satagite vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis*, ergo electio absoluta non est prior bonis operibus præuisis. Quod habetur etiam c. 3. Apocal. *tene quod habes, & cane ne alius accipiat coronam tuam*, ergo prædestinatio ad coronam non est certa & absoluta antecedenter ad præuisionem perseuerantiæ.

Tertiò, si absque conditione perseuerantiæ gloria non promittitur, etiam non decernitur sine tali conditione, sed non promittitur, nam v.g. Rom. 11. *Vide bonitatem & seueritatem Dei, in eos quidem qui ceciderunt, seueritatem, in te autem bonitatem Dei, si tamen permanseris in bonitate, alioqui & tu excideris*, ergo nunquam electio est simpliciter absoluta, donec futura præuidetur perseuerantia.

Respondent aduersarij communiter, vera hæc omnia esse de ordine exequutionis, non autem de ordine intentionis. Sed hæc responsio quàm sit insufficiens patebit ex dicendis statim. Nunc autem ex scripturis allatis conuinci videtur falsitatis; nam præparatio regni quæ dicitur fieri propter opera, est intetio efficax dandi regnum, ergo illa intentio suscipitur propter opera, deinde illa intentio simpliciter absoluta, est electio certa & infallibilis; sed ex Apostolo electio certa fit per bona opera, ergo intentio absoluta non est prior quàm bona opera. Denique per eandem voluntatem absolutè intenditur salus prædestinati, per quam promittitur absolutè, sed promittitur cum conditione perseuerantiæ, ergo etiam intenditur cum eadem; si enim absolutè intenditur abstrahendo à perseuerantia, promittitur etiam & debetur, & futura est, independenter à perseuerantia (vt statim dicam) ergo illa conditio inanis & frustratoria est, quâ sublatâ futurum est præmium, vt vrgebo statim.

Suffragiũ Augustini.

Secunda probatio ex suffragijs Patrum ducitur, quos plurimos affert Vasq. & sanè Petauius l. 9. & 10. planè demonstrat, ita vnanimiter omnes sentire græcos Patres, & latinos ferè omnes. Mihi satis sit vnus Augustinus, quem à se sine dubio stare aduersarij gloriantur, sed immeritò. Primò enim l. 1. ad simpl. q. 2. contrarium apertè docet. *Non tamen* (inquit) *electio præcedit iustificationem, sed electionem iustificatio; nemo enim enim eligitur nisi iam distans ab illo qui reycitur, vnde quod dictum est, quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo dictum sit nisi præscientia*, ergo ex Augustino, iustificatio præcedit electionem omnino absolutam, & ipsa electio non fit simpliciter absoluta nisi per præscientiam. Neque videtur satisfacere Bellarm. l. 2. de gratia & lib. arbitr. c. 15. Libros illos ad simplicianum scriptos, à iuniore Augustino, retractatos postea esse ab eodem seniore & doctiore in libris de prædest. sanct. & de dono perseuer. Sed hoc Bellarm. non probat, quia libros illos ad simplicianum nunquam ab Augustino inueniet reprobatos, commendatos autem sæpissimè. Secundò, euidens Augustini testimonium habetur l. 1. de gratia & lib. arbitr. c. 6. vbi expendens Apostoli verba illa, reposita est mihi corona iustitiæ, apertè admittit voluntatem illam Dei, quâ æterna vita tribuitur in fine vitæ posteriorem esse meritis, vnde Serm. 7. de verbis Domini secundum Matth. duplicem ponit electionem, alteram secundum gratiam, alteram secundum electorum iustitiam (vt dicam postea) ergo electio simpliciter absoluta non est vllo modo prior meritis ex Augustino.

Dispendiũ libertatis.

Tertia probatio ex rationibus ducitur efficacissimis, primò enim electio per modum intentionis abstrahens à meritis, & ita simpliciter absoluta vt omnem excludat conditionem etiam virtualem, necessitatem eodem modo affert antecedentem contrariam libertati, ac prædefinitio antecedens simpliciter, & eadem argumenta eodem modo vtrumque probant; nam posità electione hâc absolutâ implicat vt electus malè operetur & excidat à gloria, alioqui decretum illud absolutum non fuit, imò implicat vt habeat concursum paratum ad malè operandum, alioqui Deus habet oppositas voluntates, & illud decretum est antecedens; si enim sequitur scientiam conditionatam, & ab illa pendet, decretum non est absolutum simpliciter, sed est conditionatum saltem virtualiter, ergo illa electio antecedens merita tollit omnino libertatem. Vide probationes allatas sect. præcedenti quibus vix video responderi posse.

Dispendiũ meriti.

Secundò, electio illa simpliciter absoluta per modum intentionis abstrahens à meritis incompossibilis prorsus est cum voluntate non dandi gloriam nisi ex meritis, sed Deus habet decretum non dandi gloriam sublatis meritis, & dandi eam ex solis meritis, ergo electio ad gloriam non est absoluta per modum puræ intẽtionis abstrahens à meritis. Probatur maior repugnat cum voluntate non dandi gloriã nisi ex meritis, quod gloria debeatur, & reuerà sit futura, quamuis nulla essent merita, sed si Deus intendit efficaciter, & absolutè dare gloriam antecedenter ad merita, & abstrahendo ab illis gloria debetur, & reuerà futura est, quamuis non ponantur vlla merita, ergo intentio absoluta dandi gloriam abstrahens à meritis repugnat cum voluntate non dandi gloriam nisi ex meritis, maior euidens est, quia si Deus non dat neque vult dare gloriam nisi ex meritis, implicat vt illam debeat, & tribuat, etiamsi non essent merita: probatur maior, tunc gloria debetur electo etiamsi nulla sint merita, quando prius debetur quàm futura sint merita, sed gloria prius debetur quàm futura sint merita, si electio simpliciter absoluta est prior meritis præuisis, ergo si electio est prior meritis præuisis gloria debetur, & est futura etiamsi nulla essent merita. Probatur minor ex vi absolutæ intentionis omnino efficacis gloria debetur electo, quia decretum Dei quod est absolutum non potest frustrari suo effectu, sed illa intentio per te prior est quàm futura sint merita, ergo priùs debetur infallibiliter electo, & priùs est futura quàm futura sint merita. Confirm. quia si Deus videt gloriam futuram, independenter à meritis, gloria non datur ex meritis, sed Deus videt gloriam futuram, independenter à meritis, quia videt illam futuram, posità tali electione per modum intentionis absolutæ, ergo gloria non datur ex meritis.

Dilemma.

Denique hinc sequitur electos indefectibiliter saluari quidquid agant, quia ne irritum sit absolutum Dei decretum, etiamsi electus non benè ageret, teneretur

retur Deus illi dare gloriam, vnde responderi non poterit molestissimo dilemmati, *si sum prædestinatus quidquid agam saluabor, siue benè siue malè agam.*

Ordo intentionis, & exequutionis.

Solemne Suaris & aliorum ad hæc omnia responsum est, distinguendum esse ordinem intentionis, & ordinem exequutionis, in prædestinatione; Deus enim gratis vult gloriam, quam tamen non vult dare gratis, quia voluntas in ordine intentionis ideò est efficax, quia infert electionem mediorum, & exequutionem a se distinctam, non quod ipsa exequatur.

Sed hæc non satisfaciunt vllo modo vt fusissimè probant Vasq. disp. 89. n. 33. & 3. part. disp. 23. c. 11, Herice disp. 23. c. 11. & 12. Redeunt enim argumenta omnia priùs facta; nam per decretum illud efficax quem appellas ordinem intentionis, præscindendo ab omni ordine exequutionis, electus est habiturus gloriam, & posito tali decreto quod abstrahit à meritis, implicat vt non habeat gloriam, ergo gloria est futura priusquàm sint merita, ergo Deus non habet voluntatem non dandi gloriam nisi ex meritis, neque dat illam ex meritis, & quidquid agam saluabor si sum electus. Deinde Deus non aliter exequitur, quàm decreuit exequi, sed decreuit efficaciter dare gloriam, abstrahendo à meritis, ordo enim ille intentionis est decretum efficax cum quo est inconiungibilis negatio effectus, ergo Deus exequitur independenter à meritis. Denique quod caput est causa moralis qualis est meritoria, in hoc differt à causa finali, quod finalis causat adhuc existens in intentione: moralis autem causare non potest nisi vt iam existens in exequutione, quia est causa effectiua, vt probaui aliàs. Ideò implicat vt voluntas absolutè intendat præmium, qui est ordo intentionis, si merita sint posteriora in ordine exequutionis, vnde argumentor, illud quod causatur moraliter ab alio non est illo priùs, sed merita in ordine exequutionis, causant gloriam in ordine intentionis; non enim causa moralis aliter causat, nisi mouendo voluntatem ad intendendum finem, ergo merita in ordine exequutionis non sunt posteriora, quàm gloria in ordine intentionis.

## §. V.

### Tertia pars veræ sententiæ.

*Quod electio ad gloriam, præparatio ad gratiam, & præuisio meritorum sint omnino simul.*

Electio gratuita.

DIcendum est tertiò, quod gratuita electio ad gloriam, neque sequitur neque præcedit præparationem gratiarum efficacium & meritorum, sed vnico & indiuisibili actu vult Deus gloriam, gratias, & merita sine prioritate vlla in quo, etiam rationis. Ita omnes authores pro tertia sententia citati.

Primò enim omninò sequitur ex duabus conclusionibus, quas proposui; si enim electio ad gloriam, neque prior est, neque posterior præuisione meritorum, sequitur omninò vt sit simul, & vt Deus vnico actu tria illa velit efficaciter, gratias, merita & gloriam, vnde probata conclusio tota manet, ex rationibus ibi positis.

Secundò, quotiescunque Deus ita vult finem & media, vt non velit finem nisi per hæc media, neque velit hæc media nisi propter hunc finem toties vnico, & indiuisibili actu attinguntur finis, & media sine vlla prioritate in quo, quia nullum est signum rationis, in quo vnum adæquatè possit concipi sine alio; sicut enim non vult finem, nisi per hæc media, neque media nisi propter finem, sic neque potest concipi velle vnum sine alio, sed Deus non vult gloriam, nisi per merita, & gratias, neque præfinit gratias & merita, nisi propter gloriam, ergo nulla est prioritas in quo, inter electionem ad gloriam, & præparationem gratiarum ac meritorum. Quæ omnia sæpius supra probata sunt sect. 2. de actibus diuinæ volunatis vniuersim, & sect. 4. de prædefinitionibus actuum liberorum, quæ huc omninò faciunt; eodem enim prorsus modo elegit Deus ad gloriam, quo decernit vt à voluntate libera fiant actus boni.

Efficax & absoluta.

Tertiò enim, electio hæc (vt ibi dixi de prædefinitione actus liberi) absoluta & efficax est, quia quoties aliquis scit se habere media quæ illæsa libertate finem consequuntura sunt, potest absolutè intendere talem finem, Deus autem ante omne decretum scit se habere media efficacia, quibus electus infallibiliter assequuturus sit gloriam omninò liberè, ergo potest absolutè intendere gloriam. Deinde illa voluntas finis, efficax est, per quam media eliguntur efficacia per hanc voluntatem gratuitam media eliguntur efficacia, ergo illa electio efficax est.

Virtualiter conditionata.

Sed nihilominus tamen virtualiter est conditionata, quia sequi non potest scientiam conditionatam, & ab illa dependere, quin includat conditionem saltem æquiualentem; si enim non sciret illa media effectum esse habitura non decerneret gloriam. Deinde non potest Deus velle gloriam, per merita liberè futura, quin illa Dei voluntas includat hanc conditionem, si voluntas velit benè operari, sed per hanc voluntatem Deus vult gloriam ex meriris liberè futuris, ergo vult gloriam cum conditione virtuali. Vnde tandem.

Duplex electio.

Dico quartò, electionem ad gloriam duplicem statuendam omnino esse, prima gratuita omnino est neque prior meritis præuisis, neque illis posterior sed vnico simul actu tendens in merita & gloriam, atque ita efficax, & absoluta, sed conditionata tamen virtualiter. Altera est simpliciter absoluta, quæ posterior est præparatione gratiarum, & meritorum, & nullam includit conditionem etiam virtualem.

Ratio manifesta est, quia Deus non potest habere gratuitam voluntatem dandi gratiam ex meritis, quin post præuisa illa merita voluntatem habeat absolutam simpliciter, ergo duplex in Deo est electio, vel potiùs vna in duplici statu. Sic enim duplicem illam electionem manifestè asserit Augustinus serm. 7. de verbis Domini secundum Matth. *Quos voluit Dominus hos elegit, elegit autem, & secundum suam gratiam, & secundum illorum iustitiam.* Deinde de hac priori electione scripturæ intelligendæ sunt, & Patres quoties dicunt electionem fieri gratis, de secunda, quoties dicunt illam sequi merita præuisa, de qua sine dubio sola loquutus est Augustinus libro illo 1. ad Simplicianum quæst. 2. quo tantopere gloriatur Vasques, *non tamen electio sequitur iustificationem, sed electionem iustificatio, &c.* Loquitur enim de hac posteriori electione, quæ absoluta simpliciter est, & non includit conditionem vllam æquiualentem: non autem loquitur de priori quæ gratuita est, & non sequitur, neque præcedit merita præuisa. Videtur autem probari optimo argumento, quia illud Deum ab æterno mouet vt decernat dare, quod in tempore mouet Deum vt det, sed merita mouent Deum vt det gloriam in tempore, ergo merita mouerant vt vellet absolutè dare. Vnde posita distinctione duplicis huius electionis facillimè solui possunt omnia quæ contra vtramque opinionem opponi possunt ex scripturis, Patribus, & ratione, vt modò constabit ex eorum solutione quæ opponi possunt. Primum est destructio libertatis. Secundum destructio meriti. Tertium indefectibilitas salutis. Quartum prioritas causalitatis.

## §. VI.

### *Prima difficultas in oppositum, ex dispendio libertatis.*

NIhil (vt dixi) superest ex scripturis, & Patribus quod soluendum superst, cum nihil aliud probent,

bent, quàm electionem fieri ex meritis, vel dari electionem aliquam, quæ sequitur merita, quod ego etiam asserui, sed nunquam negant electionem gratuitam, quâ decernatur gloria danda ex meritis.

Quod sit contraria libertati.

Ratio ergo dubitandi primò esse potest, quia posità gratuità electione, quæ non sequitur præuisa merita, tollitur libertas, cum qua nulla potest stare necessitas nisi consequens, ista electio cum sit efficax facit necessitatem, & cum non sequatur merita, non facit necessitatem sequentem, ergo per illam tollitur libertas. Neque satis est dicere quod electio ista sequitur scientiam conditionatam, nam (vt dixi) necessitas tolleret libertatẽ, quamuis sequeretur sciẽtiam conditionatam, quia non est in nostra potestate illam ponere, & illâ posità effectus non potest non esse: hoc vtrumque reperitur in electione gratuita, ergo illa tollit libertatem. Deinde posità electione efficaci, Deus non potest parare homini electo concursum indifferentem, alioqui pararet concursum ad frustrationem sui decreti. Denique cum scientia illa conditionata non moueat Deum ad electionem, frustrà omnino dicitur quod electio à scientia illa pendet.

Solutio.

Respondeo, manifestum esse quod nihil hæc omnia faciunt, contra electionem quæ ita est gratuita vt includat tamen merita, ita est absoluta, vt virtualiter tamen sit conditionata, & sequitur scientiam conditionatam, ideò facit duntaxat necessitatem consequentem. Disparitas electionis huius & necessitatis physicæ statim patet quia illa necessitas nullo modo conditionata est, vnde non sequitur scientiam conditionatam, nisi fortè omnino per accidens, quia eius efficacitas non pendet ab ea futuritione, nec ratione illius infert effectum: electio autem ista pendet ab ea futuritione libera vt sæpè dixi, & ratione illius infert effectum, ideóque conditionata est virtualiter. Hinc etiam sequitur, quod Deus paret concursum electo ad malè operandum si velit, quia non vult illi dare gloriam nisi ex meritis, vt hoc decretum pendeat à scientia conditionata, non requiritur vt Deus moueatur per hanc scientiam, sed vt sit conditio sine quâ talis electio non fieret.

### *Secunda difficultas ex destructione meriti.*

Non dari gloriam ex meritis.

SEcundò vrgere videtur superiùs factum argumentum Vasquis, vt meritum verè sit meritum, debet mouere voluntatem præmiantis vt intendat dare præmium, sed si electio non sequitur præuisa merita, voluntas præmiantis non mouetur per ipsum meritum, vt velit dare præmium; si enim meritum mouet Deum vt decernat, priùs existit meritum in exequutione quàm fiat decretum dandi gloriam, ergo si electio ad gloriam non sequitur præuisa merita, sequitur quod meritum, non est meritum. Vnde vulgò dicitur quod media moralia existere priùs debent, quàm finis moueat voluntatem efficaciter, quia scilicet causant voluntatem efficacem finis. Confirmat primò, quia Deus eodem modo intendit dare gloriam quo actu illam dat, sed non dat gloriam nisi post merita, ergo non intendit illam dare nisi post merita. Confir. secundò, voluntas gratuita est independens à meritis, ista electio gratuita est, ergo est independens à meritis.

Responsio.

Resp. nihil facere contra nos totum hoc argumentum, quod demonstratiuè probat electionem illam gratuitam non esse per modum puræ intentionis, priorem meritis præuisis, si autem electio ad gloriam includat merita nihil probat hoc argumentum; Distinguitur enim prima illa maior, vt meritum sit reuera meritum debet mouere præmiantem vt velit dare præmium, vt velit voluntate absolutâ & nullo modo conditionatâ concedo: vt velit voluntate absolutâ, sed conditionatâ virtualiter nego; potest enim Deus gratis velle, quod non velit dare nisi ex meritis, sicut gratis possum velle vendere equum, quem tamen non volo dare nisi exhibito pretio. Itaque verum est quod meritum non est causa præmij nisi quatenus causat decretum absolutum voluntatis de præmio dando, sed nego decretum illud quod est conditionatum virtualiter eo quod sit voluntas & meriti, & præmij causari per ipsum meritum, nam ad hoc decretum, meritum conditio est, non causa.

Ad primam confirm. eadem est responsio, Deus eodem modo decernit gloriam, simpliciter absolutè, quo illam actu dat, concedo, eodem modo decernit cum virtuali conditione nego. Imò hinc sequeretur quod Deus sicut non dat gloriam, nisi postquàm merita sunt actu posita, sic neque illam decernit nisi postquam posita sunt actu merita, vnde sequeretur quod nulla esset prædestinatio, quæ decretum est æternum. Quando ergo dicitur Deus eodem modo decernit dare, gloriam quo actu illam dat, illud (eodem modo) vel iungitur cum verbo (decernit) & sic falsa est maior, quia non decernit eodem modo, quo dat, si verò iungatur cum verbo (dare) vera est propositio, quia eodem modo Deus dat gloriam quo illam decernit dare.

Ad secundam confirm. Resp. disting. maiorem. voluntas gratuita est independens à meritis priùs præuisis, concedo, est independens à meritis simul volitis nego. Deus enim (vt sæpè dixi) gratis vult dare gloriam, sed non vult dare nisi ex meritis, quæ tunc eodem actu vult, & præuidet futura.

### *Tertia difficultas ex indefectibilitate salutis & damnationis.*

Electum necessariò saluari.

TErtiò instare aduersarij possunt, sequi ex hac electione gratuita, quod electi quidquid agant saluantur, & non electi quidquid agant damnantur, adeò vt salus sit illis prorsus impossibilis. Primum sic probo: si enim Deus elegit efficaciter sanctum Petrum omnino necesse est vt vel sanctus Petrus irritum reddat Dei decretum, vel vt saluetur, decretum Dei quod efficax est, reddere non potest irritum, ergo necesse est vt saluetur quidquid agat. Præterea ex vi huius decreti efficacis debetur illi gloria priusquàm habiturus sit merita, ergo merita non sunt illi necessaria vt habeat gloriam. Vel enim posito illo decreto efficaci, in sensu composito potest electus excidere à gloria, vel non potest, si potest ergo illud decretum non est efficax vllo modo, si non potest, ergo indefectibiliter saluabitur quamuis non habeat vlla merita. Secundum de non electis multò magis vrget, quia illi indefectibiliter quidquid agant damnabuntur, quia quidquid agant non possunt ingredi numerum electorum; nemo enim saluatur nisi prædestinatus, & hæc certa est Dei lex, alioqui Deus faceret in tempore id quod ab æterno non decreuit facere: Iudas qui non est electus, non potest ingredi numerum electorum qui ante omnia merita est ita determinatus, vt non possit esse maior; ergo Iudas indefectibiliter damnabitur, ergo antequam Deus videat Iudam peccaturum, reddit ipsi salutem prorsus impossibilem. Quò pertinet molestissimum illud dilemma, vel sum ita gratis electus, vel non sum electus, si sum electus, certum est quod saluabor, si non sum electus indefectibiliter damnabor, quia certum est neminem saluatum iri nisi sit in numero eorum qui gratis electi sunt.

Soluitur primum.

Respond. ad hoc argumentum quod videtur difficillimum, inde faciliùs patere posse solutionem, quia contra gratuitam præparationem gratiarum illud eodem modo vrget. Vtrumque igitur illud incommodum facilè vitatur, posito quod hæc electio attingat indiuisibiliter & merita & gloriam vnico actu.

Primò enim euidens est, electum non saluari quidquid agat; eligitur enim ad gloriam, quia eligitur ad

benè

benè agendum. Itaque decretum illud efficax reddi absolutè ac antecedenter potest irritum quia est conditionatum virtualiter: consequenter autem, & ex suppositione scientiæ conditionatæ reddi non potest irritū, sed ex hoc non sequitur indefectibilitas salutis, vt sæpè dixi. Præterea ex vi huius decreti debetur illi gloria, non priùs quàm habiturus sit merita, sed in eodem signo quo præuidentur ipsius merita, posito illo decreto potest electus excidere à gloria, antecedenter (vt dixi) consequenter non potest; quia continetur in eo vt sæpè dixi virtualis conditio, cum includantur merita liberè ponenda.

Soluitur secundum. Secundò, neque sequitur infallibiliter damnari eos qui non sunt electi, quia licèt verum sit, quod actu nemo saluabitur nisi qui eo modo fuerit electus gratis: tamen sæpè in hac materia repetendum est, quod electio hæc necessaria nullo modo est vt aliquis saluetur; omnes enim reprobi saluari possunt, quamuis eo modo electi non sint, nam ad salutem necessaria est electio simpliciter absoluta, quæ sequitur merita, & est in potestate cuiuslibet reprobi: electio autem altera, necessaria non est ad salutem, fateor Deum dicere nemo saluabitur actu, nisi gratis fuerit electus, sed non dicit nemo poterit saluari, vel ego neminem volo saluare, nisi gratis fuerit, electus hoc (inquam) Deus nullo modo dicit, vnde totum vides corruere argumentum; Iudas enim potuit ingredi numerum electorum, electione absolutâ sequente merita, non potuit ingredi numerum electorum electione hac gratuitâ includente merita. Dilemma illud quod opponi solet, nullius ampliùs momenti est, quia si sum electus per merita, clarum est quod non saluabor quidquid agam, & si non sum electus non damnabor quidquid agam, quia possum benè agere, & prædestinari simpliciter absolutè.

### *Quarta difficultas ex prioritate causæ finalis, & causæ meritoriæ.*

Quod vnus actus est alio prior. QVartò, contra vnitatem actus quo Deus vult gloriam, & merita opponuntur argumenta Scoti, quicunque ordinatè vult, priùs saltem ratione, vult finem quàm media; finis enim causa est mediorum, & causa prior est effectu, ergo Deus vult priùs gloriam quàm velit gratias. Probo antecedens, possum per intellectum, præscindere voluntatem finis à voluntate mediorum, & cogitare primò voluntatem finis, ac postea voluntatem mediorum, tunc voluntatem finis cogitabo vt priorem voluntate mediorum, ergo est prior voluntate mediorum, idque in causa meritoria multò magis valet (vt dixi) quia meritum quod causa est effectiua prius existit quàm præmium, ergo prius debet volitum esse meritum, quàm volitum sit præmium.

Solutio. Resp. ex his quæ sectione secunda dixi, negando primum antecedens, quia sæpè voluntas intendere potest finem per certa quædam media, ita vt non velit finem nisi per illa media, neque velit media illa nisi propter hunc finem, tunc intentio & electio sunt vnus actus indiuisibilis sine prioritate vlla in quo, etiam rationis; tunc enim finis causa est mediorum, sed voluntas finis non est causa voluntatis mediorum, vnde si cogitem voluntatem finis non cogitando voluntatem mediorum, non possum tamen cogitare voluntatem illam finis, vt priorem voluntate mediorum, cum vtraque voluntas sit vnus actus similiter verum est quod meritum est prius quam præmium sit volitum voluntate simpliciter absolutâ, non est prius quàm sit volitum voluntate conditionatâ virtualiter. Neque dicas tunc est distinctio & prioritas inter actus, diuinos quando est distinctio & prioritas inter obiecta; distinctio enim alia cogitari non potest inter actus diuinos: inter finem, & media est distinctio & prioritas, ergo inter actus quibus Deus vult finem & media est distinctio & prioritas. Hoc etiam supra solutum est, tunc enim est distinctio inter actus diuinos, & prioritas, quando inter obiecta provt volita est distinctio & prioritas, non autem simpliciter quando est distinctio inter huiusmodi obiecta, nam plura obiecta Deus potest velle per modum vnius: inter gloriam, & merita provt volita non est distinctio, & prioritas, cum neutrum Deus velit nisi dependenter ab altero.

Instabis iterum, merita vt volita & existentia sunt causa præmij vt voliti, ergo voluntas meriti prior est voluntate præmij. Resp. disting. antec. eodem modo, merita vt volita sunt causa præmij vt voliti, voluntate simpliciter absolutâ concedo, vt voliti voluntate conditionatâ virtualiter nego.

Contrà voluntatem virtualiter conditionatam. Verùm contra voluntatem illam conditionatam virtualiter primò licet argumentari tunc intentio finis est simpliciter efficax, & absoluta quãdo ex ea eliguntur media quæ cognoscuntur efficacia, electio hęc gratuita huiusmodi est, ergo illa est absoluta simpliciter. Deinde intentio conditionata illa est, quâ volo aliquid esse sub conditione, quæ non est volita; si enim conditio est absolutè volita, iam etiam res absolutè volita est, sed Deus ita intendit gloriam vt velit etiam merita, quam dicis esse conditionem, ergo Deus vult absolutè gloriam. Denique si electio hæc conditionata est; iam non differt à voluntate generali quam habet Deus de salute reproborum, quæ conditionata etiam est; imò illa voluntas vel conditionata est ex parte Dei, & sic illa nulla est, vel ex parte obiecti, & sic expectat aliquid ab obiecto quod Deus ipse non vult.

Ad primum Resp. disting. primam maiorem, tunc intentio finis est simpliciter efficax, quando eligit media efficacia, si eligat media quæ sint ex se ipsis efficacia independenter à voluntate libera, concedo maiorem, si sint efficacia duntaxat moraliter & dependenter à causa libera, nego maiorem, quia cum efficacia tolli possit per causam liberam, intentio quæ media illa eligit efficacia, semper includit virtualiter conditionem si causa libera illi non reluctetur: voluntas dandi gloriam causat media moraliter efficacia quæ habent efficaciam dependenter à causa libera, & includunt eius consensum, vt conditionem: ideóque mirum non est quod hæc voluntas sit virtualiter conditionata eo modo quo efficacia ipsa est conditionata.

Ad secundum Resp. intentionem aliquam esse posse conditionatam, quamuis velit obiectum sub conditione volita, modò hæc conditio non sit absolutè volita, sed sit aliquid pendens à voluntate libera, Deus vult gloriã ex suppositione quod voluntas electi benè operetur, voluntatem autem benè operari non vult absolutè, sed sub conditione quod voluntas se determinet ad benè operandum, neque necesse propterea est vt detur conditio conditionis; Deus enim vult voluntatem velle liberè, ex suppositione quod volitura liberè sit, non autem vult absolutè.

Ad tertium Resp. hanc electionem gratuitam non esse formaliter conditionatam, sed tantùm virtualiter, voluntas autem generalis quam Deus habet de salute reproborum conditionata est formaliter, nec est vllo modo efficax, & absoluta: electio etiam ista conditionata non est ex parte Dei, sed ex parte obiecti, dicit enim virtualiter, modò voluntas operari velit.

## Sectio VI.

### *De reliquis causis prædestinationis, corollaria.*

EX his quæ disputata sunt hactenus de causa motiua quæ Deum efficaciter impulit ad decernendam electis gratiam efficacem, & gloriam, non erit difficile colligere, quomodo electus ipse dici possit causa suæ prædestinationis, quomodo Christus & De para

Deipara possint esse causæ illius electionis etiam gratuita, denique quomodo possit vnus homo iustus esse causa totius prædestinationis alterius & omnium eius effectuum.

Merita hominis electi.

Primum ergo corollarium sit, voluntatem, & merita hominis electi nullo modo esse causam electionis illius primæ absolutæ, ac efficacis, ad gratias congruas, & gloriam, quod tota sectione quinta probatum est.

Christus.

Secundum est, Christum Dominum esse causam meritoriam de condigno totius prædestinationis ad gratiam congruam, merita, & gloriam, etiam provt prædestinatio illa est electio efficax aliquorum præ alijs, & voluntas absoluta dandi vni potius quàm alteri gratias congruas, & gloriam. Ita enim fusè probabitur tertia parte dum agam de merito mediatoris Christi cuius corona sunt & opima spolia electi omnes, quos acquisiuit specialiter sanguine suo vt regnent in æternum, & agnum adorent sedentem in throno Dei amicti stolis albis, & ponentes ante pedes eius coronas aureas, quibus per merita, & voluntatem eius donati sunt, vide quæ hoc loco dixi.

Deipara.

Tertium est, beatissimam etiam Virginem Dei Matrem Augustissimam esse causam similiter sed de congruo, eiusdem totius prædestinationis efficacis ad gratiam & gloriam, & electionis illius specialis aliquorum præ alijs, adeò vt se ipsos etiam totos amantissimæ matri debeant electi omnes, erepti per eius merita de potestate tenebrarum, & translati in regnum filij dilectionis; ipsa enim noua Eua vitæ mater appellari debet, variegataque permanet ad primitias vitæ immortalis omnium viuentium vt ait Athanasius, & in tertia parte plenè probaui quæ hic non videntur repetenda.

Controuersia de meritis alterius iusti.

Quartum longè difficilius est, quomodo merita iusti alicuius hominis, sint causa meritoria saltem de congruo totius prædestinationis alterius, & omnium eius effectuum, an verò bonum illud opus sit semper effectus huius prædestinationis & illa posterius, v.g. quando sanctus Stephanus orauit pro Paulo, potuit oratio illa esse causa, vel effectus prædestinationis sancti Pauli: fuit causa, si hæc oratio inspirata non fuit Stephano ex efficaci voluntate saluandi Paulum, sed ea potius oratio Deum primò mouit, vt efficaciter intenderet salutem sancti Pauli, & primam eius vocationem: fuit autem effectus prædestinationis S. Pauli hæc oratio, si fuit inspirata Stephano ex efficaci voluntate conuertendi, & vocandi Paulum, quem non voluit saluare nisi per preces Stephani.

In qua difficultate Doctores video esse diuisos propter varietatem sententiarum de motiuo prædestinationis Vasq. enim disp. 94. c. 5. acriter contendit opera vnius iusti sæpiùs esse causam totius prædestinationis alterius. Suar. autem l. 2. c. 21. & 24. contendit huiusmodi opera esse duntaxat effectus prædestinationis alterius, Arrubal disp. 19. c. 2. putat illa opera esse interdum causas, interdum effectus. Herice disp. 29. c. 5. dicit illa esse posse causas, sed de facto tamen esse solùm effectus.

Triplex dubitatio.

Ratio autem dubitandi primò est, quia si merita vnius hominis, & orationes pro alio factæ sunt tantùm effectus non autem causa totius prædestinationis alterius dici similiter posset Christi merita esse primum effectum prædestinationis omnium, non autem causam; non enim apparet disparitas, hoc verò falsum esse omnino constat.

Secundò, si bonum opus hominis iusti est primus effectus prædestinationis alterius, sequitur, quod prima vocatio, non est primus effectus prædestinationis hoc autem non est verum, quia si datur aliquis effectus prædestinationis prior primâ vocatione potest aliquis mereri sibi primam vocationem, & tamen non mereri totam prædestinationem quod repugnat Augustino, ergo merita vnius iusti, non possunt esse effectus prædestinationis alterius iusti.

Tertiò, sicut posito merito Christi per quod tota causata est prædestinatio adhuc tamen causata illa est per meritum Deiparæ, sic causari etiam illa potuit per aliorum iustorum merita.

Assertio affirmans.

Dicendum tamen est primò, bona opera hominis alicuius iusti sæpissimè esse primum effectum prædestinationis alterius hominis, per quem consequentes omnes effectus causentur, prima scilicet vocatio efficax, iustificatio, & glorificatio. Ita Theologi omnes communiter.

Augustinus.

Primò enim sic habetur ex August. l. de dono perseuer. c. 22. *Qui nondum sunt vocati pro eis vt vocentur oremus, fortasis enim sic prædestinati sunt, vt nostris orationibus concedantur, & accipiant eandem gratiam efficaciter electi*: vbi manifestè ait S. Doctor primam vocationem vnius posse impetrari per preces alterius. Deinde notum est celebre illud dictum Augustin. l. 1. ad simplician. q. 2. *Quod Paulus per orationem Stephani primam illam accepit vocationem efficacissimam quâ conuersus est.* Eaque omnino mens est Prosperi, Gregor. & S. Thom. art. 8. vbi docet prædestinationem iuuari per preces sanctorum, quod est preces illas esse media per quæ prædestinationis effectus Deus intendit exequi.

Rationes.

Probatúrque quia, primus effectus prædestinationis non est necessariò intrinsecus ipsi prædestinato, sed esse potest extrinsecus, & prior primâ vocatione, ergo potest causare reliquos effectus prædestinationis, & ipsam primam vocationem. Deinde Deus potest ex voluntate saluandi vnum hominem, inspirare alteri bona opera, nam Apostolis v. gr. & viris Apostolicis inspirat vt laborent & sine dubio, vt etiam orent pro salute multorum quos eo modo intendit vocare ac saluare, sed tunc opera illa bona sunt effectus prædestinationis, & causant plures alios eius effectus, si enim Stephanus orauit ex affectu salutis Pauli, Deus etiam ex affectu eiusdem salutis inspirare illi potuit vt oraret, ergo preces sanctorum possunt esse primus effectus prædestinationis.

Altera conclusio.

Dico secundò, nullum opus bonum puri hominis est causa meritoria totius prædestinationis alterius hominis. Ita sequitur ex sectione præcedenti.

Primò enim prædestinatio (vt dixi) est Dei voluntas prorsus gratuita, quæ non sequitur merita præuisa ipsius hominis electi vt probaui, ergo multò minùs potest sequi præuisionem meritorum alterius. Deinde ante præuisa vllius puri hominis merita, Christus vt supposui meruit specialem electionem omnium prædestinatorum, ergo illa non causatur à meritis vllius puri hominis probatur conseq. quia positis illis meritis nihil fuit quod remoraretur totam electionem, deinde vt Christus sit causa totius electionis etiam specialis necesse est, vt singulis electis applicuerit sua merita, & vt applicatione facta statim electio efficax sequatur, sed applicatio illa meritorum Christi antecessit merita reliquorum hominum, credere autem quod Christus vni sancto applicuit primum sua merita, nihil de altero cogitans, de quo cogitare postea cœperit mera commenta sunt vt patebit ex sect. 8. vbi ostendetur electos omnes in eodem signo fuisse prædestinatos.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam Respon. potuisse quidem à Deo ita res ordinari vt preces, tùm Christi tùm sanctorum essent causæ, vel effectus prædestinationis, sed de facto tamen non ita Deus ordinauit; voluit enim vt Christus nobis solus esset & iustitia, & propitiatio & sanctificatio, & redemptio, quod sanctis non detulit.

Ad secundam Resp. primam vocationem esse semper effectum prædestinationis, primum inter illos omnes

omnes qui sunt intrinseci homini electo, non autem esse primum, inter eos qui esse possunt electo extrinseci: si ego mererer mihi primam vocationem, mererer etiam sine dubio mihi totam prædestinationem, quia nullum meum opus bonum præcedens primam meam vocationem esse potest effectus meæ prædestinationis, si autem ego mererer primam vocationem alterius non mererer tamen totam eius prædestinationem, quia in me aliquod opus reperitur, quod præcedit primam vocationem alterius.

Ad tertiam Resp. Deiparam electam esse in aliquo signo ante omnes alios electos, vnde appellatur à Patribus primogenita vnigeniti Filij, & primiceria electionis, vt per quam salus omnibus parabatur, prima fructum salutis hauriret ex pignore, inquit Ambros. in Lucam. Vnde cum ante alios electa esset Maria potuerunt per illam vt causam Christo coniunctam, & subordinatam alij postea eligi quæ ratio non valet pro aliis quos omnes in eodem signo elegit Deus per Christum & Mariam, sicut enim Deus constituit voluntatem Christi, vt perageret seriem electionis, sic Christus dilectissimæ Matris explorabat etiam voluntatem, vt nemini efficaciter de condigno applicaret merita sua nisi cui de congruo Maria sua etiam specialiter applicasset, vt per totam Ierusalem Alleluya cantent electi & Iesu, & Mariæ.

## Sectio VII.

### *De prædestinationis effectibus, & signis.*

### Art. 2.

EX positis prædestinationis totius causis, sequitur vt dicatur de his quæ causantur ab illa efficaci voluntate Dei, qua decreuit hominem perducere ad coronam, qui vocantur effectus prædestinationis, ea scilicet omnia quæ Deus operatur circa prædestinatum, vt in finem illum deducat, quem destinauit.

Tria requisita.

Certum igitur primò est, tria requiri, vt aliquis effectus productus à Deo sit effectus efficacis illius voluntatis quæ vocatur prædestinatio; primum, vt à Deo detur ex illa speciali voluntate ac intentione, perducendi hominem in vitam æternam, quia illa intentio est vera prædestinatio, & quæcunque ab illa non oriuntur dici quidem possunt effectus generalis prouidentiæ; non autem prædestinationis, quam ob causam Apostolus vocationem datam electo appellat, *Secundum propositum*, quia scilicet oritur ex illa efficaci destinatione hominis electi ad gloriam. Secundum, vt aliquid sit effectus prædestinationis, requiritur vt conferat aliquo modo ad assequutionem actualem salutis, qualis sine dubio est perseuerantia in gratia, & prima etiam vocatio efficax. Tertium requiritur etiam vt illud ex meritis Christi detur; quia Christus causa est prædestinationis totius, & omnium eius effectuũ.

Prædestinatio plures habet effectus.

Certum est secundò, plures sine dubio posse n merari effectus prædestinationis, quia voluntas efficax perducendi hominem ad gloriam causare debet omnia illa quæ necessaria sunt, vt homo attingat vitam æternam hi sunt vt dixi effectus prædestinationis, ergo prædestinatio plures effectus habet, vnde à S. Thom. verè dictum est art. 2. *Prædestinationem cum sit actus immanens Dei, non ponere aliquid formaliter in prædestinato, sed efficienter tantùm, quia est voluntas finis & mediorum, quæ semper est causa effectiua*

His positis meritò quæritur, quinam vocari debeant effectus ab hoc decreto procedentes, bona scilicet data ex ea efficaci voluntate, & conducentia aliquo modo ad actualem assequutionem gloriæ: possunt autem illa esse primò, bona supernaturalia. Secundò, bona naturalia. Tertiò, mala vel permissio mali.

## §. I.

### *Quænam bona supernaturalia sint effectibus Prædestinationis.*

Vocationes.

RAtio dubitandi primò est, circa vocationes immissas à Deo, nam illæ quæ sunt congruæ aliquando connexionem non habent cum actuali gloriæ assequutione, nam illas sæpè sequitur peccatum mortale, ergo non omnes gratiæ congruæ, quæ dantur electo, sunt effectus prædestinationis; deinde gratiæ inefficaces videntur esse posse prædestinationis effectus cum aliquando connexionem habere possint cum gloria, denique media externa purè naturalia sunt, ergo non sunt prædestinationis effectus cum ad gloriam non conducant.

Iustificatio.

Secundò, si iustificatio etiam interrupta per peccatum est effectus prædestinationis, vel est effectus tantùm vt restituta, vel etiam vt primò data, non primum, quia gratia illa etiam vt primò data est causa restitutionis gratiæ, ergo confert ad salutem saltem remotè: non secundum, quia gratia illa vt primò data, vt sic non influit in salutem sed tantùm vt restituta, ergo non est effectus prædestinationis, vt primò data.

Glorificatio.

Tertiò denique, glorificatio non est effectus prædestinationis, si prædestinatio sit tantùm præparatio mediorum, sed est tantùm præparatio mediorum, ergo glorificatio non est effectus prædestinationis.

Dico primò, bona supernaturalia, quæ sunt effectus prædestinationis commodè ab Apostolo numerantur tria, *Vocatio, iustificatio, glorificatio.*

Prima pars conclusionis d vocatione.

Ratio est, quia tria illa dantur à Deo ex intentione speciali salutis, connexionem habent cum actuali eius assequutione, & dantur per Christum.

Primò enim certum est, vocationes illas congruas quæ dantur in fine vitæ ad perseuerandum in gratia, vel certè ad eam tunc obtinendam, esse verum & maximè proprium effectum prædestinationis, quia illæ præsertim iuuant actualem assequutionem gloriæ, & immediatè ad illam concurrunt, nec est dubium, quin dentur ex ea speciali volũtate. Deinde illæ omnes etiá gratiæ congruę quæ dantur electis à principio vitæ vsque ad finem, & per quas, vel inchoatur conuersio ad Deum, vel continuatur, vel reparatur, sunt sine dubio effectus prædestinationis eaſdem ob causas; iuuant enim actualem assequutionem gloriæ & ad illam concurrunt saltem mediatè, cum per illas electus moueat se ipsum ad bona opera, quibus gloria postea causatur.

Gratiæ congruæ datæ ante peccatum.

Dubitatur autem primò, de gratiis congruis quas postea sequitur peccatũ mortale, nam illæ connexionẽ non habent cum aliis effectibus vsq; ad finem vitæ, & ideò non videntur esse effectus prædestinationis, & ita censent Vasq. & Becan. sed melius alij existimant cum Suar. Arrub. Herice, nullam esse gratiam congruã datã electo, quæ non causetur per eius prædestinationem, quia nulla est gratia congrua supernaturalis quæ non causet opus aliquod bonum, sed nullum est opus bonum elicitum aliquo vitæ tempore, quod in salutem non influat, quantuncunque per peccatum interrumpatur, ergo nulla est gratia quæ in salutem non influat, & quæ non sit effectus prædestinationis.

Gratiæ inefficaces.

Dubitatur secundò, de gratiis inefficacibus quæ ita dantur electo vt illis non cooperetur, nam illas alij putant esse reuerà effectus prædestinationis, alij absolutè negant. Ego distinguendum puto; vel enim electus ex earum postea recordatione mouetur ad maiorem contritionem, & charitatem, & ita sunt effectus prædestinationis saltem per modum obiecti, vel illarum penitùs obliuiscitur, & sic non sunt effectus prædestinationis cum in salutem non influant.

Gratiæ externæ.

Dubitatur denique de gratiis externis, vtrum sint etiam effectus prædestinationis qualia sunt media & occasiones quibus Deus inchoat, vel promouet inter-

nam vocationem, cuiusmodi sunt prædicatio Euangelij, pericula, miracula, morbi, amici, &c. huiusmodi. Sed respondendum videtur affirmatiuè, quia illa ex intentione Dei vel remotè in salutem influunt, vel sunt occasiones acceptæ à Deo dandi postea vocationem internam, vt constabit ex sequenti conclusione.

Secunda pars de iustificatione.

Secundò certum est, iustificationem illam, & gratiam sanctificantem, quæ vel obtinetur in fine vitæ, vel conseruatur vsque ad mortem esse verum effectum prædestinationis; illa enim est gratia finalis, & donum perseuerantiæ, cuius præparatio est maximè propria prædestinatio, quia nihil est quod in salutem immediatius & infallibilius influat.

Iustificatio interrupta per peccatum.

Dubitatur autem primò, vtrum illa etiam iustificatio quæ per peccatum mortale interrumpitur, non solùm vt restituta, sed etiam vt primò data, sit effectus prædestinationis; aliqui enim absolutè affirmant cum Suar. sed verius alij negant cum Vasq. gratiam per peccatum interruptam præcisè vt primò datam esse effectum prædestinationis, alioqui daretur aliquis effectus prædestinationis Adami cuius causa Christus non esset, atque ita priùs Adamus esset prædestinatus quàm Christus. Deinde gratia illa præcisè vt primò data, nullo modo in salutem influit etiam remotè, sed tantùm vt est causa restitutionis; sic enim fateor gratiam, primò datam, esse effectum prædestinationis, sed non vt est præcisè primò data: nego enim illam vt sic influere.

Actus boni.

Dubitari vlteriùs poterat de actibus bonis hominis electi, vtrum sint effectus prædestinationis etiam quatenus à voluntate procedunt hominis electi, an verò tantùm quatenus procedunt à gratia. Sed facilis responsio est illos actus etiam vt procedunt à voluntate attingere gloriam & effectus esse prædestinationis; actus enim vt sit bonus exigit concursum gratiæ primum, deinde voluntatis.

Tertiò denique certum est, gloriam ipsam, esse verum effectum prædestinationis, quia gloria est primarius finis prædestinationis, finis autem est primarius effectus intentionis finis, quod multi cum Vasq. immeritò negant dicentes prædestinationem esse tantùm præparationem mediorum, quasi verò possit prædestinatio causare media quin ipsum etiam causet finem.

Ex quibus soluta manet ratio tota dubitandi.

## §. II.

### *Quænam bona naturalia sint effectus prædestinationis.*

Duplex dubitatio.

RAtio dubit. primò est vtrum creatio ipsa hominis prædestinati dici debeat effectus prædestinationis, nam illa connexionem habet cum salute, quæ nulla esset si homo non existeret, & aliunde tamen illa non est semper gratia per Christum.

Assertio.

Secundò, si bona indoles, & bona opera moralia sunt effectus prædestinationis necesse est, vt illa in salutem influant, qui est error Massilienſium.

Dico secundò, multa dona naturalia sæpè sunt effectus prædestinationis etiam si fiant secundum cursum ordinarium causarum secundarum naturalium, sæpissimè autem non sunt effectus prædestinationis. Ita docent Suares, & alij plures contra Vasq. & Arrub.

Ratio est, quia quoties aliquid iuuat salutem, & ordinatur à Deo ad illam iuuandam, toties illud causatur per specialem Dei prouidentiam erga prædestinatum, sed multa sunt dona naturalia, quæ licèt fiant iuxta ordinarium cursum causarum, iuuant tamen salutem prædestinati, quia sunt conditiones sine quibus actus supernaturales non elicerentur, vel sine quibus non daretur gratia congrua, ergo illa sunt effectus prædestinationis.

Huiusmodi sunt primò, temperamentum corporis, & ingenium accommodatum ad actus virtutum. Secundò, natiuitatis locus, & tempus cum progressu vsque ad vitæ finem. Tertiò, consuetudo & familiaritas cum quibusdam personis, & occursus aliarum circunstantiarum, quæ in prædestinato bonos affectus parere solent. Quartò, actus virtutum moralium, qui elici aliquando possent sine gratia per Christum. Hæc inquam omnia quamuis salutem mereri nullo modo valeant vt contra Pelagium, & Massilienses, certum est omnibus Catholicis, possunt tamen remouere obicem salutis, id est plurima peccata, & ita iuuare assequutionem gloriæ, & quamuis pertineant ad prouidentiam communem, neque fiant ex meritis Christi quatenus sequuntur ex causis naturalibus, possunt tamen ordinari ad salutem electorum, ex meritis Christi, & sub ea ratione sunt effectus prædestinationis.

Quoties autem dona hæc naturalia, ita contingunt per causas naturales, vt à Deo ex meritis Christi non ordinentur ad salutem electi, tunc non sunt vllo modo effectus prædestinationis, quod contra Pelagium apud omnes Theologos certissimum est, quia ille non distinguebat gratiam creationis à gratia per Christum.

Creatio.

Ad primam de creatione hominis prædestinati, Respon. illam à multis Theologis cum Suar. dici effectum prædestinationis eo quod (inquiunt) Deus ex prima sua intentione condere voluerit Ierusalem cœlestem, & illius beatos omnes incolas designauerit regnaturos cum ipso, & cum Christo suo in æternum; atque adeò ad primarium illum finem suum dirigat donum creationis, & reliqua omnia consilia sua; alij autem cum Vasq. absolutè negant creationem posse dici effectum prædestinationis, eo quod gratia Christi totam supponat gratiam creationis, & rei existentiam. Ego distinguendum puto, vel enim creatio fit ex causis purè naturalibus, & iuxta solam exigentiam causarum secundarum, & sic non est vllo modo effectus prædestinationis, qui debet semper esse gratia per Christum: vel creatio fit ex aliqua causa, & cum aliqua circunstantia præternaturali, v. gr. ex precibus Sanctorũ, & ordinatur à Deo ad salutem eius qui creatur, & sic nihil ei deest ad verum effectum prædestinationis; iuuat enim salutem, datur ex ea intentione, & ex meritis Christi.

Bona indoles.

Ad secundam Resp. bonam indolem naturalem, & opera moralia, esse aliquando effectus prædestinationis, si à Deo dentur ex efficaci voluntate salutis, & specialiter ex meritis Christi; quia etiam si non possint esse causæ vel dispositiones salutis, possunt tamen aliquo modo ad eam conferre per modum puræ conditionis, & causæ per accidens remouentis obicem; hoc enim sufficit vt aliquid sit effectus prædestinationis, neque requiritur, vt causet positiuè salutem. Possunt ergo ex meritis Christi ordinari ad salutem per modum puræ conditionis & causæ per accidens.

## §. III.

### *Vtrum peccatum, & permissio peccati esse possit effectus prædestinationis.*

Tria omnibus certa.

TRia in hoc vltimo puncto apud omnes Catholicos certa & fixa sunt primò, peccatũ nullo modo posse dici effectum prædestinationis aut prouidentiæ, quia effectus prædestinationis, vt dixi, est aliquid quod Deus facit, & intendit, peccatum Deus nullo modo facit, aut intendit quoad formale, quoad materiale facit quidem, sed non intendit vt probatum est. Secundum est fructus eos qui sequuntur ex peccato iam posito, v.g. humilitatem, pœnitentiam, exercitia virtutum feruẽtiora, esse veros effectus prædestinationis, quia illi ponuntur à Deo, & intenduntur ex efficaci

efficaci desiderio salutis, multiplicatę sunt infirmitates eorum postea accelerauerũt. Tertium est mala pœnæ quæ sequitur peccatum esse effectus prædestinationis, quia illa simpliciter bona sunt, & intenduntur à Deo habentq; connexionem cum gloria in quam influunt.

Status quæstionis.

Tota ergo controuersia est, vtrum ipsa permissio peccati, possit à Deo intendi, & fieri ex efficaci proposito salutis hominis electi; permissio autem hęc est voluntas negandi auxilium efficax, & dandi auxilium sufficiens, quæ voluntas erit effectus prædestinationis, si Deus antequam præuideat peccatum absolutè futurum, decernat negare auxilium efficax ad illud vitandum, quia intendit, vt ex eo peccato sequatur salus prædestinati; non potest autem salus illa sequi omnino immediatè ex permissione peccati, sed necesse est vt inter permissionem illam, & salutem aliquid mediet; hoc autem quod mediat, vel est aliquid, quod non prę supponit essentialiter peccatum, vt humilitas, & feruens exercitium virtutum, vel essentialiter præsupponit existentiam peccati, vt pœnitentia.

Triplex sententia.

Doctores ergo video in hac difficillima controuersia, esse tripliciter diuisos, quidam absolutè negant permissionem peccati, esse posse vnquam effectum prædestinationis, vt Vasq. Arrub. Becan. alij absolutè asserunt vt Ruiz, Granad. Arriag. cum omnibus Thomistis: alij ex parte negãt, & ex parte asserunt vt Suar. Herice, Ribas; si enim (inquiunt) illud quod mediat inter salutem electi, & permissionem peccati, obtineri possit sine peccato cuiusmodi est, vt dixi humilitas, permissio peccati est effectus prædestinationis, si autem sine peccato actu posito non possit obtineri, implicat vt sit effectus prædestinationis, Deus, v. g. permittere nõ potest peccatum, vt ego pœnitentiã agam.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubit. est primò, quia quicunque amat & intendit efficaciter aliquem finem, necessariò etiam amat & intendit medium sine quo implicat obtineri, imò etiam cogitari finem, sed peccatum est medium sine quo implicat obtineri pœnitentiam, & humiliationem, imò & salutem electi vt eo modo volitam, ergo si Deus permittat peccatum ex efficaci voluntate pœnitentiæ, aut salutis amabit etiam & intendet efficaciter peccatum. Maior euidens est, & sæpè superiùs probata; quia scilicet intentio finis si non sit displicentia solùm inefficax, est amor saltem virtualis mediorum, imò non potest distingui amor inefficax ab amore efficaci, nisi quod amor efficax, amat efficaciter media, & illa eligit, est autem impossibile vt voluntas amet efficaciter, & velit finẽ, si nolit id sine quo finis obtineri non potest, Deus autem non vult esse peccatum, ergo non potest velle pœnitentiam, nisi postquam præuidit absolutè peccatum futurum.

Secunda.

Secundò, quod eodem fere recidit, quoties aliquis gaudet de aliquo fine, & in eo sibi actu complacet, implicat vt ei displiceat medium vnicè necessarium ad finem, Deus gaudet de pœnitentia, & in ea complacet ante præscitum absolutè peccatum, ergo implicat vt ei displiceat peccatum. Similiter qui vult efficaciter finem, & illum imperat non potest seriò prohibere medium necessarium ad finem, sed Deus prohibet peccatum, ergo non potest efficaciter velle ac imperare pœnitentiam, ante præuisum peccatum quæ videtur solida esse demonstratio.

Tertia.

Tertiò, Deus non potest permittere peccatum propter pœnam ipsius peccatoris, & dicere, v. gr. Volo permittere vt peccet, vt illum possim damnare, ac ostendere potentiam & Iustitiam meam, ergo neque dicere potest volo permittere peccatum, vt agat peccator pœnitentiam. Confirmat. esset turpissimum vt medicus efficaciter intenderet medicinam ante morbum, & propter medicinam decretam, morbum permitteret, ita se geret Deus si pœnitentiam decernat antecedenter ad peccatum præuisum, ergo non decernit pœnitentiam antecedenter.

Assertio.

Dico tertiò, permissio peccati aliquando est verus effectus prædestinationis: & prodire potest ex efficaci voluntate pœnitentiæ, vel alterius finis qui sine peccato actu posito nequeat obtineri.

Probatio primæ partis.

Primæ partis ratio est, quia permissio peccati omnes habet conditiones requisitas ad verum effectum prædestinationis. Primò enim intendi à Deo potest ex Christi meritis cum possit conferre ad Dei gloriam, imò & ad salutẽ illius qui peccat, si ex peccati postea commissi horrore salubriter se ipsum odisse incipiat, & profundius humiliari, quę videtur fuisse mens Apostol. Rom. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, & sine dubio doctrina est August. lib. de Natura & Grat. c. 28. *Deserit aliquantum Deus vnde superbis, vt scias non tuum sed eius esse, ac discas superbus non esse*, Et l. 14. Ciuit. c. 13. *Audeo* (inquit) *dicere, superbis vtile esse cadere in aliquod apertum manifestúmque peccatum, vnde sibi displiceant.* Secundò potest Deus intendere permissionem illam peccati, ex efficaci voluntate salutis prædestinati, quia illa permissio potest esse aliquid vtile ad salutem electi, & de facto ad illam confert, ergo potest Deus illam velle quatenus ad salutem vtilis est, qui enim amat finem, potest amare medium ad finem.

Secundæ partis probatio.

Secundæ partis difficilior ratio est, contra Suarem, Herice, alióque plures qui negant posse permissionem peccati amari propter pœnitentiam ex qua sequetur salus prædestinati. Probatur tamen, quia si qua esset ratio propter quam permittere Deus non posset peccatum tanquam medium vtile ad pœnitentiam esset, quia Deus amando permissionem peccati amaret etiam ipsum peccatum, sed hoc non sequeretur quod probo, quando Deus permittit peccatum in pœnam alterius peccati Deus non amat peccatum, sed tunc permissio peccati non potest esse medium ad pœnam, nisi posito peccato nouo, ergo Deus non amat peccatum etiam si amet permissionem peccati, propter finem qui obtineri nequeat nisi posito peccato. Quæ ratio videtur aperta & demonstratiua; neminem enim video qui neget peccatũ permitti à Deo in pœnã alterius peccati, ergo & multò magis permittere illud potest propter pœnitentiam. Præterea quoriescunque Deus in finem gloriæ suæ permittit peccatum non obtinet finem suum, & scit se illum non obtenturum nisi posito peccato, ergo Deus ex te amat tunc peccatum. Probo conseq. Deus tunc illum finem, non obtinet de facto neque obtinere vult nisi posito peccato, ergo tunc peccatum est medium proximum inter gloriam Dei, & permissionem peccati, ergo amatur peccatum quod est medium ad finem quem Deus intendit; nihil enim hîc facit quod talis finis aliunde obtineri possit sine tali medio, si Deus illum de facto non obtinet sine illo. Et sanè argumenta omnia quæ probant peccatum permitti non posse à Deo propter pœnitentiam, probant illud non posse permitti propter gloriam Dei, neque video quomodo Deus ordinare possit permissionem peccati ad aliquem finem sine peccato actu posito, cum permisio peccati semper adiunctum infallibiliter habeat peccatum. Imò eadem argumenta probant pœnitentiam amari non posse à Deo, etiam posito peccato, quia semper qui amat finem, & de illo gaudet amat etiam medium, & de illo gaudet, sed peccatum positum est medium ad pœnitentiam ergo Deus tunc amat peccatum.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. duobus modis amari, posse peccatum primò, causatiuè, secundò, permisiuè. Causatiuè amatur, quando voluntas influere vult in peccatum, & illud absolutè ponere: permisiuè amatur quando voluntas vult non impedire peccatum, neque impedire illa per quæ impediri posset. Quando Deus permittit peccatum propter pœnitentiam & salutem

prædestinati, non amat peccatum causatiuè, quia reuerà vult peccatum non esse, sed amat permissiuè, quia non vult impedire peccatum.

Vnde ad argumentum distinguitur, quicunque amat, & intendit efficaciter finem necessariò etiam amat, & intendit causatiuè medium sine quo talis finis nequit obtineri nego, amat permissiuè concedo. Ad probationem eadem responsio est, intentio efficax finis est virtualis etiam amor mediorum causatiuus nego, permissiuus concedo: similiter amor inefficax non amat etiam permissiuè medium efficax ad finem, amor autem efficax amat saltem permissiuè media sine quibus finis non obtinetur; potest igitur voluntas efficaciter amare ac velle finem nolendo causare id sine quo finis esse non potest, modo tamen velit illud permittere.

Instantia. Instabis, quando amatur finis, eo modo amantur media, quo illa requiruntur ad ipsum finem, sed peccata non tantùm vt permissa, sed etiam vt causata requiruntur ad pœnitentiam, ergo non potest amari antecedenter pœnitentia quin ametur peccatum etiam causatiuè. Imò amor finis est amor mediorum, sed amor finis est causatiuus, ergo causatiuus etiam est amor mediorum.

Resp. disting. maiorem, quando amatur finis eo modo amantur permissiuè media, quo illa necessaria sunt ad finem concedo, eo modo amantur causatiuè media quo illa sunt ad finem necessaria nego. Nam licèt idem amor spectet finem & media, non eodem tamen modo in media tendit quo tendit in finem; aliquando enim in media permissiuè duntaxat tendit, cum in finem semper causatiuè tendat.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. amorem finis aliquando esse ita simpliciter voluntarium, vt non habeat adiunctum vllum inuoluntarium, aliquando autem ita esse voluntarium vt admixtum etiam habeat inuoluntarium, vt cum mercator in mare proiicit merces: quando amor finis simpliciter voluntarius est, non potest esse iunctus cum displicentia medij necessarij ad illum finem assequendum; quando autem est inuoluntarius secundum quid, tunc potest esse iunctus cum displicentia, & prohibitione medij necessarij. Fateor pœnitentiam non posse amari à Deo amore illo voluntario simpliciter, sed habet amor ille admixtum aliquid inuoluntarij, quia Deus simpliciter vellet non esse pœnitentiam, sicut vellet peccatum non esse quod ei reuera displicet, atque adeò prohibet medium illud ad pœnitentiam quod est peccatum.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. distingui debere anteced. Deus non potest permittere peccatum propter pœnam peccatoris. si pœna peccatoris nullum alium habeat effectum, quàm punire peccatum, concedo, si aliquos alios effectus habeat, v. gr. si causet salutem, si ad humilitatem impellat, nego. Idem dico de medicina quæ si morbum duntaxat curet non potest amari à medico ante malum præuisum: pœnitentia verò non hunc solum effectum habet quod sanet peccatum, sed alia causat plurima bona ideóque intendi à Deo potest tùm ante, tùm post peccatum.

## §. IV.

### *Quænam sint signa Prædestinationis.*

Quid sit esse signũ prædestinationis. POst enumeratos prædestinationis effectus, non erit difficile statuere doctrinam communem de illius signis, sic enim vocantur illi externi effectus, & notæ ex quibus venire potest electus in cognitionem probabilissimam, & ferè certam electionis suæ à Deo factæ, ac futuræ in cœlo coronæ, quibus scilicet admitti aliquo modo possit ad intrandum in sanctuarium & cor ipsum Dei introspiciendum, ad legendum nomen suum scriptum ab æterno in libro vitæ signato sigillis septem, & scripto litteris aureis, stylo adamantino in mente, ac memoria Dei qui solus nouit quos elegit: firmum enim Dei fundamentum stat, nouit dominus qui sunt eius.

Dari aliqua signa. Primò, ergo ad quæstionem, an sint aliqua signa prædestinationis, Respondeo posse quemlibet electum habere in hac vita signa quædam prædestinationis tùm suæ, tùm aliorum. Qui sint veri effectus specialis illius amoris erga eos quos Deus transtulit in regnum filij dilectionis suæ. Si enim ex communi doctrina Patrum, Theologi omnes statuunt videtúrque significatum. 2. Petri 1. *Satagite vt per bona opera certam*, (id est compertam,) *vestram vocationem & electionem faciatis*, & sic exponitur illud Apostoli, *Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus Filij Dei.* Expressitque sæpissimè id Bernard. v.g. serm. 5. in Dedicatione Ecclesiæ vbi docet, *Secretum quod de nobis, latet in corde Patris, nobis per eius spiritum innotescere, & spiritum eius persuadere spiritui nostro quod Filij Dei simus, persuadere autem vocando, & iustificando*: Et serm. 2. in festo Pentecostes vocat *illud pignus salutis*, quod idem repetit serm. 1. in Septuag. & ser. 2. in Oct. Paschæ. Videtur autem aperta esse ratio, quia non potest melius innotescere nobis secreta illa voluntas, & latens in abdito decretum Dei quàm ex effectibus qui ab ea prodeunt, & sunt vt dixi, bona naturalia, & supernaturalia, sed huiusmodi effectus nobis aliquo modo manifesti fiunt, qui dantur ex intentione salutis, & cum ea connexionem habent, ergo habentur in hac vita signa quædam prædestinationis. *In manibus videlicet abscondit lucem, annunciat de ea amico suo quod possessio eius sit, & quod ad eam possit ascendere.*

Qualia illa sint. Secundò, ad quæstionem, quænam sint signa illa, seu effectus per quos innotescit nobis prædestinatio. Resp. illa diuidi commodè posse in ea quæ sunt naturalia, & ea quæ sunt supernaturalia. Naturalia illa sunt quibus homo disponitur vt diuinæ vocationi faciliùs obediat, vt meliùs vitet peccata, & constantius perseueret in gratia, huiusmodi sunt indoles bona, & ad virtutem nata & ficta, corporis temperamentum moderatum, passionum tranquilla & ab omni perturbatione libera quies, optima educatio, socij probi, exempla bona, per hæc enim omnia, commodum virtutibus videtur hospitium Deus præparare in laudem gloriæ gratiæ suæ.

Supernaturalia sunt, primò, vocatio ita efficax vt veram causet conuersionem, *A voce enim tonitrui eius concipiunt, & parturiunt electi spiritum, salutem faciunt super terram.* Vnde meritò intra primaria & maximè infallibilia signa prædestinationis ponitur vocatio ad religionem vt diserte docent Bernard. locis citat. Laurent. Iustinian. lib. de Discipl. & Perfect. Monast. c. 7. & Ratio esse potest, ex parte Dei, quia vt habetur lib. 1. Reg. cap. 1, *Si Deus voluisset perdere nos sacrificia de manibus nostris non accepisset*, ex parte nostri, quia illa omnia opera præstamus quæ possunt de congruo mereri perseuerantiam in gratia, denique ex parte status, in quo tuti videmur ab omnibus damnationis periculis collotati in tabernaculo quod est in vmbraculum diei ab æstu, & in absconsionem à turbine & à pluuia. Denique in hoc vno signo conueniunt ex vi status alia omnia signa quæ statim enumerabo.

Deinde inter supernaturalia signa primarium, & ferè infaillibile signum est iustificatio, & constans perseuerantia in custodia mandatorum Dei quem enim vides abstinere diu à peccatis, excercere sedulò pietatis opera vsque ad finem vitæ, ille haud dubiè pignus habet spiritus & hæreditatis in corde suo ratione cuius tutò clamari potest *Abba Pater.*

Vnde tertiò, signa sunt prædestinationis quæcunque

que ad diuturnam illam conferunt perseuerentiam vel certè sunt eius signa. Primum est timorata conscientia, & horror mortalis peccati aut etiam venialis; *Qui enim spernit modica paulatim decidet.* Secundum consiliorum obseruatio, quia mandata Dei difficilè violat qui consilia custodit, præsertim cum etiam illis regnum cœlorum promissum sit. Tertium est, gustus diuinorum, & affectus erga spiritualia, & præsertim diuini Verbi auditionem, quia per illa mens corroboratur ad bona opera, & ad vincendas tentationes confortatur. Quartum humilitas à Gregorio lib. 34. moral. cap. vlt. dicitur esse: *Character electionis & quasi signum Dei viui quo signantur prædestinati, cum superbia sit character bestiæ ac nota reprobationis.* Quintum cultus & tutela Virginis Deiparæ; in electis enim suis ponit radices, & sicut lætantium omnium habitatio est in ea.

Quam certa illa sint.

Tertiò, ad quæstionem, quam certa illa signa sint id est quam infallibiliter ex his quisque possit de sua prædestinatione certus esse constabit ex dicendis statim de certitudine prædestinationis.

## Sectio VIII.

### *De quibusdam proprietatibus Prædestinationis.*

HOc vnum superest de arcano isto explicandum decreto, cuius hactenus quidditatem varios actus, causas, & effectus proposui: quædam videlicet illius quasi proprietates ex quibus tota eius ratio clarè poterit intelligi. Prima sit ordo signorum rationis in quibus tota electio perfecta est. Secunda certitudo. Tertia dependentia eius à potestate creatæ voluntatis, & concordia eius cum libertate.

### §. I.

### *Ordo signorum rationis in quibus facta est tota Prædestinatio.*

DVo hîc quærimus, primum est, vtrum omnes tùm Angeli, tùm homines in eodem planè signo rationis electi sint, sine prioritate, vel dependentia. Secundum quomodo varij actus quos prædestinatio includit secundum diuersa signa rationis concipi à nobis debeant: pendet autem tota hæc solutio partim ex dictis sect. 5. de causis prædestinationis, partim ex disputatis tertia parte, vbi tanquam certum statuebamus incarnationem diuini Verbi decretam fuisse duntaxat ex occasione lapsus primi hominis.

Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubit. primò est, quia Christus non debet dici prædestinatorum vltimus, cum sit illorum caput & primogenitus mortuorum qui est super omnẽ principatum, & potestatẽ, causa & principium totius amoris Dei erga electos, imò & voluntatis illius generalis quam Deus habuit saluandi reprobos omnes, sed ex doctrina data sequitur Christum esse prædestinatum post omnes Angelos, qui propterea non debebunt se ipsos Christo vt capiti. Imò priores erunt in possessione gloriæ quàm Christus. Deinde homines etiam electi præcedent Christum, aut certè non erunt illo posteriores, quod absurdum est. Probatur sequela, quia id quod est medium ad finem non est prius quàm ipse finis, sed electio Christi est medium ad electionem efficacem prædestinatorum, ergo electio Christi non est prior prædestinatione hominum. Deniq; primam voluntatem saluandi omnes homines Christus nullo modo causauit iuxta ordinationem istam quam sequimur.

Secundò, vbi non est prioritas & dependentia in obiectis, ibi non est prioritas in diuinis actibus sed obiectum prædestinationis Angelorum, nullo modo causat obiectum prædestinationis hominum, ergo prædestinatio Angelorum non est prior prædestinatione hominum.

Tertiò dici vulgò solet, quod aliqui eliguntur à Deo in locum eorum, qui fuerunt infideles diuinis gratiis per quas vocabantur ad gloriam, ergo electio omnium hominum non est facta in eodem signo rationis.

Conclusio tripartita.

Dico primò electio Angelorum omnium facta est in eodem signo rationis, antequam eligerentur homines aut etiam antequam eligeretur ipse Christus: electio autem omnium hominum in eodem signo facta est, post factam electionem Christi & Mariæ, quorum electio prior est efficaci electione quorumlibet hominum. Ita docent Bellar. Vasq. Less. Becan. contra Suar. l. 1. c. 13. & tom. 1. in 3. partem vbi docet, omnes tùm Angelos; tùm homines in eodem signo post Christum electos esse efficaciter: Alcazar verò in c. 3. Apocalyp. vult definitũ primò in genere fuisse numerum electorum omnium. Deinde quoad singulas personas: sicut Architectus totum prius designat ædificium, quàm singulos lapides, quorum aliqui si minus idonei fuerint inuenti, relinquuntur, vt alij assumantur iuxta dictum Christi: *Auferetur à vobis regnum Dei, & dabitur genti facienti fructum eius.* Quæ omnia triplex conclusionis pars negat.

Electio Angelorum.

Primò enim, Angelorum omnium electio in eodem sine dubio facta signo rationis præcedit electione omnium hominum, & ipsius etiam Christi, si est coniuncta cum aliquo quod est prius electione tùm Christi, tùm hominum omnium; sed electio Angelorum est coniuncta cum reprobatione malorum Angelorum, quæ præcedit decretum incarnationis, vt aliàs probaui ergo est prior prædestinatione Christi.

Scio fingi posse aliquam decretorum seriem, in qua rectè componatur decretũ incarnationis, post præuisum Adę peccatum, cum electione bonorum Angelorum post ipsum Christum; decreuerit enim Deus in primo instanti post creationem & primam gratiam, omnibus datam Angelis, dare gratias solùm sufficientes Angelis reprobis ad perseuerandum, præuideritque proinde illorum dánationem, & peccatum, circa bonos autem Angelos negatiuè tunc se habuerit: sed in altero postea instanti præuiso peccato malorũ Angelorum, & Adami decernat incarnationem & Christum prædestinet, in Tertio demùm signo eliget ex meritis Christi bonos Angelos, ad gratiam efficacem, & ad gloriam. Sed hæc omnia ingeniosiùs excogitata, quàm veriùs, admitti nullo modo debent quod fundamentum in scripturis, non habeant; si enim nihil ex merito Christi, acceperunt Angeli mali certè probabilius etiam est nihil prorsus accepisse bonos.

Neque tamen existimauerim electos duntaxat fuisse homines occasione lapsus Angelorum, ita vt electio eorum facta non fuerit, nisi vt lapsis Angelis succederent, & implerent eorum ruinas; Patres enim à quibus id videtur asseri, loquuntur duntaxat de eo quod de facto contigit, id est (aiunt) datam esse gloriam hominibus, à qua exciderunt mali Angeli, qui tamen si perseuerassent, non fuisset negata corona pluribus hominibus. Quis? enim existimet illos damnatum iri omnes, si Lucifer & socij eius in veritate stetissent.

Electio Christi & Mariæ.

Secundò, decretâ bonis Angelis efficaciter coronâ, statim ante omnes alios homines electi sine dubio sunt ad gloriam Christus & Maria, duo videlicet luminaria magna in firmamento cœli collocata sunt, vt diuiderent diem, ac noctem, electos videlicet à reprobis, & essent in signa, & tempora, dies & annos totámque seriem æternitatis componerent. Quia scilicet duo illa principia sunt totius electionis ad gratiam & gloriam, & duo sidera illuminantia totam Ierusalem vt suppositi sect. 6. magis quàm probaui.

Electio reliquorum hominum.

Tertiò, post Christum & Mariam in eodem prosus signo, electos omnes homines fuisse sequitur ex dictis eo loco, vbi negaui electionem totam vnius hominis pendere ab electione alterius hominis, tanquam à causa meritoria.

Sex signa rationis.

Dico secundò, tota series prædestinationis commodè sex videtur signis rationis posse comprehendi. Primo enim post scientiam conditionatam omnium, statuit Deus creare mundum, ex Angelis, & hominibus compositum, illisque omnibus generaliter vult dare gloriam, & media salutis sufficientia. Secundò, aliquos Angelorum efficaciter destinat ad gloriam, alios autem propter demerita reprobat à regno, & flammis addicit æternis, præuidétque peccatum Adæ transfusum in omnes ipsius posteros, eâ exceptâ quam in matrem filij sit electurus si Christum postea decernat in remedium peccati. Tertiò, Christum prædestinat Mediatorem, & Mariam ei annectit adiutorium simile sibi. Quartò, ex meritis condignis Christi Redemptoris, & congruis Marię certos quosdam homines eximiè dilectos efficaciter eligit ad gratias, merita, & gloriam, sed cum virtuali tamen conditione, vt dixi: alijs autem gratias decernit solùm sufficientes. Quintò, videt electorum merita, demerita reproborum. Sextò, simpliciter & absolutè, aliquos eligit, reprobat alios, & ille ordo videtur ita esse plan°, & clarus, vt quę ab alijs obscurissimè inuoluta ponũtur, statim in hac luce possint argui erroris.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam responsio tota pendet ex dicendis tertia parte de decreto incarnationis; fateor enim quod priùs Angelis decreta est corona, quàm Christo, qui venit tantùm in medelam peccati, & est caput super omnem principatum & potestatem, tùm ratione dignitatis, tùm ratione plurium gratiarum, quas in eos influit posteriores eorum electione: sed nego electionem Christi esse posteriorem electione vllius hominis, falsum enim est electionem efficacem hominum esse finem prædestinationis Christi, vt est primò decreta, nam prædestinatio Christi, vt est primò decreta ordinatur quidem ad salutem hominum inefficaciter volitam, & est quodammodo illa posterior, sed non ordinatur ad electionem efficacem prædestinatorum, vnde Christus in eo primo signo quo eligitur non est medium ad electionem efficacem hominum, sed tantùm in signo posteriori. Sed hæc alibi dicta sunt fusiùs.

Ad secundam Resp. prædestinationem Angelorum esse coniunctam cum aliquo quod præsupponitur à prædestinatione hominum; est enim coniuncta cum reprobatione dæmonum, quæ prior est prædestinatione hominum. Vnde ad argumentum dico tunc actum vnum diuinum esse alio priorem quando eius obiectum vel causat, vel præsupponitur ad obiectum alterius actus.

Ad tertiam Resp. non mihi videri probabile quod electi sint homines tantùm occasione lapsus Angelorum, vt priùs dixi.

## §. II.

### *Prædestinationis certitudo qualis & quanta sit.* S. Thom. art. 6.

Certitudo triplex.

TRipliciter prædestinatio potest esse certa. Primò in se ipsa, si adeò sit verũ & infallibile quemlibet electum saluari, vt implicet prædestinatum non saluari. Secundò, respectu Dei certa prædestinatio erit, si prorsus infallibilis sit cognitio quam habet Deus de futura gloria illorum, & decretum de illa danda, prorsus immutabile. Tertiò, certa erit respectu nostri, si nos cognoscere possimus infallibiliter nostram, vel aliorum electionem.

Prima dubitatio.

Ratio dubit. primò est, quia si prædestinatio prorsus est infallibilis, & immobilis frustra prædestinatus monetur tenere quod habet, ne alius accipiat ipsius coronam. Deinde frustra suadet etiam S. Petrus vt certum nostram vocationem, & electionem faciamus benè operando; quod enim est ab æterno simpliciter certam, frustrà dicitur vlteriùs debere fieri certum, & denique delusoriè dixerit Paulus se optasse anathema esse à Christo pro fratribus suis, cum tamen sciret se iam esse prædestinatum.

Secundò, non potest prædestinatio esse prorsus certa, si possunt damnari prædestinati, & reprobi non damnari, possunt autem damnari electi, cum possint peccare, & post peccatum statim interimi, possunt etiam reprobi saluari, quia possunt pœnitere, & occidi post pœnitentiam. Secunda.

Tertiò, non apparet quomodo in potestate prædestinati, sit prædestinatio si eo modo infallibilis illa & ineuitabilis est, si autem non est in potestate prędestinati iam excidit omnis libertas. Denique nullo modo apparere poterit quomodo stare possit cum libertate voluntatis prædestinatio ita certa; si enim libera est, tolli à voluntate vel poni potest, si vero est certa, non potest tolli si est, neque poni si non est. Tertia.

Dico primò, prædestinatio ita certa est in se ipsa, vt necesse omninò sit electum quemlibet saluari, & implicet contradictionem non saluari.

Certitudo prædestinationis in se ipsa.

Primò enim, ita ex script. colligitur Isaiæ 46. *Omne consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet.* & Roman. 11. *Dicuntur sine pœnitentia esse dona, & vocatio Dei.* Deinde certitudinem hanc prædicant sæpè Patres quos plurimos refert Ruiz disp. 53. v.g. optimè Augustinus l. de corrept. & gratia c. 11. *Volenti saluum facere nullum hominis resistit arbitrium, sic enim velle & nolle in volentis & nolentis posuit potestate, vt diuinam voluntatem non impediat, neque superet potestatem*: vnde supra definiebat prædestinationem, præparationem mediorum, quibus certissimè liberantur, quicunque liberantur Fulgent. l. de fide ad Petrum cap. 31. *Firmissimè tene & nullatenus dubites, nec perire posse aliquem eorum quos Deus prædestinauit ad regnum cœlorum.*

Ratio autem aperta est, quia omne Dei decretum absolutum necesse est semper impleri, alioqui posset aliquid creatum resistere voluntati Dei, & prouidentia non asse queretur finem quem absolutè intendit: Prędestinatio autem decretum est absolutum vt ostendi; deinde iunctum illud est cum decreto dandi gratias congruas, quas Deus præuidet habituras effectum, & assequutionem gloriæ adiunctam, ergo gloria infallibiliter sequitur tale decretum. Probo consequentiam illud infallibililer euenit, quod euenit necessariò necessitate consequenti, sed posito efficaci decreto dandi media quæ sciuntur efficacia fore, gloria euenit necessariò necessitate consequenti, ergo infallibiliter euenit.

Eius certitudo respectu Dei.

Dico secundò, prædestinatio respectu etiam Dei adeò certa est, vt electi omnes qui salutem habituri sunt, & quibus eam dare decreuit, omnino inuariabiliter ab eo videantur, & distinctè cognoscantur.

Primò enim, sic habent scripturæ, *non rapiet eas quisquam de manu mea: firmum Dei fundamentum stat habens signandum hoc, nouit Dominus qui sunt eius:* & Numerorum 23. *Non est Deus quasi homo vt mentiatur, nec vt filius hominis vt mutetur, dixit ergo & non faciet, loquutus est, & non implebit.* Huc etiam pertinet liber ille vitæ, cuius scriptura tam sæpe meminit, *& erit omnis qui relictus fuerit in Sion, & residuus in Ierusalem, sanctus vocabitur omnis qui scriptus est in vita in Ierusalem:* Nec enim significat liber ille prædestinationem ipsam, sed est cognitio existens in Deo, clara & distincta, quâ post decretum voluntatis certò Deus cognoscit nomina eorum omnium quos in cœlo locaturus est, vt lucent in perpetuas æternita-

tes

tes, & vt canticum nouum quotidiè cantent in conſpectu agni, qui tenet librum, & ſcripſit eum, indelebilibus litteris fuſi ſanguinis pro eis. De hoc libro multa eruditè diſſerit S. Thom. tota quæſt. 24. Suar. l. 1. c. 20. Ruiz. &c.

Patres non commemoro, qui hoc crebro repetunt & inculcant, Auguſtinus v. g. l. de corrept. & gratia cap. 7. *Horum ſi aliquis perit fallitur Deus, ſed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.* Ratio denique aperta eſt, quia ſcientia Dei abſoluta, & decretum efficax nullo modo poſſunt variari, vt ſæpè dixi, neque facere nunc Deus poteſt, vt non decreuerit abſolutè ſaluare illos quos abſolutè decreuit ſaluari; præteritum enim nequit reuocari, imò ſi prædeſtinatio in ſe ipſa certiſſima eſt, non poteſt etiam non eſſe certa, reſpectu Dei; eſt igitur omnino certa prædeſtinatio, ſed difficultas eſt, vnde oriatur tota illa certitudo, & neceſſitas, vtrum ex efficacia mediorum quæ Deus adhibet, an ex efficacia decreti, an verò ex ſolâ præſcientia conſenſus futuri: quod vt explicem

Oritur ex præſcientia.

Dico tertiò, tota certitudo prædeſtinationis oritur ex certitudine præſcientiæ tùm conditionatæ, tùm abſolutæ, quam habet Deus de conſenſu futuro voluntatis liberæ, non oritur autem vllo modo ex efficacia, vel mediorum, vel diuini decreti. Ita fusè demonſtrant Suar. Molina, Ruiz.

Ratio autem eſt, quia ſi oriretur iſta certitudo ex omnimoda efficacia mediorum aut decreti, nullus relinqueretur locus creatæ libertati, quia media ſi eſſent ex ſeipſis efficacia, non relinquerent vllam indifferentiam; voluntas enim non poſſet illis reſiſtere, quod eſt contra definitionem Tridentini ſeſſ. 6. cap. 5. Et ſi decretum ex ſua efficacia infallibiliter euenturam faceret ſalutem electi, deberet eſſe abſolutum ſimpliciter antecedens conſenſum voluntatis, quod oſtendi ſtare non poſſe cum ratione libertatis; & cum merito. Deinde poſitâ ſolâ certitudine præſcientiæ conditionatæ, prima illa electio gratuita, quam dixi vnico actu complecti gratias, merita, gloriam, ſufficienter eſt infallibilis, tùm in ſe ipſa, tùm reſpectu Dei, quia poſtquam vidit Deus voluntatem conſenſuram talibus medijs, ſi dentur non poteſt decernere dare illa media, quin videat futura merita, & gloriam, & implicat ex ſuppoſitione, vt gloria non ſit coniuncta cum tali decreto. Poſitâ verò certitudine ſcientiæ viſionis, non poteſt non eſſe certa, electio illa poſterior quam dixi, fieri dependenter à meritis præuiſis.

Itaque à priori ratio eſt, quia electio vtraque fit dependenter à meritis, vel conditionatè futuris, vel futuris abſolutè, ergo non poteſt electio aliam habere certitudinem, quàm à præſcientia vel conditionata, vel abſoluta, quod videtur indicaſſe Apoſtolus ſupra; *firmum Dei fundamentum ſtat, habens ſignaculum, hos nouit Dominus, qui ſunt eius,* & Auguſt. *Nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*

Certi tudo reſpectu noſtri.

Dico quartò, prædeſtinatio ſine ſpeciali reuelatione, certa omnino eſſe non poteſt reſpectu noſtri quamuis moralem de illa poſſimus habere probabilitatem, quæ ſufficiat ad anxietatem omnem depellendam, non tamen ad tollendum timorem ſalutarem, & ad ingenerandam ſocordiam.

Primò enim, ita expreſsè definitum habetur in Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. & can. 15. & 16. contra vanam Lutheri & Caluini ſecuritatem, apertéque colligitur ex ſcripturis, *beatus homo, qui ſemper eſt pauidus, tene quod habes, & cane ne alius accipiat coronam tuam. Tu autem fide ſtas, noli altum ſapere, ſed time: Cum timore ac tremore ſalutem veſtram operamini.* Deinde communis ſanctorum Patrum vox illa eſt, cum Auguſtino l. de Dono perſeuer. cap. 13. *ad hanc vocationem pertinere, nullus homo, ab hominibus certa aſſeueratione dicendus eſt.* & lib. de corrept. & gratia cap. 13. *Quis? ex multitudine fidelium, quandiu in hac mortalitatate viuitur, electum ſe eſſe præſumat.* Et facilis Ratio eſt, quia prædeſtinatio eſt actus liberæ voluntatis Dei, hunc autem nemo ſine certa reuelatione ſcire poteſt. Deinde nemo ſcire poteſt, an ſit in gratia, vel etiam an ſit in illa perſeueraturus, ergo neque poteſt ſcire an ſit ſaluandus. Quis? poteſt dicere (inquit Bernardus ſerm. 1. de ſeptuag.) *ego de electis ſum, ego de prædeſtinatis ad vitam, certitudinem vtique non habemus, ſed ſpei fiducia conſolatur nos, ne dubitationis huius anxietate penitus crucienur.* Vbi Bernardus probabilitatem illam ſignificat, quam expoſui.

Secundo enim triplex diſtingui poteſt gradus certitudinis. Primus certitudinis phyſicæ ac abſolutæ, cum qua implicat eſſe falſitatem. Secundus eſt certitudinis moralis etiam abſolutæ, per quam excluditur omne dubium, vt quod ſit vrbs Roma quam non vidiſti. Tertia eſt moralis certitudo cum qua poteſt ſtare dubium, & formido aliqua oppoſiti, ſed excludit tamen anxietatem omnem, & inquietudinem animi confertque fiduciam quandam ſalutis futuræ. Hanc vltimam certitudinem afferre poſſunt ſigna prædeſtinationis quæ attuli, non autem duas priores.

Solutio dubitationum.

Ad primam Reſp. nihil ijs ſcripturæ locis probari contra ea quæ dixi, nam primò monemur vt teneamus coronam gratiæ, quam adepti ſumus per bona opera, & admitti poteſt à nobis, non autem eam coronam gloriæ, ad quam abſolutè ſumus electi, à qua excidere nemo poteſt. Deinde monet Petrus vt per bona opera certam faciamus electionem noſtram, quia illa virtualiter conditionata eſt, neque fit abſoluta ſimpliciter, niſi per poſitionem bonorum operum, Paulus non ſimpliciter deſiderat anathema eſſe à Chriſto, ſed conditionatè tantùm, ſi hoc fieri poſſet.

Ad ſecundam & tertiam vt reſpondeatur, videndum eſt.

## §. III.

### *An & quomodo prædeſtinatio ſit in poteſtate noſtra, & concordia eius cum libertate.*

Senſus controuerſiæ.

IN poteſtate noſtra dicitur eſſe prædeſtinatio, ſi efficere poſſit is qui eſt prædeſtinatus, vt non ſit prædeſtinatus, & qui non eſt prædeſtinatus efficere poſſit vt ſit prædeſtinatus: prædeſtinatio autem quæ dicitur eſſe in noſtra poteſtate ſignificare poteſt, vel effectus ipſos prædeſtinationis quos dixi eſſe vocationem congruam, iuſtificationem perſeuerantiam, & gloriam, vel poteſt ſignificare decretum ipſum voluntatis diuinæ de hoc vtroque difficultas eſt, quomodo in noſtra poteſtate ſit, efficere vt ſit, vel vt non ſit.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi eſt primò, quia quod eſt præteritum, non eſt in noſtra poteſtate, quomodo? enim effici à me poteſt vt quod fuit non fuerit, decretum illud diuinum eſt præteritum, cum ab æterno fuerit factum, ergo illud non eſt in mea nunc poteſtate, atque adeò ſi prædeſtinatus fui, non poſſum efficere vt non fuerim electus, & ſi non ſum electus, fieri à me non poteſt vt electus fuerim.

Secundo electio ad gloriam gratuita omninò eſt, & non ſequitur merita, ergo non eſt in poteſtate noſtra, neque ſatis eſt dicere illam eſſe poſteriorem meritis conditionatè præuiſis; ſic enim prima etiam vocatio efficax erit in noſtra poteſtate, quia ſequitur ſcientiam conditionatam conſenſus futuri.

Tertiò, certitudo prædeſtinationis deſtruit vſum liberi arbitrij ſi non oritur à certitudine præſcientiæ ſed certitudo prædeſtinationis non oritur à certitudine

ne præscientiæ, alioqui certitudo illa vltimò reuocaretur ad bonum vsum liberi arbitrij non ad Dei gratiam, quod probo, quia certitudo præscientiæ petitur ab vsu liberi arbitrij, certitudo prædestinationis oritur à certitudine præscientiæ, ergo certitudo prædestinationis oritur ab vsu liberi arbitrij.

Prima conclusio.

Dico primò, prædestinatio quoad effectus quosdam præcipuos, simpliciter est in nostra potestate, quoad alios non est in nostra potestate simpliciter sed tantùm secundum quid. Ita Catholici omnes contra Pelagium, & Caluinum.

Ratio est, quia præcipui prædestinationis effectus sunt duo, iustitia finalis, & gloria, sed nemo est qui iustificari non possit, perseuerare in accepta iustitia & saluari, nemo qui peccare non possit, & damnari vt definitur in Trident. sess. 6. c. 7. ergo prædestinatio simpliciter est in nostra potestate quoad præcipuos effectus: alter autem effectus ille à quo tota inchoatur salus, vocatio scilicet efficax est in nostra potestate secundum quid si possit à nobis in actu secundo reddi efficax vocatio, quæ non est nisi sufficiens, sed vocatio sufficiens reddi à nobis potest in actu secundo efficax, quia possumus ei consentire, vel dissentire, ergo vocatio efficax est in nostra potestate secundum quid: simpliciter autem in nostra non est potestate vocatio efficax, si nec est in nostra potestate secundum se, neque secundum efficaciam in actu primo, sed nec est in nostra potestate secundum se, cum nemo possit mereri primam gratiam, neque secundum efficaciam in actu primo, quia huiusmodi efficacia secundum id quod habet in actu primo, antecedit actum secundum & consensum voluntatis, ergo primus hic effectus non est simpliciter in potestate prædestinati, aut reprobi.

Secunda conclusio.

Dico secundò, decretum ipsum prædestinationis quatenus terminatur ad iustificationem & gloriam, est simpliciter in potestate nostra; quatenus autem terminatur ad gratiam congruam non est in potestate nostra simpliciter, sed duntaxat secundum quid.

Ratio est, quia eo modo decretum est in nostra potestate, quo est in potestate nostra effectus decreti, sed aliqui effectus decreti sunt simpliciter in potestate nostra (vt dixi) alij autem solum secundum quid, ergo, &c. Deinde vtraque illa electio quam posui sequitur merita vel conditionatè, vel absolutè futura, ergo non potest non esse in nostra potestate alioqui omnino indefectibiliter electus saluaretur quidquid ageret, neque vllo modo excidere posset à gloria, nam prædestinatus reduplicatiuè vt prædestinatus non potest non saluari, si ergo in eius potestate non ste prædestinatio, non est in eius potestate non saluari, vnde.

Tertia conclusio.

Dico tertiò, prædestinatio ita est certa & infallibilis, vt libertatem tamen benè, vel malè operandi, salutis & damnationis nullo modo auferat. Ita etiam constanter contra impietatem Caluinianam Catholici omnes tenent.

Ratio autem est ex dictis euidens, quia certitudo tota prædestinationis (vt dixi) oritur ex certitudine præscientiæ diuinæ, sed illa non tollit libertatem, cum non inferat necessitatem nisi consequentem, ergo prædestinatio etiam non tollit libertatem, neque aliam affert necessitatem nisi consequentem, prædestinatus ergo consequenter & in sensu composito non potest malè operari, nec excidere à gloria, sed antecedenter, & in sensu diuiso vtrumq; hoc potest. Vnde

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. ex dictis olim de scientia Dei: præteritum reduplicatiuè vt præteritum non esse in nostra potestate, præteritum autem specificatiuè vt præteritum siue rem ipsam præteritam esse in nostra potestate, nam v.g. non possum facere nunc vt prædestinatio præterita, non sit præterita ex suppositione quod sit præterita, sed possum facere nunc vt non sit præterita, quatenus possum nunc non ponere bona opera in ordine ad quæ prædestinatio posita est. Absolutè igitur facere quilibet nunc potest vt ab æterno non sit prædestinatus vel reprobatus, quamuis ex suppositione quod sit prædestinatus non possit efficere vt non sit prædestinatus.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. illam electionem ita esse gratuitam, vt dependeat tamen à meritis conditionatè præuisis, & liberè ponendis; si enim Deus non præuideret consensum voluntatis non decerneret dare gloriam, quam non decernit dare nisi propter merita. De prima vocatione congrua dispar ratio est, quia Deus non ita illam dat dependenter à scientia conditionata, vt si non præuideret consensum futurum, nollet dare primam vocationem; si enim illam daret cum tali dependentia, tunc prima vocatio esset in potestate voluntatis, quamuis non propterea tamen posset illam voluntas mereri, quia consensus ille sub conditione præuisus esset conditio sine qua non daretur talis gratia, sed non esset causa meritoria propter quam daretur.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. bonum vsum liberi arbitrij quo prædestinatus æternam obtinet salutem vltimò reduci ad gratiam præuenientem, proximè autem reuocari ad gratiam cooperantem, & ad innatam libertatem arbitrij; ideò enim benè operor quia gratia Dei me iuuat, & ego liberè sequor gratiam: similiter ergo certitudo præscientiæ ac prædestinationis non oritur à solo vsu liberi arbitrij, sed oritur primo à gratia excitante, cui voluntas libere consentit: proximè autem oritur à gratia, & à voluntate simul operantibus.

Doctrina Caluini de prædestinatione.

Ex quibus omnibus planè constat, prædestinationem, & reprobationem secundum Catholicam Doctrinam differre omnino in tribus à prædestinatione secundum Caluinum. Primò enim docet Caluinus, prædestinari homines ad vitam, & ad mortem ex puro Dei arbitrio nullâ ratione attendendo ad merita, vel demerita, sed simpliciter destinante quosdam ad coronã, alios ad flammas. Deinde docet Deum ita se gerere circa eos quos ad vitam destinauit, primò dat illis fidem & gratiam à qua excidere nunquam possunt, secundò peccata eorum quantumlibet enormia illis non imputat, neque sanat per inhærentem iustitiam, sed tegit duntaxat per imputationem iustitiæ Christi. Tertiò, dat illis gratiam ita efficacem vt illi resistere non possint, quæ tamen non sit ita sufficiens vt per eam possent seruari præcepta diuina.

Tertiò, circa reprobos ita se Deus gerit tria etiam præstando, primò, negat illis omnem gratiam & fidem, secundò, necessitat illos & omnino impellit ad peccandum. Tertiò, sic peccantes in infernum detrudit, quæ doctrina crudelis omnino vt vides; & impia, & barbara est.

Doctrina Catholica.

Catholici autem omnino conformiter ad scripturas, & lumen etiam rationis, contraria statuunt. Primò volunt neminem prædestinari ad vitam aut ad mortem, nisi attendendo ad merita, vel demerita ipsorum; nemini enim nisi propter merita dare vult gloriam, neque vllum damnare, nisi ob demerita. Secundò, circa electos ita se gerere Deum primò, ex pura misericordia eos ita vocat, vt libertatem eis integram relinquat: Deinde fidem dat, & gratiam in qua ita perseuerant, vt liberum illis sit non perseuerare, postremò coronat eos partim ex misericordia partim ex iustitia. De reprobis quid Catholica statuat doctrina ex statim disputandis patebit.

QVÆSTIO

## QVÆSTIO III.

### *De Prouidentia Dei ſupernaturali circa reprobos.* S. Thomas, art. 3.

HÆc eſt ſupernaturalis prouidentiæ pars altera, eos homines & Angelos ſpectans, quos vltor ſcelerum Deus deputat ad pœnam: In hoc ipſum videlicet excitatos, vt oſtendat in eos virtutem ſuam & vt annuncietur nomen eius in vniuerſa terra: præparata eſt enim ab Heri Tophet, à rege præparata, profunda & dilatata, nutrimenta eius ignis, & ligna multa, flatus Domini ſicut torrens ſulphuris ſuccendens eam. De hac igitur vindice ſcelerum prouidentia diſputari eadem illa poſſunt, quæ de prædeſtinatione ſunt explicata, ſed breuiùs & faciliùs. Primum ſit exiſtentia eius, quidditas, actus quos includit. Secundum cauſæ. Tertium effectus reprobationis.

### Sectio I.

### *Reprobationis nomen, exiſtentia, & quidditas.*

Nomen reprobationis.

CErtum eſt primò, nomine reprobationis communiter ſignificari decretum illud æternum Dei, quo aliqui propter demerita excluduntur à regno, & deputantur ad pœnam: reprobatio enim electioni opponitur, quæ voluntas eſt efficax coronandi delectos & dilectos Dei, ſic iſta eſt voluntas abſoluta proijciendi ſuos hoſtes, & non apponet vt complacitur ſit adhuc. In quo ſenſu ſæpè vſurpant nomen illud ſcripturæ, *Argentum reprobum vocate eos, quoniam Deus proiecit illos, ne cum alijs prædicauerim ipſe reprobus efficiar.* Vnde varia ſunt in ſcripturis reproborum, & reprobationis nomina; dicuntur videlicet ab Apoſtolo *vaſa iræ, vaſa in contumeliam*, quia effundit & congregat Deus ſuper eos mala, & ſagittas ſuas in eis complet: dicuntur etiam proiecti, eiecti, expulſi, foras miſſi, deſpecti, obliuioni traditi, quæ omnia ſignificant cognitionem, & decretum Dei, quo poſt præuiſum peccatum eorum finale ſeparantur ab electis, & à regno excluduntur, *Vt tanquam ignita, framea prohibeantur, indigni, ne manum ſuam extendant ad arborem vitæ*, vt loquitur Auguſtinus homil. 5. in Pſalm. 118.

Reprobationis exiſtentia.

Certum eſt ſecundò, eſſe reuera in Deo actum illum æternum qui dicitur reprobatio, quia cum multi de facto excidant à gloria, & in æternum damnentur, Deus autem in tempore nihil faciat, quod ab æterno facere nō decreuerit, neceſſe omnino eſt vt exiſtat in Deo æternum illud decretum, & ſententia impios ſupplicijs addicens, quæ actus eſt iuſtitiæ punitiuæ, tenditq; in pœnam peccati, quæ bonum maximū eſt.

Non dedecet prouidentiam.

Neque verò actus ille indignus eſt prouidentia ſummè bona, neque vllum in ea defectum arguit, quod multis rationibus probari ſolet. Primò enim (inquit S. Thomas) quia de ratione prouidentiæ ſummè ſapientis & generalis eſt, vt permittat cauſas quaſdam ſecundas ex natura ſua defectibiles, deficere à conſequutione ſui finis; ſpectat enim ad rationem prouiſoris vniuerſalis, ſinere cauſas particulares agere ſecundum finem naturæ ſuæ, ſed eo ipſo quod cauſæ defectibiles agunt ſecundum modum ſuæ naturæ, deficiunt à fine, quia propter inclinationem naturæ multa committunt peccata, ergo ſpectat ad rationem prouidentiæ, vt patiatur cauſas quaſdam deficere. Deinde infinita Dei magnitudo, & attributa non elucent minus in reprobatione, quàm in electione, nam in vtraque mirabilis eſt iuſtitia puniens, & remunerans. *Quod ſi Deus* (inquit Apoſt. Roman. 9.) *volens oſtendere iram, & notam facere potentiam ſuam, ſuſtinuit in multa patientia vaſa iræ, apta in interitum.* Mirabilis etiam potentia eſt, vt ex eodem probatur loco, & Exod. 9. *Idcirco poſui te vt oſtendam in te fortitudinem meam*; eſt enim infinitæ potentiæ bona ex malis elicere, imò inimicorum conſilia in perniciem eorum & in gloriam ſuam conuertere. Sola diuina vis eſt, *cui etiam mala bona ſunt*, (inquit Boëthius) quid enim eſt potentius quàm efficere, vt voluntati ſuæ ſeruiant, quæcunque fiunt contra voluntatem ſuam. Præterea ſupremum in omnia dominium; cuius enim vult miſeretur, & quem vult indurat, denique ſumma bonitas & miſericordia tùm in ipſos reprobos quos citra condignum punit, diu tolerat, expectat in multa patientia & inuitat ad pœnitentiam: tùm erga electos, *vt oſtenderet* (inquit Apoſtolus) *diuitias gloriæ ſuæ in vaſa miſericordiæ quæ præparauit in gloriam*, vide Ruiz diſp. 16. & ſequentibus.

Quid ſit.

Certum eſt tertiò, reprobationem rectè definiri, eſt iudicium æternum quo aliquis propter peccatum finale, indignus æterna vita pronunciatur, & dignus æternâ pœnâ, cum decreto excludendi eum à gratia finali, & à gloria, puniendíque pœnâ æternâ, quia reprobare aliquem duo dicit, primò eum iudicat indignum aliquo bono quod obtineri ab eo poterat, deinde à tali bono eum propter indignitatem excludere. Iudicium igitur & propoſitum totam componunt reprobationem. Vnde?

Actus quos includit.

Certum eſt quartò, in reprobatione tres inueniri actus intellectus, & totidem voluntatis, vt de prædeſtinatione dictum eſt. In intellectu actus ſcientiæ ſimplicis cognoſcit poſſibilitatem culpæ, ac pœnæ: ſcientia conditionata cognoſcit futuram culpam & pœnam ſi negetur auxilium efficax: ſcientia viſionis, cognoſcit intuitiuè futuram culpam & pœnam. In voluntate primus actus eſt decretum permittendi peccatum, & perſeuerantiam eius vſque ad mortem. Secundus voluntas excludendi à gloria. Tertius voluntas puniendi æternâ pœnâ ſenſus.

Vtrum autem omnes illi actus, tùm intellectus tùm voluntatis ingrediantur quidditatiuè ipſam eſſentiam reprobationis, colligi debet ex dictis de prædeſtinatione. Nam ex actibus intellectus ſolus ille actus ſcientiæ ſimplicis, quatenus practicus eſt, & prælucet voluntati permittenti peccatum, vel punienti, conſtituit eſſentiam reprobationis, reliqui eam vel antecedunt vel ſequuntur. In voluntate non eſt dubium quin voluntas permittendi perſeuerantiam in peccato, voluntas excludendi à regno, & puniendi ſint eſſentiales reprobationi: de permiſſione primi peccati difficultas eſt cuius ſolutio pendet ex dicendis de effectibus reprobationis, vbi diſputatur vtrum permiſſio primi peccati numerari debeat inter eos.

Quotuplex ſit.

Certum eſt quintò, reprobationem propriè dictam rectè diuidi in negatiuam, & poſitiuam. Negatiua, eſt voluntas negandi gratias efficaces ad vitandum peccatum, & dandi ſolùm ſufficientes. Poſitiua eſt voluntas excludendi à gloria, & puniendi in æternum. Prima rectè vocatur reprobatio à gratia efficaci: poſterior reprobatio à gloria, ſicut enim præparatio mediorum efficacium vocatur prædeſtinatio, ſic eorum negatio, dici debet reprobatio permiſſiua, vel negatiua, quia permittit peccatum, & negat auxilium efficax: neque putauerim debere dici quod reprobatio negatiua ſit volūtas illa poſitiua Dei, quâ in eo ſigno in quo electos gratis prædeſtinat, de reprobis dicat, nolo eligere hos & illos ad gloriam electione illâ gratuitâ quæ non eſt prior nec poſterior meritis; hoc enim ſi Deus diceret certè poſitiuè vellet illos excludere à gloria priuſquam videret eorum peccata, quia velle non eligere, non eſt aliud quàm velle excludere.

## Sectio II.

### *De causa reprobationis, siue de ordine actuum quos reprobatio includit.*

CAusam reprobationis appellamus, id quo mouetur efficaciter Deus ad reijciendum à se hominem & ad destinandum illum tanquam vas iræ in contumeliam æternam, quia verò, aliam dixi esse reprobationem negatiuam, & permissiuam, in qua Deus positiuè decernit negare gratias congruas, & negatiuè se habet circa gloriam efficaciter decernendam: aliam positiuam in qua Deus vult efficaciter damnare in æternum: vtriusque causam inquirere ardua planè res est, & supra hominis captum.

### §. I.

### *Quænam sit causa reprobationis negatiuæ.*

Duplex dubitatio.

RAtio dubitandi est primò, quia in solam Dei voluntatem referri non potest reprobatio negatiua si vera illius causa sit peccatum originale, sed hoc peccatum est causa reprobationis negatiuæ; sic enim videtur asserere Augustinus cum ait: *Gratiam gratis dari ei cui datur, ei autem cui negatur, illam iusto iudicio negari:* & alibi, *qui ergo liberatur gratiam diligat, qui autem non liberatur, delictum agnoscat.* Deinde in ijs quibus non remittitur hoc peccatum, potest illud mouere Deum ad negandam gratiam efficacem, & in ijs etiam quibus illud remittitur, quia licèt peccatum remissum immediatè puniri non possit pœnâ æternâ, potest tamè aliquando causare aliquid ex quo sequatur æterna pœna, nam Deus ob peccata grauia in confessione remissa, sæpè negat gratias ex quarum defectu incidit homo in peccata grauia.

Secundò, si sola Dei voluntas est causa reprobationis negatiuę sola etiam Dei voluntas erit causa reprobationis positiuæ. Probatur, quia illa est causa reprobationis positiuæ, quæ causat aliquid cui omnino infallibiliter, & ex certo Dei decreto iuncta est reprobatio positiua, sed voluntas Dei causat reprobationem negatiuam, cui omnino infallibiliter reprobatio positiua est annexa, ergo causat reprobationem positiuam.

Assertio.

Dico primò, causa reprobationis negatiuæ non est demeritum vllum hominis reprobi neque peccatum originale, sed sola voluntas Dei, ita Theologi omnes vnâ voce.

Scriptura.

Primò, enim sic conuincitur ex scripturis v.g. Roman. 9. *O homo tu quis es qui respondeas Deo nunquid figmentum dicit ei qui se finxit*, &c. Deinde *dicitur Esau odio habitus antequam quidquam mali faceret*, quod cum exponi non possit de reprobatione positiua, vt statim probabitur, exponi necessariò debet de negatiua, & hæc est altitudo sapientiæ, & scientiæ Dei, quam esse inscrutabilem & inuestigabilé prædicat Apostol°.

Patres.

Secundò, eadem Patrum præsertim August. sententia est verbi gratia tract. 26. in Ioann. *Quare illum trahat, & illum non trahat, noli dijudicare si non vis errare, si autem peccatum esset causa huius reprobationis, posset sine vllo periculo erroris de hoc quisque iudicare.* l. de dono perseuer. c. 11. *cur autem potius illis, quàm illis detur quis cognouit sensum Domini*, & c. 12. idem repetit *cur hunc potius liberet quàm illum iterum atque iterum dicimus, ô homo tu quis es vt respondeas Deo.*

Ratio.

Tertiò, ratio euidens hoc conuincit, quia quod est prius quàm omne peccatum hominis reprobi non potest causari per vllum peccatum hominis reprobi, sed voluntas permittendi peccatum, & negandi gratias congruas ad illud vitandum est prior quàm omne peccatum hominis reprobi, quis? enim neget peccatum priùs permitti quàm sit, ergo voluntas permittendi peccatum causari non potest per vllum peccatum hominis reprobi.

Peccatum originale.

De peccato originali posset esse maior difficultas, quia illud prius est quàm reprobatio hæc negatiua, sicque illam causare potest quod male negant Vasques & Herice, ego probatum manifestè puto in prima ratione dubitandi; sed probabilius tamen censeo quod de facto illud peccatum reprobationem istam non causat, quia illud quod non est causa, vt Deus reprobo poti° gratias neget congruas quàm electo non est causa reprobationis negatiuæ, sed peccatum originale nõ est causa cur negetur gratia congrua vni potius quàm alteri, cum vterque peccatum habeat originale, ergo, &c. Deinde iustissimè Deus potest ex voluntate sua negare gratias congruas aliquibus cum earum sit Dominus, neque teneatur eas vlli dare, præsertim cum magis hinc eluceat Dei misericordia in prædestinatos quibus sine merito vllo dat tales gratias, quod cum Apostolo inculcat sæpissimè Augustinus.

Ad primam ergo patet responsio, posse peccatum originale causam esse huius reprobationis, sed de facto non esse: Augustinus autem cum dicit gratiam iusto iudicio negari ei cui negatur, & cum qui non liberatur, debere agnoscere debitum, loquitur de gratia fidei Christianæ ad quam qui non veniunt imputare sibi, non Deo debent: non loquitur autem de prima gratia efficaci, quam nullus demereri potest.

Ad secundam vt respondeatur videndum est.

### §. II.

### *Quænam sit causa reprobationis positiuæ.*

ID est, quid Deum efficaciter moueat ad decernendam homini reprobo æternam pœnam, vtrum illud sit aliquod eius peccatum, adeò vt præuisio peccati prior sit hoc decreto: An verò solum Dei beneplacitum, non attendens ad vllum reprobi peccatum adeò vt, prius sit decretum damnandi Iudam quàm præuisio vlla eius peccati. In quo puncto triplicem video esse dicendi modum.

Sententia Caluini.

Prima est sententia Caluini, quam meritò Catherinus vocat intolerabilem, & horribilem, Stapletonius autem in c. 9. ad Roman. appellat execrabilem quod Deum iniquitatis arguat, & iniustitię, consistítque potissimùm in duobus. 1. Quod causa reprobationis, atque adeò damnationis alia non sit quàm Dei voluntas, non autem vllum prorsus peccatum. 2. Quod reprobos Deus ad peccatum sic impellat, vt necesse illis sit peccare eandem in Deum blasphemiam, sicut alias pleraſque fidus Caluini assecla sequutus est Iprensis dogmatistes, asseruítque solam Dei voluntatem supposito peccato originali, causam esse adæquatam reprobationis, & hunc errorem ipsi etiam tribuit Aug.

Sententia Thomistarum.

Secunda est sententia plurium Thomistarum quibus præiuereviam Bannes, Zumel, Aluares, Deum antequá præuideat vllum hominis futurum peccatum, aut meritum ex solo suo beneplacito aliquos eligere ad regnum, alios autem positiuè excludere à regno, vt beneficio indebito, quamuis ad ignem æternum eos non destinet nisi post præuisum peccatum, in quo differunt à priore sententia Caluini.

Sententia Granadi.

Tertia est sententia Gran. tract. 6. d. 2. quæ vt atrocitatem minuat sententiarum propositarum, fatetur reprobationem positiuam esse posteriorem peccatis conditionatè præuisis, sed vnico tamen, & eodem actu decerni à Deo peccati permissionem, & damnationem reprobi, adeò vt simul in eodem signo, permittatur peccatum, præuideatur illud futurum & decernatur hominis damnatio, eo prorsus modo quo dixi fieri totam prædestinationem ad gloriam, gratiam, & merita, cum hoc tamen discrimine quod Deus positiuè velit merita, peccata verò non velit nisi permissiuè.

Scripturæ.

Ratio verò dubitandi primò, ex varijs petitur scripturis Rom. 9. Esaü antequam quidquam agat boni vel mali habetur odio, eodem modo, quo amatur Iacob, sed his verbis significatur gratuita electio positiua ipsius Iacob ante omnia merita, vel certè simul

cum

cum meritis, ergo significatur etiam positiua reprobatio Esaü ex solo Dei beneplacito. Deinde Pharao in hoc ipsum dicitur à Deo excitatus, vt ostendat in eo potentiam & virtutem suam, cuius vult miseretur, & quem vult indurat. Comparatur Deus figulo, qui pro voluntatis suæ arbitrio ex eademluti massa vas aliud facit in honorem, aliud in contumeliam. Deniq; si Deꝰ non reprobat nisi post demerita, immeritò negotiũ totum reprobationis dicitur inscrutabile & inuestigabile.

Augustinus. Secundò, SS. Augustinus & Thomas in ea prorsus sententia videntur esse, neque verba illorum aliter explicari possunt, vt de August. probat Petauius supra citatus nam v.g. Enchir. c. 98. & 99. *Sola* (inquit) *gratia redemptos discernit à perditis, quos in vnam concreuerat massam ab origine ducta, causa communis*, & postea tùm electionis tùm reprobationis solam hanc ait reddi posse causam ô homo tu quis es; idem docet epist. 106. & sæpè alibi Augustinum sequutus est S. Th. art. 5. ad 5. quare illos eligat ad gloriam, & illos reprobet non habet rationem nisi voluntatem Dei.

Rationes. Tertiò, in eo signo in quo prædestinatos Deus eligit efficaciter ad gloriam, cogitat etiam de reprobis, & vult illos non eligere ad gloriam, sed velle non eligere, est velle illos excludere à gloria, ergo in eo signo in quo Deus aliquos eligit ante merita reprobat etiam alios ante demerita, neque vlla ratio est cur Deus vno actu possit velle gratiam, & gloriam electorum, & nõ possit velle permissionem peccati & pœnam reproborum. Confir. primò, quia Deus in eo signo, in quo vult electis gratias congruas vult illas propter finem salutis, ergo in eo signo in quo vult permissionem peccati, vult illam propter aliquem finem, qui non est alius quàm damnatio. Confirm. secundò, quia Deus antecedenter ad peccata vult aliquid cui est infallibiliter annexa æterna reprobi damnatio, ergo in illo signo antecedenter, vult virtualiter damnationem reprobi.

Assertio negans. Dico secundò, Deus ante præuisa peccata neminem positiuè decernit damnare pœnâ æternâ, vel etiam excludere à regno vt beneficio indebito, ita contra duas priores sententias relatas fusissimè probãt Vasq. disp. 95. c. 5. Suares l. 5. c. 3. & 6. Bellarm. l. 2. de gratia c. 16. & l. 2. de remissione gratiæ c. 12. Molina in concordia art. 5. disp. 3. Arrubal disp. 88. c. 2. Herice disp. 33. apud quos inueniesexímia ex scripturis & Patribus, mihi.

Prima probatio. Prima ratio sit, quia reprobatio hæc quomodocumque sumatur, vel pro deputatione ad pœnam, vel pro exclusione à regno, si antecedat merita præuisa, tollet omnimodam libertatem ad peccandum vel non peccandum, quia est suppositio prorsus antecedens, præsertim in sententia eorum, qui negant scientiam conditionatam, imò ea etiam admissa satis supra ostensum est stare non posse libertatem cum decreto illo absoluto cum quo est simpliciter incompossibilis negatio peccati & negatio damnationis, vnde illa simpliciter est ineuitabilis & salus impossibilis, & verum est dicere quod salus nunquam fuit possibilis omnibus illis qui damnantur, quod repugnat diuinæ bonitati, ac iustitiæ, estque contrarium voluntati generali saluandi omnes homines, quod probo: si Deus habet voluntatem saluandi Iudam, tenetur ex vi huius voluntatis reddere Iudæ salutem possibilem, sed salus illa nullo modo est Iudæ possibilis, si antecedenter ad peccata est impossibilis ex sola voluntate Dei; ergo si Deus antecedenter ad peccata reprobat Iudam à regno, nunquam habet voluntatem illum saluandi, quod ita est manifestum, vt nullo modo cõciliari possint voluntas saluandi omnes homines, cum voluntate antecedente damnandi reprobos.

Secunda Probatio. Secunda ratio est, quia si voluntas excludendi à regno est independens à peccato futuro, sequitur reprobum non excludi à regno propter peccatum commissum, consequens illud est contra fidem, ergo illa volũtas non est independens à peccato. Probat. maior, tunc homo non damnatur propter peccatum commissum, quando damnatio est futura etiam si nullũ esset peccatũ, sed esset futura damnatio reprobi, quamuis nullum esset eius peccatum. Probatur, damnatio prius est absolutè futura, quàm sit futurum peccatum, posito enim decreto Dei absoluto, implicat vt non sit damnatio reprobi, ergo damnatio est verè futura, quamuis nullum sit futurum peccatum. Confirm. primò, in illo signo non est futura exclusio à regno in quo non sunt adhuc futuræ causæ per quas ponenda est exclusio à regno, sed in eo signo in quo nondum sunt futura peccata, nondum sunt futuræ causæ, per quas futura est damnatio, ergo nondum est futura damnatio in eo signo, in quo nondum sunt futura peccata, ergo implicat vt decretũ efficax damnationis, sit ante prequisa peccata, cum ex vi huius decreti peccatum sit ututum.

Tertia probatio. Tertia ratio sit, quia reprobatio prout est exclusio à regno tanquam beneficio indebito non fit ante præuisionem vllius demeriti, si adequata causa Deum mouens ad decernendam exclusionem à regno, est peccatum reprobi præuisum, sed adæquata causa mouens Deum ad decernendam exclusionem hominis à regno est peccatum reprobi præuisum, ergo illa exclusio non fit ante præuisum peccatum. Probatur minor, quia per illam causam mouetur Deus vt velit exclusionem reprobi à regno, per quam solam actu positam mouetur vt illum de facto excludat, sed tota causa per quam Deus adæquatè mouetur ad aliquem actu excludendum à regno, est peccatum actu positum, ergo illa etiam est causa decreti.

Quarta probatio. 4. Denique, quia verum omnino erit dicere quod reprobus siue benè, siue malè agat indefectibiliter damnabitur: quia cum decreto absoluto de damnatione coniungi nullo modo potest negatio damnationis, sed decretum damnationis est absolutum ante omne peccatum reprobi, ergo ille siue benè agat, siue malè, semper damnabitur. Confirm. quia, illud decretum non est in Deo, quo posito Deus tenetur positiuè velle peccatum, sed posito decreto antecedente damnationis seu exclusionis à regno Deꝰ tenetur velle absolutè peccatum, qùia tenetur velle id sine quo non potest poni damnatio seu exclusio à regno. Neque respondere aduersarij possunt Deum teneri velle peccatum permissiuè. Quia Deus non potest permittere peccatum propter finem efficaciter volitum, nisi conditionatè sciat peccatũ illud futurũ, si permittatur, sed ex aduersarijs nulla est scientia conditionatè futurorum, ergo non volet duntaxat peccatum permissiuè, sed positiuè.

Assertio secunda. Dico tertiò, neminem Deus positiuè reprobat à gloria nisi post præuisa peccata, non solùm conditionatè, sed etiam absolutè futura atque adeò falsum est, quod Deus post scientiam conditionatam peccati futuri eodem actu decernat permissionem peccati, & exclusionem à regno, ita omnes doctores citati contra tertiam sententiam Granadi.

Prima ratio. Ratio autem primò est, quia si Deus decernit excludere à regno, ex sola sua voluntate quamuis priùs non præuiderit peccatũ absolutè futurum, sequitur quod damnatio reprobi tam referri debet ad Deum tanquã ad primã causam, quàm salus prædestinatorum, consequens est absurdum, ergo Deus prius videt peccatum absolutè futurum, quàm decernat excludere hominẽ à regno. Maior euidens est, quia ideò salus electorum refertur ad Deum, vt ad primam causam, quia voluntas dandi gloriam, non sequitur merita præuisa, sed voluntas excludendi à gloria, non sequitur peccata præuisa, eo quod Deus in eodem signo permittat peccatum, & decernat exclusionem à gloria, ergo damnatio reprobi tam refertur ad Deum vt ad primam causam, quàm salus electi, hoc autem repugnat scripturis: *Non est voluntatis meæ mors impij dicit Dominus: perditio tua ex te Israël, in me tantùm modo auxilium tuum*, repugnat concilijs, nam Valentinũ sub Lothario

cap. 3. docet *in electione saluandorum misericordiã Dei, præcedere meritum bonum, in reprobatione perituorum meritum malum præcedere iustum Dei iudicium*: quod idem habetur in Tridentino sess. 6. can. 17. repugnat Patribus, præsertim Augustino innumeris locis l. de gratia, & libero arbitrio c. 21. *Nolite dubitare præcessisse merita mala*, l. 3. contra Iulianum c. 18. *non potest sine meritis malis damnare, quia iustus est.*

Secunda ratio. Secunda ratio, illa est, quam attuli supra, quia si reprobatio non sequeretur præuisionem falsò dixisset Apostolus, quod Deus omnes homines vult saluos fieri, quod probo, nam in eo signo in quo Deus videt peccata futura sub conditione, & nondum decreuit illa permittere, vult quantum est ex se saluare omnes reprobos, ergo in eo signo neminem ex se ipso vult damnare, quia implicat vt Deus in eodem signo, ex se ipso velit saluare, & ex se ipso velit damnare. Confirmatur, quia cum Ecclesia orat, vt voluntas Dei fiat, oraret vt maxima hominum pars damnaretur, quod est absurdissimum.

Tertia ratio. Denique sententia hæc Deum facit crudelem supra omnes tyrannos, qui non vnum aut alterum hominem, sed omnes ferè homines ex se ipso destinarit ad æternas pœnas: sicut si quis pater amantissimum se dici vellet, & tamen necaret filios ferè omnes si quis Rex se prædicaret esse clementissimum, qui nihilominus subditos omnes exceptis paucissimis, morte damnaret, & supplicijs cruciaret acerbissimis, ad ostendendum se esse Dominum. Quomodo? ergo benignitas Dei diceretur inuitare peccatores ad pœnitentiam, posuisse in manu nostra vitam & mortem & alia huiusmodi.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. nihil ex omnibus illis scripturis contra nos concludi; Primò, enim Esaü odio haberi dicitur antequam agat aliquid boni, vel mali, quia minus diligitur & reprobatur à gratia efficaci, quam gratis, & ex pura Dei beneuolentia, Iacob accepit. Neque par est ratio amoris, & odij; Deus enim cum amat non inuenit bonum sed facit, cum odit non facit, sed supponit malum. Itaque gratis ex se ipso eligit sine merito præuio, non reprobat sine præuio peccato. Excitatur in pœnam delictorum præcedentium Pharao, vt ostendat in eo Deus potentiam, & virtutem suam, quia in pœnam peccatorum permittit Deus alia peccata. Deinde illud, in hoc ipsum excitaui te, potiùs cuentum significat, quàm causam finalem, vt ostendit Maldonatus: similiter cuius vult miseretur, & quem vult indurat, sed cum hoc discrimine, quod ex puro miseretur beneplacito, indurat ex solo peccato. Comparatur Deus figulo qui facit aliud vas facit in honorem, aliud in contumeliam, propter reprobationem negatiuam quæ à sola Dei voluntate pendet, non propter positiuam, quæ sequitur demerita præuisa. Et hoc est inscrutabile arcanum prouidentiæ Dei, quæ cum omnia impedire posset mala, & totam hominum massam corruptam expurgare, mauult sinere mala esse, qui vtique illa esse non sineret, nisi bonum esset esse aliqua mala ob fines bonos.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. negando Augustinum sequutum vnquam esse atrocem illam sententiam vt ex ijs ipsis libris qui citantur constare potest; nam in Enchir. v. gr. cap. 84. *Nisi per indebitam misericordiam*, (inquit) *nemo liberatur, & nisi per iustum iudicium nemo damnatur*, & c. 98. *nec liberatus de suis meritis glorietur, nec damnatus nisi de suis meritis conqueratur.* In ijs ergo locis vbi soli Dei voluntati tribuere videtur reprobationem, de sola negatiua intelligendus est, sicut etiam S. Thomas.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respon. Deum in eo signo in quo vult gloriam electis antecedenter ad merita, omnino negatiuè se habere circa reprobos, neque de illis efficaciter quidquam statuere, sed tantùm velle salutem illorum inefficaciter, quia si positiuè vellet non eligere, fateor quod positiuè illos vellet excludere.

Ad primam confirm. concedo Deum velle gratiam sufficientem & permissionem peccati propter aliquos fines optimos quos ipse nouit, sed nego illum finem, esse damnationem reprobi, quia hoc repugnat bonitati Dei, quis autem? finis ille sit inscrutabile nobis est, quare hunc trahat, & illum non trahat noli dijudicare si non vis errare.

Ad secundam confirm. disting. anteced. Deus ex se ipso antecedenter vult aliquid ex quo per accidens, & contra intentionem Dei sequitur damnatio reprobi concedo, ex quo sequatur per se damnatio reprobi, nego. Nam peccatum, & damnatio reprobi non nisi per accidens sequuntur ex gratia sufficiente & ex permissione peccati. Vnde negatur quod Deus virtualiter velit damnationem, quia velle illam virtualiter, esset velle illam in causa, ex qua per se damnatio sequatur, non autem in causa ex qua sequatur per accidens, alioqui Deus vellet etiam ipsum peccatum quod per accidens sequitur ex eius permissione.

## §. III.

### *Quænam sit causa reprobationis paruulorum.*

Controuersia. POtest illa esse, vel sola voluntas Dei, vnde sequi videtur similiter quod Deus ex solo beneplacito suo reprobet positiuè adultos, vel potest esse ipsum Adami peccatum, vt censet Vasques pro ijs paruulis quibus applicari potuit baptismus si voluissent parentes: vel potest esse peccatum ipsum originale vsque ad mortem durans.

Prima dubitatio. Ratio enim dubitandi est primò, quia si sola Dei voluntas est causa reprobationis paruulorum qui moriuntur absque remedio, reprobatio etiam adultorum causari potest à sola Dei voluntate, sed reprobatio istorum paruulorum non causatur nisi à Dei voluntate; sic enim expresè asserit Augustin. epist. 105. & 107. *Non quia ipsi nolunt* (inquit) *sed quia Deus non vult*, & l. de corrept. & gratia c. 8. l. de gratia & libero arbitr. c. 22. & sæpissimè aliàs.

Secunda. Secundò, si Deus ex se ipso non vult illos paruulos saluare, voluntas Dei est adæquata causa illorum reprobationis, sed Deus nullam habet voluntatem saluandi huiusmodi paruulos qui moriuntur in matrum vtero, vel qui nulla parentum diligentia possunt peruenire ad baptismum, quod probatur tunc Deus nullam habet voluntatem saluandi hos paruulos, quando ex sola voluntate Dei antecedente, nullum est eis possibile remedium, quo possint peruenire ad salutẽ; sed ex sola voluntate Dei, nullum est eis possibile remedium, quo ad salutem possint peruenire, ergo Deus nullam habet voluntatem saluandi hos paruulos. Maior est euidens, nam quos Deus saluare vult ijs parat remedium quo efficiatur illis salus possibilis, si autem est ipsis impossibile, ac inapplicabile remedium certè per illud non efficitur salus possibilis, ergo si Deus vult illorum salutem parat illis remedium possibile ac applicabile. Minor ergo probatur tunc remedium est impossibile ex sola Dei voluntate, quando ex sola Dei voluntate ponitur cursus causarum secundarum, quo posito illud remedium est impossibile, ergo ex sola Dei voluntate illud remedium est impossibile.

Tertia. Tertiò, dici non potest remedium esse impossibile solum ex voluntate Dei consequente, si ex voluntate Dei antecedente cursus ille causarum eligitur, cum quo non potest remedium applicari, sed ex sola Dei voluntate antecedente cursus ille causarum eligitur, ergo remedium est inapplicabile ex voluntate Dei primaria & antecedente, non autem ex voluntate solum consequente. Deinde si ex voluntate antecedenre

te ac conditionata, Deus vellet salutem paruuli & applicabilitatem remedij, voluntas Dei esset conditio ad voluntatem Dei; Deus enim diceret volo remedium posse applicare, si ego nolim cursum causarum, quem volo poni. Quod decretum absurdum est, & indignum Deo; cum enim aliquis vult aliquid consequenter quod antecedenter non vellet, non debet ponere conditionem, quâ posità incipit nolle quod volebat priùs. Sicut Mercator qui ortâ tempestate proijcit merces, non debet esse causa tempestatis, alioqui frustra diceretur consequenter tantùm velle iacturam mercium.

Voluntas Dei.

Dico primò, causa reprobationis paruulorum quos immatura mors rapit, non est sola voluntas Dei, ita Catholici omnes Doctores.

Ratio autem est duplex, vt fusè trado disp. 1. de sacrament. Primò, voluntas Dei generalis saluandi omnes homines quam etiam probaui supra. *Nunquid enim* (inquit Augustin. l. 4. contra Iulianum.) *paruuli homines non sunt, vt non pertineant ad id quod dictum est, vult omnes homines saluos fieri,* Altera ratio est, quia Christus generalis est omnium Redemptor, si ergo etiam paruulis istis profuit mors Christi, certè sequitur necessariò quod salutem etiam eorum Deus voluit, ergo ex sola Dei voluntate causari non potuit eorum reprobatio. Quæ omnia fusè probata inuenies eo loco.

Peccatum originale.

Dico secundò, solum peccatum originale, provt perseuerans vsque ad morrem causa est, reprobationis paruulorum omnium, siue illis applicari potuerit remedium, siue non, contra Vasquem, qui ait peccatum Adæ, causam esse reprobationis eorum, quibus per causas naturales baptismus applicari potuit.

Ratio tamen est, quia Deus omnibus paruulis, etiam ijs, quibus per causas naturales applicari baptismus non potuit voluntate consequente, voluit applicabilitatem, & possibilitatem remedij, ergo de omnibus par ratio est, adeò vt si peccatum originale causa est reprobationis aliquorum, causa etiam sit reprobationis omnium, antecedens multis infra probabitur rationibus, quia scilicet Deus vult baptismum applicabilem esse paruulis, si causæ alicuius secundæ impedimentum non obstet, hoc est Deum velle antecedenter & conditionatè appplicabilitatem & possilitatem remedij, ergo Deus antecedenter & conditionatè vult remedium illud esse applicabile. Maior probatur, quia baptismus qui ex intentione primaria Dei est omnibus applicabilis, redditur quibusdam inapplicabilis dupliciter. Primò ex defectu causæ alicuius liberæ matris, v. gr. vel alicuius alterius qui diuiutùs immissam aliquam inspirationem negligit, cui si obediret, baptismus applicabilis esset paruulo, euidens est autem quod Deus antecedenter vult applicabilitatem remedij, quoties aliqua causa libera culpabiliter impedit eius possibilitatẽ, semper autem hoc contingere quoties paruuli moriuntur in matrum vtero, aut quoties deficit aqua, vel personæ, à quibus administretur baptismus, probabilissimè docent grauissimi Theologi, nituntur que authoritate S. Prosperi l. 2. de vocat. gentium. c. 23. vbi hoc planè asserit, deinde benignitate illa Dei quæ neminem excluſit à possibilitate salutis. Secundò, si non placet referre hoc impedimentum ad causam liberam, referri necessariò debet ad cursum causarum secundarum, quem Deus voluntate solùm consequente, ac secundaria eligit propter causas altissimas prouidentiæ: primariò enim vult salutem paruuli, & applicabilitatem baptismi, deinde verò in altero signo, perspectis altissimis illis rationibus, eligit cursum illum causarum voluntate secundariâ, & consequente, quâ non impeditur, quin primariâ, & antecedente voluntate voluerit remedium, & eius applicabilitatem. Ergo semper Deus volùntate antecedente, ac primariâ vult possibilitatem applicationis baptismi, cum impedimentum non velit nisi voluntate consequente ac secundariâ, & quidem permissiuâ tantùm, si obstet causa liberè impediens, vel absolutâ quidem, sed ex suppositione rationum illarum propter quas in posteriore signo eligitur cursus talis causarum secundarum, per quas est inapplicabile remedium. Vnde

Solutio trium dubitationũ.

Ad primam Resp. Augustinum verè ac optimè referre ad voluntatem Dei secundariam & consequentem, quod remedium impossibile sit paruulis, quod impedit primariam & antecedentem voluntatem.

Ad secundam eadem responsio est, negando remedium illud esse impossibile, ex voluntate Dei primariâ & antecedente, vt satis probasse videor.

Ad tertiam maior difficultas est, quia in hoc decreto, in quo Deus vult salutem paruuli, & remedium applicabile, voluntas Dei videtur esse conditio ad se ipsam, sed hoc tamen negari debet, quia Deus non dicit volo applicari posse remedium, si volo cursum illum non esse, quem tamen volo & eligo: sed dicit volo remedium posse applicari, si non obstent altissimæ causæ, propter quas ego postea eligam hunc cursum in quo salus illa sit impossibilis. Semper ergo in illo decreto duo sunt signa rationis distinguenda, vnum in quo velit possibilitatem remedij, sed conditionatè, alterum in quo velit propter altissimas causas hunc cursum, neque in eo toto progressu aliquid est impossibile, vel indignum Deo.

## Sectio III.

### *De effectibus reprobationis.*

Explicatio quæstionis

ID est, quomodo se gerat Deus erga hominem quem decreto suo absoluto excluſit à gloria, & inferis addixit, & quid in eo faciat consequenter ad illud decretum, & propositum eum damnandi; effectus enim reprobationis opponuntur effectibus prædestinationis, ideò effectus reprobationis negatiuæ dicuntur ea, quæ procedunt à voluntate negandi gratias congruas: effectus reprobationis positiuæ sunt ea quæ fiunt à Deo ex intentione puniendi hominem, & habent connexionem cum actuali eius exclusione à gloria.

Tria certa.

Sunt autem in hoc puncto tria omnia certa. Primum, quod in nullo vero sensu dici potest peccatum esse effectum reprobationis, quia omnis effectus reprobationis causatur & intenditur à Deo, qui neque causare neque intendere potest peccatum etiam secundũ materiale vt probaui. Secundum est, quod permissio primi peccati, quod est quasi prima radix damnationis, semper est effectus reprobationis negatiuæ vt patet, sed non potest esse effectus reprobationis positiuæ, alioqui reprobatio causaretur à sola Dei voluntate, quod ostendi repugnare. Tertium est quod permissio perseuerantiæ in peccato vsque ad mortem non est effectus reprobationis, cum illa perseuerantia sit causa totius reprobationis.

Difficultas igitur triplex superesse potest. Prima, de permissione peccatorum, quæ sequũntur primum peccatum. Secunda, de obstinatione. Tertia, de morte in peccato, quomodo sint effectus reprobationis.

Triplex dubitatio.

Ratio dubit. primò est, quia si Deus ex affectu puniendi hominem, decernit permittere lapsum eius in plura peccata, sequitur quod Deus amet peccata vt medium ad finem quem amat; ipsam enim amat pœnam, quam obtinere non potest sine peccato. Imò Deus nunquam decernit pœnam alicuius peccati, quin priùs præuiderit durationem eius vsque ad mortem, ergo nulla permissio peccati, potest esse effectus reprobationis.

Secundò, induratio & obstinatio, quæ dicuntur effectus reprobationis, vel significant solam negatio-

nem auxilij congrui, & sic, quicunque peccat est induratus, vel negationem auxiliorum etiam sufficientium ad pœnitentiam & conuersionem, & ita extra statum viæ reprobus erit, atque adeò non peccabit quoties non implebit præceptum, quod sine gratia implere non potuit, ergo illa induratio non significat aliud quam peccatum, illud (vt dixi) nunquam esse potest effectus reprobationis, ergo neque induratio.

Tertiò, videtur omnino dicendum quod reprobis præsertim induratis omne à Deo negatur auxilium gratiæ ad conuersionē, quia illi dicuntur in scriptura derelicti, abiecti, proiecti, contempti, excæcati, *nemo potest corrigere, qui Deus despexerit. Demisit eos secundum desideria cordis eorum. Propterea non poterant credere, quia dixit de illis Isaias excæca cor populi huius, &c.* Neque negari potest eam esse mentem Augustini, *non ergo* (inquit in exposit. propositionum ad Rom.) *illi imputetur, quod non obtemperauit quia obdurato corde obtemperare non potuit.*

Primus effectus. Dico primò, permissio peccatorum quæ sequuntur primum peccatum, potest esse, & de facto est frequenter effectus reprobationis positiuæ.

Ratio est, quia illud quod intendi à Deo potest ex efficaci affectu puniendi reprobum & quod habet connexionem cum damnatione, est effectus reprobationis: permissio peccatorum quæ sequuntur primum huiusmodi est, quia certissimum est permissionem peccati esse sæpissimè pœnam aliorum peccatorum præcedentium, vt suppono ex tract. de peccat. Vbi hoc plenè probatum est; *appone iniquitatem super iniquitatem eorum, & non intrent in iustitiam tuam*, hæc pœna procedere potest ex voluntate damnationis reprobi; si enim Deus præuideat primum peccatum duraturum, vsque ad mortem, posità eâ scientiâ, potest efficaciter eum excludere à regno, & in pœnam talium postea peccatorum, permittere vlteriora peccata per quæ illum magis puniat tunc permissio istorum peccatorum sequitur voluntatem puniendi, & habet connexionem infallibilem cum damnatione, vt patet.

Secundus effectus. Dico secundò, induratio tum permissiua, tum etiam positiua, quatenus est à Deo, est verus effectus reprobationis, & illi maximè proprius, modo tamen illa non significet permissionem impœnitentiæ finalis.

Quid propria sit obstinatia. Ratio est, quia induratio cordis tripliciter in scripturis, & apud Patres sumi solet, vt fusiùs dixi, prima secundæ agens de causa peccati, & agens de gratia sufficiente, & tertia parte agens de possibilitate pœnitentiæ; primò enim sumitur quasi formaliter, & significat peccatum quo Deo vocanti, & inuitanti per gratias suas ad conuersionem, & per graues occasiones ad eam incitanti diu & pertinaciter resistimus: *tu autem secundum duritiem tuam & impœnitens cor, thesaurizas tibi iram in die iræ*; hoc enim sonat nomen ipsum durities, cuius proprium est resistere ictibus, & non cedere impulsibus, quale peccatum erat Pharaonis, qui tam claris, & tam crebro repetitis Dei miraculis non cedebat. Secundò, sumitur quasi passiuè, ac dispositiuè, significátque dispositionem quandam habitualem hominis peccatoris, per quam ob diuturna peccata redditur in posterum inhabilis, ad obediendum diuinis inspirationibus, & admonitionibus, & ad illas etiam nullo modo sentiendas, neque cognoscendas veritates supernaturales, quas Deus proponit; videtur enim tribus his contineri, non cogitare, non penetrare, non sentire, neque tangi tantis ac tam efficacibus motiuis, iuxta illud Isaiæ, *excæca cor, aures aggraua, oculos claude*. Nam sicut gratia includit illuminationem intellectus, & impulsum voluntatis, *illuxerunt coruscationes tuæ, orbi terræ vidit & commota est*, sic obduratio dicit cæcitatem quandam in intellectu, & inaduertentiam ad ea quæ Deus loquitur interiùs non enim cogitat, ad alia distractus, vel certè non penetrat eorum magnitudinem, *vtinam saperent & intelligerent & nouissima prouiderent*, ideò vocatur excæcatio, aurium aggrauatio. Includit etiam in voluntate obstinationem, quâ nec sentit diuinos motus, nec ab illis tangitur vt efficaciter resipiscat, *indurauerunt facies supra Petram, & noluerunt reuerti*. Vocaturque propriè obduratio, obstinatio, reprobus sensus. Tertiò, sumitur velut causatiuè, significaturque id, quod causat per accidens hoc peccatum, & hanc dispositionem, & est verè decretum negandi reprobo propter peccata præcedentia, gratias congruas, quibus cor de facto emolliretur; Deus enim indurare dicitur, tùm negatiuè quatenus auxilia illa negat quibus cognoscit emolliendam esse voluntatem, *eo modo*, inquit Augustinus. *quo sol aquam indurat recessu suo*, decretum enim negandi eam in longum tempus est illa propriè dicta induratio cuius sine dubio Deus est causa, tùm positiuè quoque indurat. Primò, offerendo quasdam occasiones, ex quibus seipsum aliquis indurat, *ego in æmulationem vos adducam*, deinde flagellando, *multiplicabo flagella mea, & portenta in terra Ægypti, & non audiet vos*. Denique suspendendo, & subtrahendo flagella, *videns quod data esset requies ingrauauit cor suum*, & iuxta triplicem illam obdurationis acceptionem dixit optimè Augustinus. indurationem esse peccatum & causam peccati, & pœnam peccati, & illam esse verum effectum reprobationis in tertia significatione, patet ex dictis de permissione peccatorum.

Tertius effectus. Dico tertiò, mors in peccato si fiat per causas purè naturales, non est effectus reprobationis: si autem fiat per causas præternaturales; potest esse effectus reprobationis.

Ratio est, quia reprobatio non fit saltem regulariter, nisi post præuisum peccatum finale, ergo fit regulariter post præuisam mortem in peccato, si verò per causas extraordinarias mors contingat, tunc modus ille mortis, & quod fiat hoc tempore potiùs quam alio, effectus est reprobationis, tunc enim causa reprobationis est peccatum, vt durans vsque ad mortem, & eius effectus est illa mors immissa eo tempore potiùs quàm alio.

Solutio dubitationum. Ad primam, responsio patet ex dictis quæst. 2. quomodo possit permissio peccati esse effectus prædestinationis; Deus enim permittit peccatum in pœnam præcedentis peccati, neque tamen propterea peccatum amat nisi permissiuè. Vnde sequitur, quod permissio peccati prioris vt duraturi vsque ad mortem præcedit reprobationem, permissio autem aliorum peccatorum, est effectus reprobationis.

Ad secundam, satis explicatum est quomodo induratio causatiuè sumpta, siue proyt est pœna peccati, sit negatio auxilij efficacis, per longum tempus facta ex decreto Dei post plura peccata commissa.

Ad tertiam probabitur prima secundæ, & in tract. de pœnit. neminem esse reprobum adeò induratum, & obstinatum cui Deus decernat gratias omnes sufficientes negare in longum tempus, etiam si eas non quoliber instanti conferat: nemini Deus conuersionis obstruit viam, nec quemquam boni possibilitate spoliat.

Supererat dicere proprietates reprobationis, eius signa, numerum reproborum, & quomodo mysterium hoc absconditum prædestinationis, & reprobationis proponi populo debeat. Sed hæc partim patent ex dictis de proprietatibus & de signis prædestinationis partim ad aliud, forum pertinent.

DISPVTA

# DISPVTATIO VI.

## *De Trinitate personarum diuinarum.*

S. Thomas à quæst. 27. ad 43.

HACTENVS ea de Deo dixi, quæ declarant perfectionem eius, quatenus vnus est, *Imò* (vt loquitur Dionys.) *ipsum vnum continens, & efficiens omnes numeros.* Nunc de Trinitate personarum, in illa summa vnitate dicere aggredior, & explicare: *Misterium Diuinitatis in fastigiis* (sic enim Trinitatis mysterium appellat Cyrillus) *quia nullibi sublimior, nullibi profundior Deitas esse potest, quàm cum distribuitur vnitè, diuiditur singulariter, & efficitur multiplex, non recedens ab vno,* (vt ait idem Dionys.) *Vnitas videlicet in dualitatem mota in Trinitate subsistit,* (inquit Nazianz. orat. 2. de Theolog.) *& in eo veluti fastigio metas ponit.* Video autem totam hanc, obscurissimi mysterij considerationem, ad quatuor potissimum capita reuocari posse. Primum sit, eius existentia. Secundum, quidditas. Tertium, proprietates singularum personarum diuinarum, in particulari. Quartum, proprietates communes tribus personis, sed hoc ante omnia vnum in hac tractatione præmittendum est, quod sapienter monet Hilar. lib. 2. de Trinitat. *Perfecta scientia est sic Deum scire (Trinum in Vnitate) vt licèt non ignorabilem, inenarrabilem tamen scias, credendus est, intelligendus est, adorandus est, & his officiis eloquendus.*

Sublimitas mysterij.

Partitio.

---

# QVÆSTIO I.

## *Existentia & cognoscibilitas mysterij Trinitatis.*

S. Thom. q. 31. art. 1. q. 32. art. 1.

VT igitur in tanta caligine, de obscurissimo Mysterio disputem vt possum clarissimè, necesse in primis est ostendere, quod reuera sit in Deo perfectè vno, personarum tamen pluralitas, & vera Trinitas, & primò quidem quomodo id ex lumine fidei certò constet. Secundò, vtrum naturalis etiam ratio euidenter positiuè illud demonstret. Tertiò, vtrum illud eadem ratio saltem euidenter negatiuè demonstrare valeat.

## SECTIO I.

### *Existentia, & cognoscibilitas Trinitatis personarum ex lumine fidei.*

Veritatis Catholicæ capita quinque.

CErtum est primò, veritatem Catholicam de mysterio Trinitatis, quinque potissimum contineri capitibus. Primum est, Deum ita esse perfectè vnum, vt implicet omnino esse plures Deos, quia esse Deum, est esse omnium primum, & summum inter omnia, primum autem & summum necessario vnicum est. Secundum est, pluralitas personarum diuinarum, & earum distinctio, id est, esse in essentia illa perfectè vna, verè ac realiter personas plures inter se distinctas. Tertium est, consubstantialitas, & æqualitas diuinarum personarum, id est, tres illas personas esse vnum Deum, eiusdem sapientiæ, sanctitatis, potentiæ, sine vlla inæqualitate vel diuisione. Quartum est, processio personarum, quod ex his diuinis personis vna improducta sit, & vt loquitur (Paschasius:) *Fons fluminis sui*, secunda procedat à prima per viam cognitionis, *& veluti splendor, ex tota intellectus diuini maiestate collucens,* (vt loquitur Basilius.) Tertia verò procedat à prima, & secunda, per viam amoris, *veluti osculum Patris ad Filium, nexus vtriusque, ac sancta communicatio,* (vt ait S. Bernard.) Quintum est relatio personarum, quod videlicet prima sit verè Pater: secunda Filius: tertia licèt verè producta, & vtriquè consubstantialis, non sit tamen Filius.

Errores oppositi.

Certum est secundò, quod aduersus quinque illa fidei Catholicæ dogmata erratum est multipliciter, tùm ab Ethnicis tùm ab Hæreticis, primò enim, vnitatem essentiæ, ac naturæ diuinæ negant omnes gentiles, qui Deum de medio tollunt, dum asserunt esse plures Deos, eúmque omnino errorem sequuntur Tritheitæ transyluani apud Becan. tract. 2. cap. 3. quæst. 3. qui asserunt tres personas esse tres Spiritus æternos, immensos, ac proinde tres Deos: Secundò, pluralitatem & distinctionem realem personarum diuinarum, negarunt Noëtus, Hermogenes, Praxeas, Sabellius, asserentes non esse magis in Deo pluralitatem personarum quàm essentiarum; tres enim personas tria tantùm esse nomina, (Patrem) videlicet appellari, quatenus creat, (Filium) quatenus incarnatur, (Spiritum Sanctum) provt sanctificat. Verbum enim diuinum omnino negabant esse subsistens, sed aiebant illud esse merè prolatitium, vt testantur Nazianz. & Epiph. quam insaniam sequuti postea sunt Paulus Samosatenus, Photinus, Priscillianus, & demùm temporibus Pij IV. Deistę, Michaël Seruetus, aliíque apud Sanderum lib. 7. de visibili Monarch. Hæresi 228. quibus multipliciter fauent Lutherus, Caluinus, & eorum assectæ. Tertiò, consubstantialitatem, & æqualitatem negarunt Arius, Macedonius, Eunomius aliíque relati à Vasq. disp. 109. cap. 1. quorum aliqui negarunt Filij diuinitatem, alij diuinitatem Spiritus Sancti. Quartò, circa processiones, & relationes multipliciter erratum est ab aliis, quos inferiùs referam, & refellam. Vide Vasq. disp. 108. & 109. Valentiam in controuers. lib. 5. de Trinit. Ruiz disp. 19. 20. & 41.

Vnitas & pluralitas.

Dico primò, in Deo ita est essentia summo modo vnica, vt sit tamen vera in eo pluralitas, & distinctio personarum. Hæc est veritas Catholica quam copiosè ac mirabiliter probant contra Gentiles, Iudæos, Sabellianos, & eorum gregales, Athanasius aduersus Gregales Sabellij, Chrysost. serm. de Trinitate, Cyrill. in lib. Thesauri, & lib. de Trinitate aliíque plures relati à Petauio, tom. 2. dogmatum lib. 2. Ruiz disp. 36. Suares lib. 1. cap. 3. ex quibus pauca hæc retulisse satis erit.

Contra Gentiles.

Primò ergo contra Gentiles probatur hæc trium vnitas, ex Sybillarum oraculis, in quibus pluralitas hæc indiuisa clarissimis expressa est testimoniis, deinde ex pluribus eorum, suffragiis, qui apud Ethnicos sapientes habiti sunt, ac demùm ex omnibus illis motiuis credibilitatis ex quibus suppositâ Dei veracitate, solent reliqua fidei mysteria probari.

Contra Iudæos.

Secundò, contra Iudæos argumentantur Patres ex pluribus Veteris Testamenti locis, quibus nihil expressius dici potest. Primus habetur Genes. primo vbi Deus non Angelis loquens vt Rabbini commenti sunt, sed personæ sibi æquali, *Faciamus* (inquit) *hominem, ad imaginem nostram, faciamus ei adiutorium, simile sibi.* Et tamen additur statim in singulari *creauit Deus hominem,* in quem locum expendit plurima Basil. in exaëmero, præsertim quòd amentis sit inuitare, vel consulere se ipsum ad operandum, & Theodoretus quæst. 19. in Genes. *Quod Deus loquatur in plurali ad eos quos suæ operationis vult esse consortes*: quod idem ponderant Concil. Nicæn. lib. 2. Ignatius epist. 9. & alij Patres passim. Alia etiam loca proferentes vbi Deus in plurali loquitur, *Adam factus est quasi vnus ex nobis*, Geneseos 3. *Quem mittam, & quis ibit nobis* Isaiæ 6. Secundus locus habetur Genes. 18. vbi Abrahæ tres viri apparent, ad quos tamen loquitur Abraham in singulari quasi ad vnum, dicens *Domine.* In ò tres videt & vnum adorat, quem etiam Genes. 9. imitatur Loth pluribus loquens Angelis *Domine*, inquit, &

& tandem dicitur ibi quod Dominus pluit ignem à Domino, quibus ex locis argumentatur Alexander Primus epist. 1. Hilar. lib. 4. de Trinit. Augustlib. 2. de Trinit. cap. 11. & 12. Tertius locus Psalmo 32. *Verbo Domini cœli firmati sunt, & spiritu oris eius omnis virtus eorum*, vbi significatam esse Trinitatem probant Concilium Nicænum supra Nazianz. orat. 44. Basil. homil. 17. in sanctum Baptisma. Quartus locus Prouerb. 30. *Quis ascendit in cœlum, atque descendit*, (en Verbum incarnatum) *Quis ? continuit spiritum in manibus suis* (vel vt habent 70. in sinu suo) *quod? nomen eius, aut quod nomen filij eius si nosti.* In Hebræo habetur, *nota benè*. Quintus & palmaris locus est Triasgion illud solemne Seraphinorum ante thronum adstantium nec cessantium clamare die ac nocte, *Sanctus, Sanctus, Sanctus.* De quo elegantèr disserunt Nazianz. orat. 38. Epiph. in Anchorato, Ambros. lib. 2. de fide cap. 4. Denique sextus locus apud eundem Isaiam cap. 48. *Ex tempore antequam fieret ibi eram, & nunc Dominus misit me & spiritus eius*: vbi tres diuinas personas demonstrant Hieronym. in eum locum, Chrysost. serm. de Trinitat. Athanas. Epist. 2. ad Serapionem. Alia plurima loca dabunt ex notis, & obseruationibus Hebraicis, Galati. toto lib. 2. Marsilius lib. de Relig. Christian. & ex illis Vasq. disp. 108.

Contra Hæreticos. Tertiò, aduersus Hæreticos præter citata loca Veteris Testamenti, adducuntur etiam ex nouo plurima, quæ apertè probant trium vnitatem in Deo. Primus Matth. vlt. *Baptisantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*: quem accuratè ponderant Clemens Romanus lib. 3. Constitutionum cap. 17. Alexander I. Epist. 1. Secundus locus habetur 1. Ioann. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus.* Quo testimonio vtuntur Athanas. epist. 2. Ad Serapionem Augustlib. 4. de Trinit. c. 21. Tertius locus Ioann. 5. *Alius est qui testimonium perhibet de me, alium paraclitum dabit vobis.* Proferri præterea possunt Concilia omnia, & omnes Patres qui vna voce profitentur & probant indiuisam diuisionem vnius in Trinitate substantiæ, & vt loquitur Cyril. *Essentiæ diuinæ dilatationem in Patrem & Filium, & Spiritum Sanctum.* Et demùm ratio est quia Pater producit Filium, alioqui non est Pater; Pater & Filius producent Spiritum sanctum, ergo inter eos distinctio est. Nam vbi est productio, ibi est etiam relatio, & oppositio. Quæ autem afferebant Sabelliani ex variis, & malè intellectis Scripturis, probant tantùm vnitatem essentiæ diuinæ, quam nos etiam profitemur, alia verò argumenta soluentur quæst. 3.

Consubstantialitas. Dico secundò, tres personæ diuinæ ita sunt consubstantiales, & inter se omnino æquales, vt omnes sint Deus & vnus Deus. Hæc etiam certa & indubitata est apud omnes Orthodoxos veritas, quam probant primò, ea omnia scripturarum, Conciliorum, & Patrum testimonia, quibus aduersus Arianos, & Macedonianos demonstratur diuinitas Filij, & Spiritus Sancti, quæ afferentur quæst. 3. Deinde quod illæ sint vnus Deus probatur ex vnitate numerica diuinæ naturæ quæ *vt aqua eadem ex fonte manat influuium, sic à Patre deriuatur in Filium*, vt loquitur Athanas. in expositione fidei; Nam *Qui dedit omnia Filio Pater* (inquit idem orat. 4.) *rursus omnia hæc habet, quippe diuinitas Filij, Patris est diuinitas.* Et Nazianz. orat. 37. *Indiuidua in indiuiduis est diuinitas, ac velut in tribus solibus vna lucis est temperatio.*

His ex fide ita suppositis, venio ad rationem naturalem & inquiro quid illa lucis afferre possit ad declarandam huius mysterij existentiam.

## Sectio II.

### *Vtrum per rationem naturalem euidenter positiuè cognosci possit mysterium Trinitatis.*

### Quæst. 32. art. 1.

Dupliciter per rationem naturalem Trinitas personarum diuinarum cognosci potest. Primò seclusâ omni reuelatione. Secundò suppositâ reuelatione supernaturali, de vtraque cognitione difficultas est inter Doctores, vtrum Trinitas possit probari vel demonstratiuè, vel probabiliter, vel saltem dubitatiuè.

### §. I.

### *Vtrum Trinitas personarum diuinarum euidenter possit probari sublatâ reuelatione.*

Ratio dubitandi primò est, quia probari videtur pluralitas personarum in Deo ex eius infinitate, ac bonitate; sic enim argumentabatur celebris ille notissimúsque Remundus Lullus, illud quod est summè, ac infinitè bonum, est summè ac infinitè communicabile, sed Deus naturaliter cognoscitur esse summum ac infinitum bonum, ergo summè ac infinitè debet cõmunicari, sed extra se ipsum summè ac infinitè non potest communicari, ergo ad intra debet eo modo infinitè communicari & per processionem Dei à Deo: ergo necessaria est pluralitas personarum, quæ sanè non potest esse nisi in vnitate naturæ, quia plures esse non possunt Dij, ergo in Deo est vnitas & pluralitas. Ex natura bonitatis.

Secundò, ex ratione intellectionis, & volitionis, idem concludi potest; vbi enim sunt duæ illæ operationes immanentes, ibi debet esse terminus intellectionis, quod est *Verbum*, & terminus volitionis qui est *Amor*, in Deo cognoscitur naturaliter esse actiones immanentes intellectionem, & volitionem, ergo in Deo est *Verbum & amor*. Ex natura intellectionis.

Tertiò, cognito euidenter effectu, cognoscitur euidenter illud quod est eius principium, sed euidenter cognoscitur effectus trium personarum diuinarum, prout effectus personarum diuinarum, quod probo, quia principium creatiuum essentialiter est in tribus personis, ergo cognitis effectibus præsertim quidditatiuè ac comprehensiuè cognoscitur principium prout existens in tribus personis. Ex ratione causæ.

Quartò, ex ratione beatitudinis & ex ratione amoris efficaciter argumentatur Richardus Victorinus lib. 3. de Trinit. cap. 2. naturaliter cognoscitur Deum esse summè beatum, sed felicitas esse non potest vnius solitarij; exigit enim consortium, ergo consortem habere debet: non alium Deum, ergo aliamtantùm personam diuinam. Similiter vbi est summa bonitas, ibi est & charitas, quæ necessariò est ad alterum, & summa charitas non est nisi erga summe bonum, in Deo est summa bonitas, ergo summa charitas, quæ sit erga alium summè bonum, ergo in Deo est persona summè bona quæ diligit, & alia summè bona quæ diligitur, ergo illæ personæ sunt Deus. Denique probatur ex ratione amoris esse debere tres personas, quia diligens vult etiam personam dilectam ab alia diligi æqualiter, ergo perfecta charitas est inter tres. Imò perfectus amor debet esse gratuitus qualis est in Patre, debitus, & gratuitus vt in Filio, debitus tantùm vt in Spiritu Sancto. Ex ratione beatitudinis.

Dico primò, nulla ratio naturalis probat seclusâ reuelatione, quod sit mysterium Trinitatis vel demonstratiuè, vel probabiliter, vel etiam dubitatiuè. Ita omnes Catholici Doctores communiter contra Lullum quem propterea damnatum esse à Gregorio XI. refert Emericus in directorio. Conclusio negatiua.

Primò enim, sic colligitur ex Scripturis, verbi gratia, Matth. 11. *Nemo nouit Patrem nisi Filius, neque Filium*

*Filium quis nouit nisi Pater.* Ex quo loco argumentatur Concil. Nicænum lib. 2. Clemens Romanus Epistola ad Iacobum Fratrem Domini, Concilium Anthiochenum primum, in professione fidei, vide Ruiz disput. 41. sect. 3.

Secundò, idem sæpè profitentur Sancti Patres, Dionysius: *Secretam esse Trinitatem ad quam aditus nullo modo pateat.* Ambros. *esse impossibile generationis scire secretum.* August. *Trinitas tua vni tibi nota quæ superat omnem sensum*, vsurpátque ad id illas Prophetæ voces *si non credideritis non intelligetis.*

Tertiò, ratio S. Thom. facilis est, quia Deum non cognoscimus nisi per viam creaturarum cum quibus Deus habet connexionem, sed per creaturas innotescere nobis Trinitas nō potest, quia creaturæ non pendent à Deo vt Trino, fiunt enim per intellectum voluntatem, & omnipotentiam communes tribus personis, ergo per vires naturæ non possumus probare Trinitatem. Deinde illud mysterium naturaliter cognosci à nobis non potest, quod quilibet intellectus naturaliter iudicaret implicare contradictionem, sed mysterium Trinitatis huiusmodi est, quia illud ab intellectu naturæ solùm lumine illustrato iudicaretur repugnare principiis illis notissimis, quibus scientiæ omnes, ac discursus nituntur, cuiusmodi sunt [ dici de omni. [& dici de nullo, [ quodlibet est aut non est, [ quæ sunt eadē vni tertio sunt eadem inter se] ergo illud mysterium naturaliter cognosci non potest etiā dubitatiuè.

Rationes Lulli solvuntur.

Denique rationes quibus aliqui præsertim Lullus in libro quem vocat Apostrophen putant se demonstrare Trinitatem aniles fabulæ sunt; Primò enim supponunt pluralitatem personarum quam conantur probare, deinde quædam ex illis fidei repugnant, postremò nihil probant. Verbi gratia, probat tres esse personas in Deo, quia (inquit) vbicunque est concordia, & æqualitas ibi est pluralitas, in Deo est concordia, & æqualitas, bonificatiui, & bonificabilis in actu bonificandi, ergo est in Deo pluralitas personarum, probatur minor vbi est actus, ibi est concordia agentis, in Deo est actus bonificatiuus, ergo est concordia, & æqualitas bonificatiui, & bonificabilis. Hoc inquam quis? non videt supponere quod in Deo sit actio ad intra bonificans, & producens, Deinde supponit productionem esse bonificationem seu processionem per voluntatem, quod fieri repugnat. Probat etiam idem author esse tres personas, quia illa essentia quæ est in maioritate actionis (id est quæ perfectissimè agit.) Non requirit nisi vnicam actionem bonificatiuam, vnam passionem bonificabilem, vnicum actum bonificare; si enim essent plures vna limitaret aliam, sed Deus est in maioritate actionis, ergo, &c. Denique probat illas personas esse Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum: quia illud omne Deo concedi debet, per quod bonificatiuum est, in maioritate actionis, bonificabile in maioritate passionis, & bonificare in maioritate actus (id est perfectissimus modus operandi tribui Deo debet) sed esse patrem, & Filium & Spiritum Sanctum huiusmodi est, ergo, &c. quæ omnia sunt vt vides mera somnia.

Solutio quatuor dubitationum.

Ad primam Resp. disting. primam maiorem illud quod est summè ac infinitè bonum, est summè, ac infinitè communicabile, Syncategorematicè ita vt semper magis possit communicari concedo, Categorematicè ita vt possit habere simul communicationem sibi omnino adæquatam nego. Ita enim responderi solet argumento quo probatur possibilitas infiniti ex possibilitate omnipotentiæ.

Ad secundam, Resp. distinguendo etiam maiorem vbi est intellectio, & volitio quæ sunt actiones immanentes, veram habentes rationem actionis, ibi est terminus, concedo: vbi sunt intellectio, & volitio quæ non sunt actiones sed substantiæ, nego. Naturaliter cognoscitur esse in Deo intellectionem & volitionem quæ sint substantiæ non cognoscitur quod veram habeant rationem productionis.

Ad tertiam Resp. cognito effectu cognosci euidenter principium secundum rationem principij omnino distinctè, secundum rationem autem suppositi confusè tantùm: quamuis ergo principium creatiuum, essentialiter sit in tribus personis, non cognoscitur tamen distinctè provt existens in tribus personis quia non est principium, provt existens in tribus personis.

Ad quartam Resp. negari posse quod ad perfectam felicitatem entis infinitè perfecti requiratur consortium; Deus enim sibi planè sufficit, cum vt ait Minucius in Octauio, *Sit ipse sibi pro mundo.* Negari deinde potest quod vbi est summa bonitas, ibi sit charitas veram habens rationem amicitiæ; sufficit enim amor infinitus quem Deus erga se habet. Quod de Philosophis obiici potest quibus mysterium Trinitatis cognitum fuit statim dissoluetur.

## §. II.

### *An & quomodo suppositâ reuelatione possit euidenter mysterium Trinitatis cognosci.*

Triplex dubitatio.

RAtio dubit. primò est, quia quoties medium est ineuidens cognitio est obscura, sed reuelatio est medium ineuidens, ergo per illam nulla potest haberi cognitio mysterij Trinitatis nisi omnino ineuidens etiam per effectus supernaturales.

Secundò, si aliquis comprehenderet actum fidei naturalem, actu naturali cognosceret euidenter Trinitatem, ergo potest cognosci euidenter Trinitas per effectum aliquem naturalem.

Tertiò, tam multæ in natura sunt imagines Trinitatis vt illam Ethnici plures Philosophi euidenter cognouisse videantur vt Plato, Trismegistus, & alij quorum testimonia clara sunt.

Assertio.

Dico secundò, suppositâ reuelatione potest euidenter cognosci & probari mysterium Trinitatis per effectus aliquos supernaturales: per effectus autem purè naturales non potest euidenter demonstrati, sed probabiliter duntaxat suaderi, & explicari.

Effectus supernaturales.

Prima pars, de cognitione per effectus supernaturales probatur contra Vasquem, quia si quis euidenter, verbi gratia, cognosceret reuelari sibi à Deo mysterium Trinitatis, ille ita euidenter cognosceret Deum esse trinum vt non posset illud negare: similiter si quis vnionem hypostaticam vnam aut plures cognosceret, ad tres personas Trinitatis, cognosceret etiam euidenter tres illas personas, quia vna vnio non potest cognosci vt differt ab alia, quin cognoscatur vna persona vt differt ab alia, denique si quis comprehenderet actum fidei terminatum ad tres personas cognosceret etiam tres personas, ergo patet quod suppositâ reuelatione potest cognosci euidenter mysterium Trinitatis.

Effectus naturales.

Secunda pars, de cognitione per effectus purè naturales: negatur à Richardo Victorino, Hugone Victorino, Aureolo, & Gersone, probatur autem, quia si non potest efficere reuelatio, vt effectus purè naturales, & sensibiles habeant necessariam connexionem cum Trinitate, suppositâ reuelatione non potest euidenter cognosci per eos effectus mysterium Trinitatis, sed reuelatio efficere non potest vt effectus purè naturales habeant connexionem cum Trinitate, ergo per eos effectus non potest Trinitas cognosci.

Tertia pars, quod suaderi tamen, & explicari probabiliter possit mysterium Trinitatis, per huiusmodi

di effectus, quos cernimus in natura, constans omnium Patrum; & Theologorum assertio est, qui eo in argumento mirabiliter exultant; quia scilicet multæ vndique se oculis nostris obijciunt rerum naturalium imagines, in quibus picta quodammodo est Sancta Trinitas, eo quod eluceat in ijs vnitas cum pluritate, tametsi rectè monent Nazianzen. orat. 37. Nyssenus l. de differentia essentiæ, & hypostaseos, *ita reperiri ductus quosdam & veluti radios similitudinis inter effectus huiusmodi & Dei Trinitatem, vt infinita tamen semper sit distantia & dissimilitudo.*

Cœlum & elementa.

Primò ergo, in ipsomet Sole imaginem expressam Trinitatis inueniunt Absanas. in quæstionibus, quæst. 4. Nazianzen. orat. 45. eo quod vnum illud sit sydus, in quo tria tamen distincta sint, orbis solaris, radius, & lumen. Aliter autem Epiphan. in Anchorato conijcit ex Sole Trinitatem; vtitur enim exemplo solis qui per vitreum vas aqua plenum refractus subiectam accendit stuppam, vbi trium personarum dininarum character expressè cernitur.

Secundò, in elemento *ignis* multipliciter etiam designatam esse inueniunt Trinitatem Athanasius ibidem, & Damascenus lib. 1. cap. 9. eo quod in eo sit ignis ipse, lux, & calor. *Caloris* (inquit Cyrillus) *principium ignis est, & tamen in ipso, & ex ipso inseparabiliter calor est.* Addit Epiphanius *quod ignis natura plures lucernas accendit ex vna, & quæ prima est non minuitur.*

Tertiò, in elemento *aëris* iridem pinxit Deus, vt eo veluti triumphali curru inuecta Trinitas cerneretur, nam in ea flores colorum omninò tres, vnicum tamen sunt lumen inquit Basilius epistola 43. miraturque idem Nyssenus supra.

Quartò, in elemento *aquæ*, fons efficit fluuium & riuum, quasi triplex aqua, & tamen vnica. Vt explicant Concil. Nicenum lib. 2. Athanas. orat. 4. contra Arianos, Tertullianus contra Praxeam cap. 8.

Quintò, in elemento *terræ* arbor vnitatem habet in Trinitate, quod in ea sit radix, truncus, & rami, vt expendunt Tertull. ibidem, & Augustin. lib. de fide & symbolo c. 9.

In homine.

Sextò, in *homine* præsertim variè depinxit, ac expressit sancta Trinitas se ipsam, vt propterea meritò creationem eius designans, symbolum suum conferre voluerint singulæ personæ, faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram (Trinitatis totius videlicet) alioqui frustra dixisset (nostram.) Et sanè vt de corpore taceam in quo rudi quodam monocromate picta est trium vnitas: cum in eo sit caput, brachium, digitus, at in anima plures Trinitatis imagines inueniunt meritò sancti Patres: v. gr. Concilium Nicenum, Athanasius & Nazianz. quia in ea est anima, verbum, & respiratio seu spiritus; qui enim loquitur in verbo quod loquitur, proflat necessariò se ipsum. Deinde in ipsa est substantia, ratio, & volitio, vt expendit Nyssenus epist. ad Apollinarem. Denique in ea est scientia interna, verbum, & amorem generans, vt fusè differit August. lib. 15. de Trinit. c. 6. 11. 13. & seq.

In qualibet creatura.

Septimò, in qualibet creatura vestigium multiplex Trinitatis inspici docent Patres, eo quod nulla sit in qua vnitatem cum Trinitate inspicere non liceat. Prima est modus, species, & ordo. Secunda, origo, pulchritudo, delectatio: postremò essentia, virtus, operatio. Vide Ruiz. disp. 44.

Deinde suadent idem variæ congruentiæ. Prima, quod fœcunditas perfectio maxima sit, quæ si est possibilis, Deo negari nullo modo debet. Secunda, est perfectio felicitatis & amoris; videbitur enim maior si consortem naturæ habeat. Tertia est intellectus, & voluntatis etiam in nobis fœcunditas. Quæ omnia vt vides suadent, explicant, declarant probabiliter obscurissimum hoc mysterium suppositâ illius fide, sed ab euidentia longissimè sanè distant.

Ad primam Resp. cognitionem quæ nititur reuelatione ineuidenter cognitâ, esse semper ineuidentem, si autem præsupponat reuelationem euidenter cognitam, v. gr. si quis euidenter cognosceret sibi Trinitatem reuelari euidenter, certè illa cognitio esset euidens, quamuis esset per medium extrinsecum.

Ad secundam Resp. loquutum me semper esse de effectu purè naturali, ex quo negaui posse cognosci Trinitatem euidenter: Actus verò fidei naturalis habens pro motiuo saltem remoto reuelationem, non esset effectus purè naturalis cuius motiuum non debet esse reuelatio.

Ad tertiam Resp. negari non posse quin plures olim è sapientibus aliquam Trinitatis habuerint notitiam, vt docent Clemens Alexandrin. lib. 5. stromatum. Iustinus orat. ad gentes, & latè referunt Eugubinus, Vasques, & Ruiz, v. gr. clarum est ac celebre dictum illud à Trismegisto, *Monas genuit Monadem, & in se suum reflexit ardorem.* De Platone ac oraculo Delphico multa prodit idem Eugubinus, & ex eo Vasq. disp. 132. Deinde tamen certum est, omnem huiusmodi sapientum cognitionem fuisse imperfectissimam, & infinitis erroribus admixtam. v. g. Plato de Trinit. loquens, somnia plura pofert, vt meritò prodromus dicatur fuisse Arianorum, vt latè refert Petauius lib. 1. c. 1. ponebat videlicet ille tres Deos, Bonum, Ideam, Animam, vel etiam summum Deum, Demiurgum, & animam, sed duos posteriores verè creatos esse, ac primo illo longè inferiores, ex qua opinione innumera orta sunt Hæresum monstra. Tertiò ergo, discere illa quasi per caliginem potuerunt, ex oraculis gentium, ex scriptis sybillinis, & ex lectione scripturarum.

## Sectio III.

### *Vtrum euidenter negatiuè probari possit existentia Trinitatis.*

Euidenter negatiuè.

PRobare Trinitatem euidenter negatiuè, non est aliud (vt dixi) quàm euidenter soluere argumenta omnia, quibus probari posset illam esse impossibilem. Quia verò innumera ferè illa sunt, quæ aduersus hoc mysterium possunt opponi, & pertinent ad ea quæ inferiùs disputari debent, ea solùm atringam hoc loco, quæ magis directè ostendunt non esse in Deo tres distinctas personas identificatas realiter, eidem indiuisibili naturæ: *Hoc enim* (inquit Hilar. lib. 8. de Trinit.) *Ecclesia intelligit, hoc synagoga non credit, hoc philosophia non sapit, vnum ex vno, & totum à toto Deum, & filium, neque per natiuitatem patri ademisse quod totus est, neque hoc ipsum totum non secum nascendo tenuisse.*

Ratio enim dubitandi videtur esse, quia mysterium Trinitatis in hoc totum consistit, quod eadem essentia diuina simplicissima & vnica sit perfectè identificata paternitati, filiationi, spirationi passiuæ sine distinctione reali ab his tribus, quæ inter se tamen realiter sint plura & distincta.

Repugnare videtur ex triplici capite.

Hoc autem statim videtur repugnare lumini rationis tripliciter. Primò, quia repugnat principiis metaphysicis vniuersalissimis, & notissimis, *impossibile est aliquid esse simul & non esse: quodlibet est vel non est.* Secundò, quod repugnet principijs syllogisticis receptissimis: *quæ sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se: dici de omni & dici de nullo.* Tertiò, quod repugnet prædicatis Deo proprijs, & ea destruat, vnitatem, & aseitatem, &c.

§. II.

## §. I.

### *Vtrum Trinitas personarum probetur esse impossibilis ex eo quod repugnet primis principiis metaphysicis.*

Contradictoria erũt vera de Deo.

PRopositiones reuerà controdictorias de nullo vel creato, vel increato non posse vnquam verificari, principium est primum omnium, & notissimum, de quo initio statim metaphysicæ dici solet, estque doctis iuxta & ignaris notum, impossibile est aliquid simul esse & non esse. Hoc est affirmationem & negationem de nulla simul re posse prædicari, & hoc tamen est quod mysterium Trinitatis directè impetit, si enim personæ inter se plures, vnum sunt cum aliquo tertio certè innumeræ propositiones contradictoriæ possunt de Deo fieri, vbi vtrumque membrum verum erit.

Prima probatio.

Primò enim, eadem entitas indiuisibilis quæ est essentia diuina, & personalitas producens, communicatur personæ productæ, cui tamen non communicatur personalinas, ergo eadem entitas communicatur realiter, & non communicatur realiter, similiter eadem entitas quæ est essentia diuina, & personalitas producta pròducitur vt est personalitas, & non producitur provt est essentia, ergo de eodem idem simul affirmatur, & negatur.

Secunda.

Secundò, intellectio & volitio sunt vna res omninò indiuisibilis, & tamen intellectio realiter generat verbum, volitio autem non generat, ergo eadem res generat realiter & non generat. Vnde argumentor vlteriùs tunc duo distinguuntur realiter, quando vuum non est realiter hoc, quod est aliud, sed voluntas non est hoc, quod est intellectus, quia intellectus est generans, voluntas autem non est generans, ergo intellectus & voluntas distinguuntur realiter.

Tertia.

Tertio, eadem res realiter singularis est & communis, Deitas enim est essentialiter hæc, & tamen communis est pluribus. Similiter pater & diuinitas sunt vnica res, & tamen pater generat realiter, diuinitas autem non generat realiter, ergo eadem res indiuisibilis generat. & non generat à parte rei. Denique res simplicissima quam possumus concipere sub esse relationis, & essentiæ, est relatio, sed relatio non communicatur, ergo res illa non communicatur, ergo eadem res simul communicatur, & non communicatur.

Prima solutio.

Respondent aliqui primò, propositiones contrâdictorias posse de re eadem finita verificari, non posse verificari de re infinita.

Sed contra, nam hoc omnino est dicere quod mysterium Trinitatis admitti non potest in Deo, quin admitras eodem tempore, quod possunt prædicari de Deo contradictoria, quo nihil dici potest absurdius, quid enim? aliud est quàm euertere principium illud lumine naturæ notum *impossibile est aliquid esse simul & non esse*. Et clarissimè argumentor, si de re infinita, verificarentur cpntradictoria, sequeretur quod perfectio quæ verificaretur de re infinita non posset de illa affirmari, quod probo, tunc aliqua perfectio non potest affirmari de re aliqua, quando illi non conuenit, sed illa perfectio illi non conuenit, quia potest de illa negari, ergo non potest affirmari. Deinde in contradictione pars negatiua destruit partem affirmatiuam secundum omnem rationem, ergo vbi erit contradictio in Deo, nihil potest secundum vllam rationem affirmari.

Secunda solutio.

Respondent alij secundò, quod prædicata quæ in creaturis essent cõtradictoria, non sunt contradictoria in Deo, quia licet essentia, & relatio sint omninò idem realiter, inter illas tamen distinctio est, virtualis & æquiualens, non quod vna non sit altera, sed quod æquiualeant rebus distinctis realiter, & possint idem quod illæ, ideoque non esse mirum quod realiter communicetur essentia non communicatâ relatione, quia essentia, & relatio rebus æquiualent distinctis.

Hæc responsio difficilis est, vt aduertunt, neque satis soluunt authores à quibus nuper virtualis ista distinctio est excogitata; petitur enim in hac solutione principium, & explicatur idem per idem, nam essentiam & relationes distingui virtualiter, non significat aliud, quàm Deum ratione infinitatis, esse capacem denominationum in se contradictoriarum, ergo cum dicis essentiam & relationes esse capaces denominationum contradictoriarum, quia virtualiter distinguuntur, dicis duntaxat illas esse capaces contradictoriarum denominationum quia sunt illarum capaces, quod est admittere quod in Deo ratione infinitatis falsum est illud principium impossibile est aliquid esse & non esse, per solam ergo distinctionem virtualem, eo modo explicatam non soluitur difficultas proposita de contradictorijs quæ locum habebunt in Deo.

Tertia responsio.

Respondent alij tertiò, satis communiter non verificari de Deo contradictoria, quia requiritur ad contradictionem, vt de eadem re secundum eandem formalitatem, idem affirmetur, & negetur, certum autem esse quod secundum diuersas formalitates potest de aliquo subiecto idem affirmari, & negari, homo discurrit vt rationalis non discurrit vt sensitiuus: In Deo autem istam non esse contradictionem, essentia communicatur, non communicatur relatio, & cætera huiusmodi quia illę affirmationes & negationes cadunt supra eandem entitatem, secundum diuersam formalitatem.

Hæc etiam responsio impugnari solet multipliciter; sic enim argui potest; illæ duæ formalites reales, & realiter existentes in Deo essentia, & relatio, vel à parte rei ante operationem intellectus sunt duo realiter distincta, vel ante operationem intellectus non sunt distincta, si primum admittis inter essentiam & relationem, realem distinctionem, quod repugnat fidei, si secundum, ergo de eadem re ratione eiusdem realiter, vera sunt contradictoria, & sic seclusâ operatione intellectus vera sunt de Deo contradictoria. Deinde duæ illæ formalitates, vel sunt aliquid chimæricum & fictum, vel sunt aliquid reale. Si fictum, ergo fingitur in Deo Trinitas, quæ sublatâ intellectione nostrâ nulla erit: si reale, ergo sunt entitates, & quidem distinctæ realiter non formaliter tantùm, vel enim distinguuntur chimæricè ac fictè, vel realiter, non fictè, ergo realiter, vel ergo dicendum est conuenire Deo duo contradictoria, vel admittenda est distinctio personarum & essentiæ in Deo.

Vera solutio.

Respondeo tamen iuxta solutionem istam vltimam, addendo aliquid de secunda negando sequi ex mysterio Trinitatis, quod contradictoria magis verificentur de Deo quàm de creaturis propter mysterium Trinitatis, quia essentia & relatio, intellectio, & volitio, quamuis non distinguantur realiter, distinguuntur tamen ratione cum fundamento in re, imò & realiter æquialenter, eo quod propter infinitatem æquiualeant pluribus distinctis realiter, de qua vtraque distinctione accuratè dicam quæstione sequenti, nunc itaque dico, nunquam esse contradictionem quoties affirmatur, & negatur aliquid de aliquo quod est multiplex ratione cũ fundamento in re & quod æquialenter etiá est multiplex; nam quia cum fundamento in re animalitas & rationalitas distinguuntur conceptibus, rectè de illis affirmatur aliquid, & negatur, quod multò magis locum in Deo habet in quo præter distinctionem rationis, est distinctio

ctio etiam realis virtualis, & hoc idem omninò dicunt ij, qui ponunt distinctionem formalitatum, nam formalitas illa significat duntaxat perfectionem realem, conceptu distinctam, ab alia perfectione reali cum fundamento in re: hoc autem fundamentum non est aliud quam ipsa res, quatenus dat occasionem intellectui concipiendi eam sine alia re; cum ergo dicitur illud fundamentum, vel sunt duæ formalitates vel aliquid aliud: respondeti debet illud fundamentum esse duas formalitates non actu distinctas, sed fundamentaliter. Itaque semper dicendum est formalitates istas reales esse, ante operationem intellectus, sed negandum est, illas ante operationem intellectus actu distingui, nisi fundamentaliter tantùm, & æquialenter. Ergo (inquies) ratione eiusdem realiter dicentur de Deo contradictoria, distinguo, ratio de eiusdem realiter quod est etiam vnum ratione, nego, ratione eiusdem quod per rationem cum fundamento in re distinctum est, imò quod realiter virtualiter est distinctum concedo: esse autem ratione distinctum cum fundamento in re non est esse chimæricè distinctum vt per se patet.

Ad primam itaque Resp. propositiones istas essentia diuina communicatur, non communicatur relatio: essentia diuina non producitur, relatio producitur, non esse vllo modo contradictorias, quia essentia & relatio distinguuntur ratione cum fundamento in re, quod sufficit tùm in Deo, tùm in creaturis, vt tollatur contradictio. Vnde si solùm haberetur ratio contradictionis sola in Deo sufficeret distinctio rationis, sed quia tamen aliter contradictoria conueniunt creaturis, aliter Deo, propterea noua quædam distinctio in Deo reperitur quæ in creaturis locum non habet, vt dicam quæst. 2.

Ad secundam de intellectione, & volitione, quarum vna generat, altera non generat, eadem responsio est, distinguuntur enim tùm ratione cum fundamento in re, tùm virtualiter realiter. Ad instantiam distinguitur illa maior, tunc aliqua duo distinguuntur realiter, quando vnum realiter non est hoc, quod est aliud, si nullo modo sit hoc quod est aliud, concedo, si aliquo modo sit hoc quod est aliud, nego. Volitio est aliquo modo id, quod est intellectio, quia est realiter intellectio, & aliquo modo non est hoc, quod est intellectio, quia non est generans sicut intellectio. Vel certè distingui potest aliter hæc maior, tunc aliqua duo distinguuntur realiter virtualiter, quando vnum non est realiter hoc, quod est aliud concedo, distinguuntur realiter, absolutè nego.

Ad tertiam Resp. rem illam quæ actu realiter eadem est, & multiplex fundamentaliter, ac æquialenter, esse posse communem, & singularem, nam essentia vt essentia est, communis est tribus personis, non est communis provt relatio est: similiter etiam res eadem quæ concipitur vt essentia, & relatio, generat & non generat sub diuerso conceptu communicatur & non communicatur, absque illa contradictione. Vnde syllogismus hic, & plerique alij continent fallaciam compositionis, & diuisionis, hæc res quæ concipi potest sub conceptu essentiæ, & relationis est relatio, sed relatio non communicatur, ergo hæc res non communicatur, nam vtimur hîc distinctione & vnitate quæ termino eidem conueniunt ad probandum propositionem falsam; terminus enim hic (res) includit essentiam & relationem, sumitur autem hîc quasi solam significaret relationem. Vnde distinguitur illa maior, hæc res quæ concipi potest, &c. est relatio tantùm nego, est essentia & relatio concedo, ergo hæc res non communicatur vt essentia, nego, vt relatio concedo.

## §. II.

### *Virum probetur impossibilitas pluralitatis personarum in Deo, quod illa repugnet primis principiis syllogisticis.*

Tria principia Syllogistica.

VNum in tribus diuinitas est (inquit Nazianz. orat. 39.) & tria vnum, in quibus diuinitas est, vel vt magis propriè dicam, quæ diuinitas est, hoc autem non videtur posse stare cum tribus illis principijs, in quibus vim omnem discursus fundari constat ex philosopho, primum est, *quæ sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se*. Secundum, *dici de omni*. Tertium, *dici de nullo*, id est, quæcunque affirmantur aut negantur de aliquo superiori, affirmantur etiam & negantur de omnibus quæ sub illo continentur: quæ tria lumine naturæ notissima sunt, & tamen ex mysterio Trinitatis directè videntur impeti.

Prima probatio.

Primò enim, paternitas, & filiatio sunt realiter idem cum essentia diuina, ergo debent esse idem realiter inter se, si verum est illud principium, quæ sunt eadem vni tertio, &c. Si autem negetur illud in Deo, poterit identitas extremorum negari etiam si admittatur in præmissis, eorum identitas cum medio.

Secunda.

Secundò, essentia Dei est eadem res realiter cum paternitate, & est eadem realiter res cum filiatione, paternitas & filiatio sunt duæ res, ergo essentia est etiam duæ res, vel certè negari potest Petrum & Paulum esse duos homines, etiam si duo sint indiuidua, ergo falsum erit principium, dici de omni.

Tertia.

Tertiò, vel paternitas est eadem res cum essentia, vel non est eadem res, si secundum, ergo non est mysterium Trinitatis, si primum, ergo paternitas est eadem res cum filiatione, quia filiatio est eadem res cum essentia: quomodo? enim potest hoc esse falsum, paternitas est eadem res cum essentia, filiatio est eadem res eum essentia, ergo paternitas & filiatio sunt eadem res.

Ad hanc difficultatem grauissimam plurimæ solutiones excogitatæ sunt, quæ tamen vel euidenter petunt principium, & explicant idem, per idem, vel absolutè negant principium illud in diuinis valere posse.

Prima Solutio

Primò enim, Resp. Capreolus & Caietanus, illa quæ sunt eadem vni tertio, esse inter se eadem non totaliter, sed in illo tertio; Pater enim & filius, identificantur essentiæ diuinæ, suntque idem inter se in ratione essentiæ, sed non in ratione personæ.

Hæc explicatio apertè insufficiens est, quia iuxta illam, hoc axioma quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, propositio est identica, nam dicere quod quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se in illo tertio, est dicere tantùm quod quæ sunt eadem cum vno tertio, sunt ambo eadem cum vno tertio, quod nugatorium est, neque in eo sensu ab Aristotele vsurpatum, nam ex eo sic intellecto, non potest colligi vnitas duorum inter se, quam Aristoteles docet colligi ex identitate cum tertio. Et axioma illud sic intellectum inutile prorsus est ad omnem syllogismum, in quo negari semper posset consequentia in qua inferretur identitas duorum extremorum inter se, quia sunt eadem cum tertio. Et in creatis absolutè verum est, quod quę habent identitatem cum tertio, absolutè idem sunt inter se.

Secunda Solutio

Respondent secundò, Capreolus etiam & Caietanus, quod quando aliqua duo, idem sunt vni tertio, non solùm re, sed etiam ratione, tunc sunt eadem inter se, quando autem non sunt eadem ratione cum aliquo terrio, tunc falsum est axioma, etiam si re sint eadem cùm illo tertio; probantque id exemplo actionis & passionis, nam illę distinguuntur inter se, quamuis sint idem cum motu.

Hæc etiam explicatio manifestè falsa est, quia negat

gat,quod illa sint eadem realiter inter se,quæ realiter sunt eadem cum tertio,vnde sequitur falsum esse omnem syllogismum,quando medius terminus,& extrema non sunt synonima : In creatis etiam constat, quod nunquam aliqua duo identificantur realiter, cum aliquo tertio, quin identificentur realiter inter se; actio enim & passio sicut identificantur cum motu,sic identificantur etiam inter se.

Tertia responsio. Respondent alij tertiò,quod quæ sunt eadem adæquatè cum vno tertio,sunt etiam eadem inter se,quando verò inadæquatè tantùm sunt eadem cum vno tertio non sunt necessariò eadem inter se adæquatè, sed solùm inadæquatè,personalitates autem Patris & Filij, esse idem inadæquatè cum essentia, quia non sunt idem cum omni eo, cum quo identificatur essentia; identificantur enim essentiæ, non personalitati,ideò sunt idem in essentia non in personalitate.

Hæc responsio apertè petit principium nam esse idem adæquatè cum vno tertio est identificari cum omni eo cui tertium illud identificatur;ergo cum dicis, quæ identificantur cum tertio adæquatè, identificantur etiam inter se, hoc tantùm dicis quod quæ ita identificantur cum tertio, vt identificentur inter se,identificantur inter se, ergo principium illud duntaxat significat quod quando aliqua identificantur cum tertio, identificantur illi etiam adæquatè, quia identificantur cum omni eo, cum quo tertium illud identificatur ; est enim hoc in Trinitate maximè mirabile, quod duo ita identificentur essentiæ, vt non identificentur illi adæquatè,quod est non identificari omni ei cui essentia identificatur.

Quarta responsio. Respondent alij quartò, cum Suare, illud principium non esse absolutè verum in natura diuina, sed tantùm in creatis : quando enim ( inquiunt ) aliqua identificantur vni tertio quod est infinitum, non necessariò sunt eadem inter se,quia infinitas illius tertij admittit communicabilitatem cum plurib⁹ distinctis.

Sed hoc est difficile, quia si negatur principium hoc in diuinis, sequitur nullum valere posse in diuinis genus argumentandi ; quia omnis syllogismus vt probaui aliàs fundatur in eo principio, ad quod reuocari etiam alia duo debent dici de omni, & dici de nullo.

Verior solutio. Itaque vt vides non est facile dicere, quomodo conuenire possit cum hoc principio notissimo,vnitas essentiæ, ac pluralitas personarum, verior tamen videtur solutio quam habent Valentia q.2.p.4. Arriaga d.43.sect.3.ad quam etiam aliæ reuocari possunt. Aduerto igitur quod etiam in creatis principium illud aliquâ eget limitatione,nam fieri potest vt aliqua duo identificentur alicui tertio quod sit omnino incommunicabile,sicque verum est absque vlla limitatione hoc axioma ; tunc enim illa duo identificantur inter se : Aliquando autem contingit,vt aliqua identificentur alicui tertio, quod sit communicabile, vt Petrus & Paulus identificantur humanitati,& tunc non sunt eadem inter se. Sed hoc tamen differt Deus à creaturis quod in istis nihil omnino possit communicari pluribus, nisi multiplicetur, in Deo autem datur aliquid propter infinitatem quod retinendo suam vnitatem indiuisibilem, est tamen pluribus communicabile,quia quamuis illud realiter vnum sit,est tamen multiplex virtualiter,quatenus æquialet pluribus,& potest efficere totum illud,quod facerent plura,huiusmodi est essentia diuina, quæ tam realiter communicatur tribus personis quâ humanitas est in Petro, & Paulo, cum hoc tamen discrimine, quod humanitas est in illis multiplex realiter & terminus, tùm logicè tùm physicè vniuersalis. Deitas autem singularis omnino est,sed virtualiter tantùm multiplex, & vniuersalis logicè tantùm non physicè, quatenus sola existens, & indiuisibilis potest tamen esse in multis, & de illis verè ac indiuisibiliter prædicari,quod in creatis non reperitur.

Instantia. In hoc enim est sita ratio tota mysterij abditissimi, quod sola proponit fides,vt credamus esse in Deo aliquid vnum, virtualiter tamen multiplex, sicut datur aliquid indistinctum realiter, distinctum tamen virtualiter. Vnde ad argumentum responderi potest, quod quæ sunt eadem vni tertio incommunicabili & indiuisibili etiam virtualiter,sunt eadem inter se:quæ verò sunt eadem vni tertio, realiter quidem indiuisibili sed multiplici virtualiter, & reuerà communicabili non sunt eadem inter se. In Deo certum est personalitates esse singulares tùm virtualiter, tùm realiter, essentiam autem esse communicabilem & multiplicem virtualiter, propterea quæ identificantur essentiæ, non sunt propterea eadem inter se, quia sunt eadem in vno tertio quod propter virtualem pluralitatem,est communicabile pluribus sine sui diuisione.

Instabis, in ea explicatione manifestè peti principium, quia dicere quod essentia diuina virtualiter multiplex est,& communicabilis,est dicere illam esse identificabilem pluribus distinctis, atque ita sensus axiomatis huius erit quod quæ sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se nisi sint distincta,siue axioma hoc esse verum, nisi sit falsum.

Respond. negando peti principium in hac axiomatis explicatione ; dicitur enim illud esse verum quando identificatio duorum,est in aliquo tertio quod est omnino vnum, si autem illud æquialenter sit plura, tunc non esse verum. Fateor autem totam in eo esse difficultatem quomodo aliquid possit æquialere pluribus, sed eam difficultatem fide tradi, tanquam aliquid omnem superans naturæ vsum.

Solutio trium dubitationū. Ad primam ergo,Respon.paternitatem & filiationem identificari eidem essentiæ, licèt inter se distinguantur : potest autem in quolibet syllogismo negari identitas extremorum,quando illa probatur ex identitate cum medio quod est virtualiter multiplex, quando autem medium non est multiplex virtualiter, tunc consequentiam esse lumine naturæ notam.

Ad secundam, Resp.in hoc syllogismo essentia diuina est eadem res cum paternitate,& eadem res cum filiatione, &c. Distinguendam esse minorem paternitas & filiatio sunt duæ res, provt sunt eadem res, cum essentia nego,provt sunt personalitates concedo vnde non sequitur quod essentia sint duæ res.

Ad tertiam Resp. paternitatem esse eandem rem cum essentia,non tamen cum filiatione ; in hoc enim syllogismo paternitas est eadem res cum essentia, filiatio est eadem res cum essentia, ergo paternitas est filiatio, neganda est consequentia, quia essentia diuina cum sit terminus virtualiter multiplex, & logicè vniuersalis adæquatè non distribuitur in præmissis;& ita illi syllogismi vbi essentia diuina est medium vel subiectum, nullo modo sūt expositorij,quia in syllogismis expositorijs necesse est vt termini sint omnino singulares,vt cum dicitur Socrates est hic homo, Socrates est Philosophus, ergo hic homo est Philosophus : sicut ergo non valeret hic syllogismus, Petrus est homo, Paulus est homo, ergo Petrus est Paulus, quia terminus ( homo ) cum sit terminus communis, non est medium syllogismi expositorij, & si sit medium syllogismi categorici adæquatè debet distribui, hoc est sumi pro omni eo pro quo sumi potest:similiter quia essentia diuina & Deus sunt termini virtualiter multiplices, & logicè communes, propterea non possunt esse medium in syllogismo expositorio, & in alijs syllogismis adæquatè debent distribui ; ideò isti non valent,essentia diuina est pater,essentia diuina est Filius,ergo Pater est Filius.

Ex quibus omnibus difficile non est colligere,quomodo hæc duo principia, dici de omni, & dici de

dici de omni. nullo, in diuinis locum habeant non obstante Mysterio Trinitatis: nam illa principia si rectè intelligantur, non puto differre ab isto, quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se; quia dici de omni, significat quod quæ dicuntur de aliquo superiori adæquatè sumpto dicuntur etiam aut negantur de omnibus quæ sub illo continentur; ratio autem huius alia non est, nisi quia ratio superior identificatur cum suis inferioribus, idcóque prædicatum identificatur cum inferioribus, quod identificatur cum superiori, eundémque habet sensum dici de nullo, ideóque valent omnino in diuinis duo hæc principia, modò tamen ratio communis, & superior adæquatè distribuatur, alioqui neque in diuinis valet neque in creatis.

## §. III.

### *Vtrum pluralitas personarum repugnet in Deo, ex propriis Dei prædicatis.*

TRia illa sine dubio sunt, vnitas perfectissima seu singularitas, summa independentia, omnimoda infinitas, quæ tria cum Trinitate personalitatum, videntur stare nequaquam posse.

Vnitas Dei. Primò enim eadem argumenta omnia quibus probatur vnitas essentiæ diuinæ, probant etiam vnitatem personæ, Prima ratio est, quia Deus est primum ens, quod autem est primum, est necessariò etiam solum, sed Deus non probatur magis esse primum ens in ratione essentiæ quàm in ratione personæ. Altera ratio est, quia Deus est essentialiter totum suum esse; si enim est singularis, est essentialiter singularis, atque adeò essentialiter immultiplicabilis, sed persona diuina in ratione personæ est totum suum esse, alioqui est ens participatum, ergo si est singularis est essentialiter singularis, atque adeò immultiplicabilis. Denique vltima ratio est infinitas Dei, cui nihil esse potest vel æquale, vel maius; nam in ratione personæ infinitus est, & summè magnus, ergo nihil ei est æquale.

Asseitas. Secundò, si pater generat filium, filius est ens productum, ergo est ens causatum & dependens, quid enim est esse productum & dependens, quam esse ens causatum.

Infinitas. Tertiò, personalitas diuina est aliquid superadditum essentiæ, ergo essentia diuina est in potentia vt determinetur ad esse personæ, per aliquid superadditum ergo non est ens infinitum per essentiam, nec est ens summè purum, & simplex; datur enim in eo compositio ex essentia, & persona, & non est persona per essentiam, sed per participationem.

Solutio trium dubitationū. Ad primam Resp. neg. vnitatem personæ in Deo, iisdem argumentis probari, quibus probatur vnitas essentiæ, neque probari tres esse Deos si sunt tres personæ vt eleganter contra calumnias infidelium multis argumentis demonstrant August. tract. 39. in Ioann. Bernard. l. 5. de consider. c. 8. Tertull. contra praxeam cap. 3. Basil. opusc. ea de re. Primò enim, ex eo quod essentia Dei sit primum esse, sequitur quod vnicà in Deo sit essentia, personalitas verò non est esse primum & radicale; Patet enim, quod Deus non est prima radix totius esse in ratione personæ, sed in ratione naturæ, nego igitur personalitatem esse debere ens omnium primum. Secundò, ex eo quod natura sit singularis, & essentialiter totum suum esse, sequitur quod secundùm essentiam sit immultiplicabilis, quia quod est essentialiter, hoc, est essentialiter immultiplicabile secundùm essentiam, sed non est essentialiter immultiplicabile secundùm personalitatem, ideóque persona diuina quæ est totum suum esse, ita est essentialiter hæc vt secundùm essentiam suam multiplicari nequaquam possit; proprietas tamen eius personalis multiplex esse possit secundùm rationem communem personæ, non secundùm rationem talis personæ, quia in Deo non est nisi vnus pater, & vnus filius, sed de hoc iterum infrà cùm agetur de subsistentiis. Tertiò, ex infinitate Dei sequitur quod in essentia, & potentia nihil ei esse potest æquale, vel maius: potest autem ei æquale aliquid esse in ratione personæ modò eandem participet essentiam; nam ex eo quod Deus sit infinitus in ratione personæ, nihil esse potest æquale in ratione personæ, nisi participet eandem essentiam, si autem illam participet, potest.

Ad secundam Resp. Filium Dei esse reuerà productum à Patre, & tamen esse verum ens à ac se independens, nullam habens causam; nam ens dependens & causatum, est illud quod est productum per communicationem essentiæ diuersæ ab essentia producentis: ens autem independens est illud, quod est improductum omninò, vel est productum per communicationem eiusdem essentiæ improductæ: ideò filius nullam habet causam, & est ens à se æquè ac Pater, quia producitur à Patre per communicationem eiusdem essentiæ quæ est in Patre. Cùm enim personalitas illa producta, identificetur essentiæ improductæ & independenti; personalitas etiam illa est ens à se, non autem ens ab alio quod sit aliud, sed ad summum ens ab alio qui sit alius.

Ad tertiam dictum iam olim est personalitatem non distingui nisi ratione ab essentia, vt magis etiam mox constabit, vnde nego essentiam determinari vt sit persona per aliquid superadditum realiter, ideò nec est persona per participationem. Quod erit ex modo dicendis manifestius. Concludat nunc Bernard. l. 5. de consider. c. 8. *Quærit aliquis* (inquit) *quomodo illud quod Catholicum esse dicimus, possit esse, sufficiat ei tenere sic esse: atque hoc esse non rationi perspicuum sed fidei persuasum.*

---

# QVÆSTIO II.

## *De Quidditate Mysterij Trinitatis.*

SIc probata Mysterij huius secretissimi existentia, *In quo* (vt ait S. Iacobus in Liturgia) *hoc est singulare, atque mirabile, quod lux diuinitatis sine diuisione diuiditur*, aggredior illius explicare quidditatem, ideſt aperire in quo Mysterium situm sit. Ex iis autem Catholicæ veritatis Capitibus, in quibus docebam initio totum illud contineri, video essentiam eius totam ex iis confici, quod diuinæ personæ distinguantur, procedant, referantur, subsistant, constituantur, inuicem dignoscantur. Vnde 1. dicendum est de distinctione personarum diuinarum. 2. de processionibus, & principiis productiuis. 3. de relationibus. 4. de subsistentiis & constitutione personarum diuinarum. 5. de notionibus. Moneo autem hic præsertim habere locum, quod referebam aliàs ex Hilario l. 2. de Trinit. *Credendus est, intelligendus est & his officiis eloquendus.*

Quidditas Trinitatis sex complectitur capita.

## SECTIO I.

### *De distinctione personarum diuinarum.*

S. Thom. q. 28. art. 2. & 3.

PRæcipuus, vt ab initio sæpè monui difficultatis totius cardo est, perfecta distinctio personarum, & earumdem indistinctio ab essentia, quæ vt explicetur, distinctiùs statuenda videntur quatuor, suppositis iis omnibus quæ disp. 1. dixi de identificatione attributorum ab essentia. 1. distinctio personarum, & personalitatum inter se. 2. vtrum inter essentiam & personalitatem, sit aliqua distinctio realis actualis. 3. vtrum sit distinctio rationis & qualis illa sit. 4. vtrum sit præterea distinctio realis virtualis.

## §. I.

### *Vtrum personæ diuinæ inter se realiter distinguantur.*

Realis distinctio personarum.

CErtum est 1. quod inter diuinas personas est vera distinctio realis, quod probatur illis omnibus argumentis, quibus quæst. 1. Probata est contra Sabellium existentia Trinitatis. Deinde probatur, quia vbi est productio ibi est oppositio, & consequenter distinctio, inter personas productio est, & oppositio relatiua vt postea ostendam. 3. idem ostendit circuminsessio, & missio personarum, Pater enim dicitur esse in Filio, & Filius in Patre, dicitur mittere Filium, & Spiritum Sanctum; nihil autem se ipsum mittit, quæ argumentatio est Athanasij epist. ad Serapionem, vbi hanc dicit esse ipsam quæ ab initio fuit traditionem, quam Dominus quidem dedit, Apostoli prædicarunt, Patres custodierunt, in hac fundatur Ecclesia & qui ab hac excidit, nec esse Christianus nec vocari potest. Cùm autem dicit ipsemet Christus omnia mihi tradita sunt à patre meo, omnia quæ habet Pater, mea sunt, subintelligenda est exceptio proprietatis personalis, vt definitur in Conc. Flor. si enim accipit à Patre, procul dubio secundùm aliquid est distinctus à Patre.

Realis distinctio personalitatum.

Certum est 2. tres diuinas personalitates reuerà inter se distingui, & facere numerum, adeò vt sint propriè plures. Ratio est, quia personæ diuinæ non possunt distingui nisi vel distinguantur se totis, vel vna includat aliquid realiter distinctum ab altera, sed non distinguntur se totis, ergo vna includit aliquid distinctum ab altera. Illud non est essentia, ergo est personalitas: *Quis enim* (inquit Bernar. l. 5. de consider. c. 7.) *numerum neget, nam verè tres sunt, quis numeret tamen nam verè vnum sunt.* Et Nyssen. orat. catechetica c. 3. *Miratur quomodo vnum cadat sub numerum & non cadat, dum vnum cernitur, & comprehenditur in vnitate, discretúmque ac distinctum sit consistentia, subiecto vero nõ sit diuisum.* Eleganter Tertull. contra Praxeam cap. 2. ostendit tres esse in Deo, *non statu, sed gradu, non substantiâ, sed formâ, nec potestate sed specie, vnius autem status, vnius substantiæ, vnius potestatis.* Et Concilium Tolet. 11. in confess. fidei. *In relatione* (inquit) *personarum numerus cernitur, in diuinitatis verò substantia, quod est enumeratum non comprehenditur: ergo hoc solo numerum insinuant quod ad inuicem sunt, & in hoc numero carent, quod ad se sunt:* & Basil. epist. 43. *Mira est* (inquit) *& ænigmati similis trium istorum discreta coniunctio & coniuncta discretio.* Vtrum autem ratione illius discretionis debeant dici tres in Deo esse substantiæ, tres existentiæ, tres res, tres vnitates, &c. dicetur sect. 4.

## §. II.

### *Vtrum personalitates diuinæ distinguantur aliquo modo realiter ab essentia.*

SOluta ferè quæstio hæc tota est, cùm dixi disput. 1. attributa Dei absoluta, neque realiter distingui contra Gualterum, neque modaliter contra Durandum, neque formaliter ex natura rei ante operationem intellectus contra Scotum.

Triplex dubitatio.

Ratio tamen dubit. specialiter superest huius loci propria. 1. Quia illæ duæ formalitates essentia & relatio, vel à parte rei nemine cogitãte sũt vna res, & vna formalitas, vel sũt duæ formalitates, & duæ res: si vna, ergo nemine cogitante conueniunt contradictoria eidem, respectu eiusdem à parte rei: si duæ, ergo distinguuntur à parte rei nemine cogitante. Deinde cum intellectus format illam propositionem, essentia non est formaliter relatio, intellectus non causat veritatem huius propositionis, sed supponit; propositio enim est vera, vel falsa ex eo quod res est, vel non est: non autem ex eo quod intellectus illam rei attribuit. Denique relatio & essentia sunt formaliter in Deo, nemine cogitante, sed relatio distinguitur formaliter ab essentia, ergo distinguitur nemine cogitante.

Secundò, quotiescunque duo ita se habent, vt vnũ sit sine alio, distinguuntur realiter, sed essentia, & paternitas ita se habent, nam paternitas non est in Filio, in quo est essentia, ergo distinguuntur realiter. Deinde vt Pater & Filius distinguantur, debent habere aliquid superadditum essentiæ quo distinguantur, sed illud superadditum distinguitur ab essentia, quia quod est idem re cum alio non addit aliquid reale, ergo, &c.

Tertiò, illa distinctio est realis in ipsa re, quam Deus videt in ipsa re, sed Deus videt distinctionem in ipsa re; videt enim generari relationem, non generari essentiam, ergo est distinctio realis in ipsa re.

Assertio.

Dico primò, tres personæ diuinæ participant eandem indiuisibilem naturam diuinam, & in ea perfectissimè ita vnum sunt, vt inter essentiam & personalitates nulla sit distinctio realis, vel formalis ex natura rei.

Consubstantialitas.

Prima pars, de consubstantialitate trium personarum diuinarum, à quibus eadem essentia, eadem sapientia, & omnipotentia participentur, definitur in Concilio Niceno, Lateranensi & omnibus alijs? *Si quis enim* (inquit Damasus Papa) *non confitetur Patris & Filij, & Spiritus Sancti vnam diuinitatem potestatem, & maiestatem anathema sit.* Ratio est quia tres personæ sunt Deus, est vnus Deus vt probabitur q. 3. ergo necesse est vt eandem participent naturam diuinam; si enim naturam illam vnicam non participant, vel non sunt Deus, vel non sunt vnus Deus. Pulchrè Tertullianus l. contra Praxeam c. 3. docet falli Hæreticos, qui numerum, & dispositionem Trinitatis, diuisionem præsumunt vnitatis, quando vnitas ex semetipsa, deriuans Trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur: Concluditque *quod vnitas irrationabiliter collecta hæresim faciat, & Trinitas rationabiliter expensa, veritatem constituat:* vide illum cap. 4. *vbi filium vocat, & radicis fruticem, & fontis fluuium, & solis radium, quia omnis origo parens est, & omne quod ex origine prodit progenies est, nec frutex tamen à radice, nec fluuius à fonte nec radius discernitur à sole.* Neque dicas omnipotentiam non esse in Filio, quia non generat sicut Pater; nam potentia generatiua non est omnipotentia quæ respicit solas actiones ad extra, vt postea dicam.

Indistinctio ab essentia.

Secunda pars, quod personalitates illæ tres, ab essentia realem distinctionem nullam habeant, definitur in Concilio Rhemensi contra Gilbertum, Porretanum Pictauiensem Episcopum, qui relationes ab essentia volebat distingui. Argumentatur autem Concilium efficaciter, primò quia, si personalitates diuinæ, realiter à Deitate distinguerentur, sequereturquod illæ non essent Deus, est autem absurdum ponere aliquid in Deo quod non sit Deus; sic enim sequeretur quod Deus non esset actus purus, cum receptiuus esset alicuius proprietatis, non esset simplex, & summè vnus, quia persona diuina esset composita ex duobus, non esset infinitus per essentiam, quia perficeretur per aliquid distinctum. Accedit deinde Concil. Lateranense cap. *damnamus*, vbi negatur esse in Deo quaternitatem sed solùm Trinitatem, id est tres res distinctas, si autem distinguuntur essentia & relatio, in Deo est verè quaternitas ergo non distinguuntur.

Indistinctio formalis à parte rei.

Tertia pars, negans distinctionem illam formalem ex natura rei ante operationem intellectus inuectam à Scoto, fusè olim probata est, cum dixi de attributis absolutis: & sanè sententiam illam reliqui ferè omnes Theologi reijciunt tanquam parum in fide tutam, & in Theologia intolerabilem, quod non minus

nus absurda esse videatur quàm error Gilberti Porretani, vt patet ex ibi dictis. Primò enim constat ex Concilio Lateranensi c. *firmiter*, ex Rhemensi art. 1. & 3. ex Florent. sess. 11. & sess. in Confess. fidei, & ex August. Anselm. Bernard. quod essentia diuina, & attributa tùm in abstracto, tùm in concreto prædicari possunt de diuinis personis, & de relationibus; verum enim est dicere, Pater est sapientia, Deitas est Pater, Deus est paternitas, sed si ante operationem intellectus, est aliqua distinctio formalis ex natura rei, non possunt prædicationes huiusmodi esse veræ, quia concretum differret ab abstracto, sicut includens ab inclusis, ergo nulla est huiusmodi distinctio. Secundò, satis ibi est demonstratum, quod illa distinctione posità, persona diuina non est ens summè vnum, & summè simplex, cum in ea esset pluralitas, & compositio ante omnem operationem rationis. Vnde tertiò demonstratiuè argumentor: quotiescunque aliqua sunt à parte rei plura & distincta seclusâ omni operatione intellectus, illa verè realiter distinguuntur, nam euidens est quod realiter, & à parte rei sunt synonima, sed natura, & relatio, sunt à parte rei plura, & distincta, ergo realiter sunt distincta, ergo distinctio ista formalis ante operationem mentis, est vera distinctio realis. Neque satisfacit ludus scotistarum ista duo non differre vt rem, à re, sed vt formalitatem à formalitate. Sed contra, nam istæ formalitates ante operationem intellectus distinctæ vel sunt à parte rei aliquid, vel sunt nihil, si aliquid, ergo sunt res, & entitates, si nihil ergo inter illas non est distinctio.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. ex his quæ dixi olim de attributis, & nuper posui de propositionibus contradictorijs, duas illas formalitates, essentiam nimirum, & relationem, esse rem vnam actualiter, sed esse res plures fundamentaliter, & æquiualenter. Fateor autem quod nemine cogitante, conueniunt propositiones apparenter contradictoriæ, eidem respectu eiusdem quod fundamentaliter, & æquiualenter multiplex est, ac distinctum.

Cum ergo dicitur essentia diuina formaliter non est relatio duplex potest esse sensus, vt rectè notat Suares disp. 6. Metaphys. sect. 10. nam illud (formaliter) potest sumi vel absolutè pro essentia vt est in se, vel relatiuè in ordine ad diuersos nostros conceptus, & denominationem ex ipsis sumptam: si sumatur primo modo significat relationem, & essentiam non esse à parte rei vnum secundum entitatem, & essentiam, quod falsum est, si sumatur secundo modo significat relationem & essentiam non concipi à nobis vnico conceptu, sed altero conceptu inadæquato concipi à nobis essentiam, altero dissimili, repræsentari relationem, quod verum est, quia nos diuersimodè concipimus essentiam, & relationem.

Ad illam ergo propositionem intellectus non causat veritatem huius propositionis, essentia non est formaliter relatio. Respondeo distinguendo, cum dico essentia non est formaliter relatio, intellectus non causat veritatem propositionis, quando illud (formaliter) sumitur relatiuè ad intellectum nego, quando sumitur absolutè concedo, quia tunc vt dixi propositio est falsa; hoc enim non potest esse verum nisi quatenus hæc distinctio conuenit esse tiæ & relationi per ordinem ad intellectum concipientem inadæquatè: similiter hoc axioma semper est verum ex eo quod res est aut non est absolutè, vel respectiuè, propositio vera est absolutè vel respectiuè; quia enim propositio hæc absolutè vera non est sed respectiuè, propterea vera est, quia res hæc talem habet respectum ad intellectum, vt quoties concipitur relatio & essentia diuersimodè concipiantur.

Vel certè solui posset clarius, intellectus supponit non facit veritatem fundamentalem huius propositionis, essentia non est formaliter relatio, sed facit veritatem formalem; ab eo enim quod res est aut non est saltem fundamentaliter, propositio vera est aut falsa.

Ad secundam Resp. distinguendo maiorem, quotiescunque duo ita se habent, vt vnum sit sine alio, distinguitur ab eo realiter, si sit omnino separatum ab eo concedo, si non sit omnino separatum, nego. Deinde concedo, quod Pater & Filius debent habere aliquid reale superadditum essentiæ, distinctum ab ea per rationem, non debent habere aliquid distinctum ab essentia realiter, hoc est enim magnum illud mysterium in quo duæ relationes distinctæ inter se, non distinguuntur tamen ab essentia.

Ad tertiam Respon. nullam aliam videri à Deo distinctionem relationis, & essentiæ nisi fundamentalem & virtualem, nam illa sola necessaria est, vt essentia communicetur sine relatione.

## §. III.

### *An & quomodo diuinæ personalitates distinguantur ratione ab essentia.*

Duplex controuersia.

EXclusâ distinctione reali personalitatum ab essentia diuina, maior restat difficultas circa distinctionem rationis, vbi duo controuerti possunt. Primò, vtrum sit inter illas aliqua distinctio rationis. Secundò, vtrum illa distinctio rationis sit perfecta, secundum conceptus inadæquatos & præscisiuos, an verò sit tantùm imperfecta, & secundum conceptus confusos, & explicitos: quod vtrumq; punctũ de attributis absolutis plenè disputatum habes disp. 1. q. 3.

Distinguuntur ratione.

Ex his autem, quæ ibi posui soluta manet prior illa difficultas, nam sicut attributa absoluta ostendebam ibi, distingui ratione ab essentia, sic contra nominales tùm veteres tùm nouos, probatum omnino manet quod inter personalitates, & essentiam vera reperitur rationis distinctio per quam essentia præscindatur à personalitatibus, & personalitates ab essentia, non autem, vt Doctores illi asserunt, diuersa tantùm sint nomina eandem omnino rem significantia, sub eadem intrinseca formalitate.

Quod certè manifestè falsum esse conuincitur, ex 6. synodo act. 11. in Epist. Sophronij: vbi dicitur personas, & essentiam seorsim considerari, ipsâ intelligentiâ, separante, quod non est separabile. Deinde in Concil. Florent. dicitur sess. 1. diuinam substantiam, & personam re quidem esse idem; secundum modum autem nostræ intellectionis differre. Præterea manifesta ratio est, quia si essentia, & relatio neque re, neque ratione differunt, quidquid affirmari potest de vna, de altera etiam affirmari potest, cum idem omnino diceretur, & conciperetur, & sic quemadmodum est verum dicere filiatio est realiter essentia diuina verum esset dicere filiatio est paternitas: sicut verum est dicere filiatio generatur, verum esset dicere generatur essentia. Sequeretur etiam filium non minus procedere per voluntatem, quàm Spiritum Sanctum, cum intellectus formaliter sit voluntas. Denique in diuinis nullæ productiones essent, & nihil productum; essentia enim quæ idem est cum relationibus improducta est, & nulla inter personas esset distinctio; non enim distinguuntur ab essentia, sed relatio esset formaliter essentia, ergo personæ non differrent relatione, quia scilicet quotiescunque solo nomine aliqua duo differunt, quidquid de vno affirmatur, affirmari etiam potest de alio. Si ensis est in vagina, ergo & gladius, quomodo ergo de personis, & essentia vera esse poterunt contradictoria, si non differunt nisi nomine.

Neque satisfaciunt aduersarij dum aiunt illa differre virtualiter, & hoc satis esse sine distinctione rationis. Quod clarissimè impugnatur, quia posità distinctione

ctione virtuali,aliquid affirmatur de filiatione quod non affirmatur de essentia; producitur enim filiatio non essentia,ergo saltem per intellectum filiatio est vna formalitas supra quam cadit productio, & essentia est altera formalitas supra quam non cadit productio;si enim sunt ambæ vna formalitas quidquid cadit supra vnã,cadet etiam supra alteram:Est autem mirum quod essentia, sine relatione possit communicari,non possit autem cogitari. Neque inde sequitur quod intellectus diuinus faciat huiusmodi præcisionem, cum videat communicari essentiam,non communicatâ relatione. Hoc inquam non sequitur quia vnicus est in Deo conceptus amplectens relationem & essentiam,ad præcisionem autem requiritur multiplex conceptus,sed hæc eo loco pleniùs.

Status controuersiæ.

Nunc suppositâ ea distinctione rationis inter personalitates, & essentiam, grauior sequitur controuersia, vtrum sicut essentia,& attributa quamuis ratione distinguantur,ita tamen se inuicem includant,vt essentia formaliter implicitè includat attributa,& vicissim attributa essentiam includant,sic essentia in conceptu implicito includat personalitates,& personalitates includãt essentiã.

Triplex dubitatio.

Ratio enim dubit. primò est,quia vt Deus sit ens perfectè à se,simplicissimum,& infinitum per essentiam necesse est vt essentia includat attributa,& vt attributa includant essentiam,sed eædem rationes probant,quod relationes includunt essentiam,& essentia includit relationes;alioqui enim erit in Deo compositio ex multis conceptibus,Deus non erit se ipso pater,sed talis erit per aliquid superadditum: Deinde personalitates ipsæ sunt entia à se formaliter, & actus puri & entia increata, ergo sunt formaliter Deus.Denique summa perfectio Deo debetur, relationes autem perfectiores erunt si essentiam includant formaliter,& essentia erit perfectior si attributa includat vnde sic arguo ens infinitum simpliciter necessariò includit omnem perfectionem simplicem in suo conceptu,subsistentia est perfectio simplex,ergo essentia diuina illam in suo conceptu includit.

2. In diuinis abstractum & concretum sunt omnino idem,sed essentia diuina,est de conceptu Patris, ergo est de conceptu paternitatis maiorem nemo negat,alioqui verum non esset dicere Deus est Deitas.

3. Pater quatenus est propriè Pater includit fœcunditatem ad generandum Deum, & filius quà filius est terminus talis fœcunditatis,sed fœcunditas ad generandum Deum includit essentialiter naturam Dei,ergo Pater quà formaliter Pater est includit naturam Dei:quod idem verum est de filio, quia nihil potest accipere naturam Dei nisi sit Deus.Confirm. 1.quia proprietas Patris est formaliter fœcunditas ipsius intellectus,ergo includit intellectum formaliter. Confirm.2. quia fœcunditas Patris est generare similem in natura,sed hoc includit naturam,ergo fœcunditas Patris formaliter includit naturam.

Assertio Bimembris.

Dico secundò probabilius est quod essentia diuina in suo conceptu formali etiam implicito non includit relationes:neque relationes includunt essentiam. Ita docent Molina,Vasq.Fasol.Becan.Mærat.Arriag.Zuniga.

Prima pars.

Prima pars,contra Thomistas & Valentiam probatur optimè à Suare.Primò, quia essentia Dei est ita perfectè vna,vt in ratione essentiæ diuinæ formaliter non habeat vllam distinctionem,alioqui si formaliter implicitè sunt plures essentiæ diuinæ, verum est in aliquo sensu quod sunt plures dij saltem formaliter implicitè sed si relationes essent de conceptu essentiæ diuinæ,essentia vt sic includeret distinctionem & pluralitatem, saltem eo modo quo includitur formaliter in personalitatibus,ergo essentia in suo conceptu non includit personalitates,nemo autem vnquam dicere audeat quod sunt implicitè plures essentiæ diuinæ.2.Essentia Dei tota est in singulis personis vt manifestè constat ex Concil. Lateranens. cap. *damnamus*, & sanè si verum hoc non esset Filius non esset Deus adæquatè; non enim haberet totum quod dicit formaliter essentia diuina; sed personalitas Patris nullo modo est in Filio, ergo personalitas Patris non est de conceptu essentiali Deitatis. Confirmat.quia quod est de conceptu Dei conuenit illi omni, quod est Deus, sed Filius est verè Deus, ergo illi conuenit quidquid est de conceptu etiam implicito essentiali Dei. 3. Tota essentia Dei communicatur Filio, & Spiritui Sancto,sed non communicatur personalitas,ergo personalitas non includitur in essentia Dei,maior probatur, quia si tota essentia Dei non cõmunicaretur Filio,Filius non esset perfectè Deus,contra Concil.Nicænum vbi Filius dicitur esse Deus de Deo, totus de toto, perfectus de perfecto, plenus de pleno.

Secunda pars.

Secunda pars, quod etiam relatio non includat essentiam contra Suar.Ruiz,Zumel,Granad.Martino. Probatur primò,quia omnia eadem argumenta quæ probant relationes non esse de conceptu essentiali essentiæ probant essentiam non esse de intrinseco conceptu relationum: v.g.ideò essentia non includit relationes, quia personæ non habent vllam distinctionem in essentia,sed similiter personæ non possunt habere vllam vnitatem in relatione ergo tam implicat vt relatio includat essentiam,quàm vt essentia includat relationem.Deinde sicut in singulis personis est tota essentia in quibus tamen non est relatio,sic triplex omnino est relatio, quin essentia vlo modo sit triplex ergo essentia non includitur in relationibus,sicut relationes non includuntur in essentia; sicut enim relationes sunt vnum si includuntur in essentia, sic essentia erit triplex,si includatur in relatione. Denique ideò essentia non includit relationem, quia essentia communicatur, quin communicetur relatio, sed similiter, relatio producitur, relatio vnitur, quin producatur,aut vniatur essentia, ergo, &c.& quidquid responderis ad vnum responderi poterit ad aliud. Vnde

Argumentor secundò, si relatio produci potest, quin producatur essentia, præscindi potest id quod producitur,ab eo quod non producitur,quod probo,quoties aliquid affirmatur de vno,quod negatur de alio,necesse est vt vnum præscindatur ab alio. Deinde si propter distinctionem virtualem vnum potest produci sine altero,potest cogitari sine altero.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp.negando eas rationes,quæ probant inclusionem attributorum absolutorum in essentia, etiam probare inclusionem personalitatum in essentia, & essentiæ in personalitatibus vt latè ostendi 1.disp. nunc breuis & clara disparitas sit, quia nunquam essentia diuina communicatur, quin communicentur attributa omnia,sed nec vllum attributum absolutum producitur realiter improductâ essentia: hoc autem in relationibus non valet,quia cõmunicatur essentia non communicatâ relatione,& relatio producitur non productâ essentiâ.

Diserimen attributorum & personalitatum.

Neque valet argumentum ductum à simplicitate,quia compositio rationis non obstat summæ simplicitati possibili. Deus præcisè in ratione essentiæ, non est Pater, in ratione autem personæ, dicit essentiam, & relationem, vnde non est Pater per aliquid superadditum essentiæ vt persona est. Fateor personalitates provt ab essentia distinguuntur formaliter, esse entia increata, actum purum ens independens, sed nego illas propterea formaliter esse Deum; sed neque relationes esse possunt infinitæ in omni genere vt postea docebo. Denique fateor essentiam diuinam includere formaliter subsistentiam secundum rationem communem subsistentiæ, non secundum rationem determinatam huius, vel huius subsistentiæ.

Abstractum & concretum in diuinis.

Ad secundam Resp. negando quod in diuinis abstractum & concretum formaliter sint idem, quamuis idem sint realiter, alioqui sicut verum est quod Pater generat, verum etiam esset quod paternitas generat, quod esse falsum postea constabit.

Ad tertiam Respon. probari quidem illo argumento quod pater in concreto, provt dicit & paternitatem, & essentiam includit essentiam,non autem quod paternitas ipsa includat essentiam; distinguo enim maiorem,pater quatenus est propriè pater adæquatè, includit fœcundi-

tatem ad generandum Deum, & Filius quatenus est adæquatè Filius est terminus talis fœcunditatis, concedo: Pater quatenus est inadæquatè Pater, & solam dicit relationem, nego: Nam vt sic dicit formaliter solam vim generandi personam diuinam, quamuis dicat consequenter, vim generandi Deum, quia diuina persona non est sine natura. Ad confirmationem vtramque respondetur eâdem distinctione.

## § IV.

*Vtrum personalitates diuinæ distinguantur ab essentia ratione tantùm: an verò realiter virtualiter.*

NVlla inter Doctores Catholicos potest hic dissensio esse de re, sed solùm de vocibus, quibus semel expositis, nulla supereſt controuersia, modò constet quid significet distinctio virtualis, quam in Trinitate plurimi Doctores ponunt, alij verò negant solam volentes sufficere distinctionem rationis.

Quadruplex dubitatio.

Ratio ergo dubitandi sit primò, quia distinctio ista virtualis non ponitur in diuinis, nisi vt possint de eodem affirmari prædicata contradictoria, sed posita sola distinctione rationis possunt de Deo affirmari contradictoria, nam illa (vt sæpè dixi) etiam in creatis, vera sunt de eodem secundum diuersos conceptus, ergo sufficit in diuinis distinctio sola rationis.

Secundò, sicut intellectio generat, & volitio non generat, sic iustitia punit, misericordia non punit, sed sola distinctio rationis sufficit inter iustitiam, & misericordiam, ergo illa etiam sufficit inter intellectionem & volitionem.

Tertiò, illa distinctio virtualis reperitur vbicunque duæ formalitates realiter identificatæ rebus æquiualent distinctis, sed vbicumque reperitur distinctio rationis tùm in Deo tùm in creaturis reperitur etiam illa æquialentia, vt patet, nam iustitia, & misericordia identificatæ in Deo, æquiualent duabus illis perfectionibus, quæ in creaturis sunt identificatæ: Animalitas & rationalitas quæ in homine sunt vnum, æquialent virtuti sensitiuæ bruti, & intellectiuæ Angeli, ergo sola est ibi distinctio rationis.

Quartò, in illa distinctione virtuali relationum ab essentia committitur circulus, & idem explicatur per se ipsum, dicitur enim quod ideò de essentia, & de personalitatibus veræ sunt propositiones cõtradictoriæ, quia distinguuntur virtualiter, & distingui virtualiter significat duntaxat quod de illis possint dici contradictoria.

Conclusio affirmatiua.

Dico tertiò, inter relationes diuinas & essentiam, non est solùm distinctio rationis, sed requiritur etiam distinctio virtualis, qualis non reperitur inter reliqua omnia D[illegible]tributa & essentiam. Ita cum Caietano docent Valent. quæst. 13. p. 1. & quæst. 4. p. 1. Molina quæst. 28. art. 3. disp. 3. Herice disp. 12. c. 2. Zuniga disp. 2. dub. 4. Arrubal. disp. 100. c. 3. num. 13. Hurtad. Arriag. & plures alij recentiores quibus immeritò repugnant cum Vasq. Granad. Alarçon, Luisius, Turrian. qui tamen (vt monui) de solis vocibus pugnant.

Triplex probatio.

Ratio enim contra illos manifesta est, quia distinctio ista virtualis significare duntaxat potest, quod aliquid licèt indistinctum realiter, ita tamen rebus distinctis æquialeat, vt possit præstare idem quod res præstarent distinctæ, sed negari nullo modo potest quin essentia & relatio quarum vna producitur, & vnitur, alterâ non productâ vel vnitâ, æquialeant pluribus adeò vt possint idem præstare quod præstarent res distinctæ, alioqui non possent dici de illis contradictoria, ergo certum est quod essentia, & relatio distinguuntur virtualiter, & hoc (vt dixi) nemo negat Catholicus.

Secundò ergo, quod illa non sit pura distinctio rationis, sed illi aliquid superaddat non reale actuale, sed reale virtuale probatur, quia certum est, quod in Deo maior quædam reperitur capacitas, ad susciendas denominationes contradictorias, quàm inter creaturas reperiatur; nam essentia communicatur, non communicatur personalitas, & vicissim personalitas producitur, essentia non producitur, quod certum est in creaturis non habere locum, sed distinctio rationis reperitur perfecta in creaturis, ergo maior quædam distinctio reperitur in Deo, quàm distinctio rationis. Confirmatur quia, distinctio rationis non sufficit vt vnum dicatur produci altero non producto, quis? enim dicat posse produci animalitatem, rationalitate non productâ, sed in Deo essentia non producitur relatio producitur, ergo inter essentiam, & relationem sola non sufficit distinctio rationis.

Tertiò ergo, à priori ratio sit, quia quoties aliqua ita se habent, vt quamuis re vnum sint, capacia sint tamen contradictoriorum intrinsecorum, distinguuntur plus quàm ratione; nam distinctio quæ non est nisi rationis efficit quidem vt in ordine ad aliquid extrinsecum de aliquo affirmentur contradictoria, homo discurrit vt rationalis non discurrit vt animal, cognoscitur vt animal, non cognoscitur vt rationalis sed non efficit vt in ordine ad aliquid intrinsecum possint de eodem esse vera contradictoria, communicari, produci, vniri, quæ vt patet sine ordine ad aliquid extrinsecum verificantur de relationibus & essentia, ergo patet quod inter essentiam & relationes non est sola distinctio rationis.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. distinguendo maiorem, non ponitur virtualis distinctio in diuinis, nisi vt possint affirmari de eodem contradictoria, in ordine ad aliquid extrinsecum, v.g. in ordine ad effectus productos ad extra, nego, in ordine ad existentiam intrinsecam concedo. Ad priorem illam rationem sufficit distinctio per intellectũ non sufficit ad secundam vt satis probatum est. Fateor quod etiam in creatis reperitur capacitas ad contradictoria extrinseca, quam non malè vocaueris distinctionem virtualem minorem cum Arriaga, solius autem Dei propria est capacitas ad contradictoria intrinseca, atque adeò illi soli competit propter infinitatem distinctio illa virtualis maior.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respon. iustitiam, & misericordiam in Deo solâ distingui ratione, & distinctione illâ virtuali minore, quia in ordine solùm ad effectus extrinsecos, possunt de illis dici contradictoria, intellectionem autem & volitionem distingui plusquam ratione, quia contradictoria intrinseca illis conueniunt generare ad intra, & non generare.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. negando æquialentiam in ordine ad prædicata intrinseca reperiri, vbicunque sunt formalitates distinctæ solùm per intellectum vt satis liquere potest ex dictis.

Solutio quartæ.

Ad quartam Resp. nullum in ea distinctione virtuali committi circulum eo modo quo est exposita; significat enim solùm capacitatem ad plura realiter distincta, ex qua postea sequitur capacitas contradictoriorum intrinsecorum, vbi non explico idem per se ipsum.

## Sectio II.

*De processionibus personarum diuinarum.* S. Th. q. 27.

FVndamentum distinctionis in diuinis sola processio est personæ vnius ab altera; ideò enim distinguuntur personæ quia vna est producta, & altera producens, de his igitur, processionib° vt distinctè agam disputanda videntur quatuor. Primò, quoad existentiam vtrum inter diuinas personas aliqua sit processio, ita vt vna persona procedat ab alia, & quotuplex illa sit. Secundò, quoad essentiam, quid sint diuinæ processiones, & quos terminos habeant. Tertiò, quas habeant proprietates vbi celeberrima controuersia locum habet, vtrum processio filij verè sit generatio, processio autem Spiritus Sancti non sit generatio. Quartò, quænam sint earum principia.

### §. I.

*Vtrum in diuinis aliqua detur vera processio.*

Nomen processionis.

CErtum est primò, nomine (processionis) hîc significari productionem vnius personæ diuinæ ab alia-

alia. Definiuntur enim à Theologis vulgò processiones, origines personarum productarum à personis producentibus, solentque propterea minùs propriè vocari actiones, quia non sunt dependentiæ vt patebit statim, sed dicuntur origines, emanationes, processiones, actus notionales; hæc enim omnia synonyma sunt, quia significant productiones personæ diuinæ, ex eadem substantia diuina, sine vlla ex imperfectionibus quæ reperiuntur in actionibus creatis.

Imperfectiones actionis.

Certum est secundò, duas esse imperfectiones in actionibus creatis, propter quas illæ sunt dependentiæ, & illarum principium dicitur causa. Prima est, quod sit eductio rei à non esse ad esse, seu productio rei quæ potest concipi non esse. Secunda, quod in qualibet actione agens communicet effectui essentiam distinctam ab essentia ipsius producentis, si autem detur actio in qua res producta ita sit simpliciter necessaria vt non posset concipi non esse, & habet eandem essentiam principij à quo producitur, certè actio illa non erit dependentia, neque principium erit causa, quia causa est principium quod influit esse in aliud, si autem res producta participet essentiam sui principij non est aliud à suo principio.

Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia si aliqua persona diuina producitur, necesse est vt illa sit potens ad receptionem esse; si enim recipit esse certè habet potentiam receptiuam ipsius esse, hoc est absurdum, quia sic esset in Deo aliqua potentia receptiua, ergo in Deo nulla est processio.

Secundò, produci ab alio est indigere alio, & mendicare ab eo suum esse quod sonat imperfectionem; beatius est enim dare quàm accipere, & minor est perfectio producere quàm produci.

Tertiò, De⁹ est necessariò primum esse, persona producta non potest dici primum esse, quia datur aliquid eâ prius, ergo persona producta non potest esse Deus.

Assertio.

Dico primò, admittenda necessariò est in diuinis aliqua persona improducta, & aliquæ personæ realiter productæ, sicq; dantur veræ in Deo processiones.

Dari personam improductã.

Prima pars, de persona quæ nec procedat, nec producatur, certa est ex fide: sed ratio Theologica quæ id efficaciter probet difficilis est; si enim contendat aliquis posse causas esse sibi mutuò causas, certè probari nullâ ratione potest existentia personæ improductæ: nam probari hoc duntaxat potest ex eo quod persona producens produci non potest à persona per quam producitur, & quia dari non potest infinitus progressus in diuinis personis, cum ex fide constet illas non esse nisi duntaxat tres.

Dari personas productas.

Secunda pars, de personis verè diuinis, & tamen productis constat ex scripturis, *Ego ex ore altissimi prodiui primogenita*, &c. *Ego scio eum quia ab ipso sum*. Concilia & Patres superfluum est adducere. Ratio autem Theologica vulgò affertur, quia in diuinis, nulla potest esse realis distinctio, nisi vbi est realis productio natura enim diuina propter infinitatem, identificat sibi omnia cum quibus non habet oppositionem: non potest autem habere oppositionem, nisi habeat relationem fundatam in processione, nam omnis relatio fundatur, vel in mensura, vel in vnitate, vel in productione: In ente infinito locum habere ratio mensuræ non potest: relatio vnitatis in Deo reperiri nequit, quia summa vnitas naturæ in Deo, excludit omnem distinctionem, imò illa relatio distinctionem supponit non facit, ergo sola relatio originis esse in Deo potest.

Solutio dubitatio.

Ad primam Resp. personam productam non habere vllam potentiam receptiuam quæ repugnet puritati actus, quia nõ habet potentiam ad recipiendum per informationem aut vnionem, sed tantùm per identitatem cum eadem naturâ producentis quod non repugnat actui puro.

Ad secundam Resp. quod produci liberè ab alio, & per communicationem diuersæ naturæ, est indigere alio cum imperfectione: at verò produci necessariò per cõmunicationem eiusdem naturę infinitæ, non est mendicare suum esse, neq; indigere cum imperfectione, & in hoc sensu beatius non est dare quam accipere.

Ad tert. Resp. personam productam esse primum esse secundum essentiam absolutè sumptam, non autem secundum personalitatem, quæ vt dixi, non est Deus formaliter.

## §. II.

### *Quotuplex in diuinis sit processio.*

Triplex dubitatio.

RAtio dubit. est primò, quia pluralitas realis actionum non potest colligi ex pluralitate principiorum, quæ distinguuntur tantùm ratione, non enim probatur maior esse distinctio inter actiones, quàm sit inter principia, sed intellectio & volitio distinguuntur solùm ratione, ergo ex distinctione intellectionis & volitionis nõ probatur distinctio realis processionis.

Secundò, persona diuina, & processio est infinitè perfecta, ergo est terminus adæquatus virtutis productiuæ infinitæ, ergo non relinquit locũ secundæ, probo conseq. processio infinita includit omnem perfectionem possibilem in genere processionis, ergo præter eam nulla potest esse altera. Deinde per primam processionem Deus communicatur quantum est communicabilis, alioqui communicatur imperfectè.

Tertiò, poterit ergo vnum verbum procedere per scientiam speculatiuam, alterum verò per practicam, tam enim distinguuntur scientia speculatiua & practica, quàm intellectio & volitio.

Vna persona improducta.

Dico 2. vna tantùm in diuinis est persona improducta: personæ autem productæ sunt tantùm duæ, atque adeò duæ sunt processiones actiuæ, passiuæ totidem.

1. Partem de vnitate personæ improductæ probat S. Th. efficaciter, quia personæ diuinæ non possunt inter se distingui nisi relatiuè opponantur, sed inter personas improductas nulla potest esse huiusmodi oppositio, quia illa fundari non potest nisi in productione, ergo persona improducta esse non potest nisi vnica. Deinde argumentatur etiam optimè Scotus, quia si essent plures personæ improductæ, illæ in infinitũ deberent multiplicari; non enim ratio sufficiens vlla posset excogitari numeri vnius potius quàm alterius.

Duæ personæ productæ.

Secundã partem de duabus personis productis probat etiam S. Th. suppositâ fide Trinitatis, quia si non possunt esse nisi duo termini adæquati actionum immanentium diuinarum, non possunt etiam esse plures personæ diuinæ quàm duæ: nam personæ diuinæ fieri debent per actionem immanentẽ, alioqui esset extraneæ Deo, & cum sint infinitę debent esse termini adæquati potentiæ à qua producuntur sed illi termini sũt tantùm duo, ergo sunt tantùm duæ personæ productę. Probat. minor, quia in natura intellectuali duę tantùm sũt potentiæ actiuæ ad intra & immanẽter, & singulæ vnum habẽt terminum adæquatum infinitum, ergo in Deo duo sunt termini actionum immanentiũ. Confir. quia personæ diuinæ non possunt procedere nisi per intellectum, & voluntatem, sed verbum exhaurit totam fœcunditatem intellectus, & Spiritus Sanctus exhaurit totam vim productiuam voluntatis: ergo sunt duæ personæ productæ nec plures quàm duæ. Verbum ergo ideò non generat aliud verbum, quia recipit à patre naturam iam exhaustam secundum vim generatiuam, sed quia non illam recipit exhaustam secundum vim spiratiuam propterea spirare potest.

Quadruplex processio.

Tertia pars, de duplici processione actiua, & duplici passiua, sequitur ex secunda parte; si enim duæ sunt personæ productæ, necessariò duæ debẽt esse processiones actiuæ & duæ passiuæ; implicat enim vt actio vnica duas producat personas distinctas, vt cõstat etiã in creatis, & multò magis in diuinis debet valere,

quia si actio vna produceret duos terminos, necesse esset vt illi essent termini solum inadæquati, sed terminus infinitus esse non potest inadæquatus. Deinde illæ personæ quæ procederent per eandem actionem non possent esse distinctæ, quia vna non procederet ab alia ergo si duæ sunt personæ procedentes, duæ quoque sunt processiones: de distinctione autem illarum processionum, v. g. quomodo generatio actiua differat à spiratione passiua difficultas est grauis de qua infra dicendum erit.

Solutio dubitat. Ad primam Resp. concedendo, quod distinctio realis processionum non colligitur ex distinctione intellectionis, & volitionis, sed suppositâ fide distinctionis personarum, probabiliter colligitur non esse plures processiones quàm duas, eo quod duæ tantùm sint actiones immanentes in Deo, intellectio & volitio: distinctio autem realis personarum probatur ex eo quod vna processio producatur ab altera. Nego itaque absolutè quod non possit esse maior distinctio inter processiones, quàm sit inter intellectionem & volitionem; intellectio enim non producit volitionem, sicut processio per intellectum producit processionem per volontatem.

Ad secundam Resp. disting. conseq. ergo est terminus intensiuè adæquatus virtutis productiuæ concedo, terminus extensiuè adæquatus nego, terminum intensiuè adæquatum, voco eum quo nullus produci potest posterior, extensiuè adæquatum eum præter quem nullus produci potest. Per primam ergo processionem non communicatur Deus extensiuè quantum est communicabilis, sed communicatur intensiuè quantum potest. Concedo itaque vnam processionem non esse infinitam extensiuè, quia hoc significat tantùm quod præter eam altera esse possit, ex quo non infertur finitas talis personæ.

Ad tertiam Resp. negando duas esse processiones per intellectum scientiæ nimirum speculatiuæ, & scientiæ practicæ; quia scientia practica non supponit speculatiuam, sicut volitio supponit intellectionem, & ab ea distinguitur virtualiter.

## §. III.

### *Quidditas processionum diuinarum.*

AD intelligentiam quæstionis difficillimæ supponendum est cum communi Theologorum, quod postea contra Durandum probabitur, principium formale per quod producitur persona diuina & à quo exit processio actiua, non esse substantiam diuinã, sed esse intellectũ & voluntatẽ, atq; adeò processiones esse necessariò debere actiones intellectus, & volũtatis.

Status quæstionis. Controuersia ergo nunc est, vtrum processiones illæ formaliter sint intellectio & volitio: an vero aliquid procedens ab intellectu, & voluntate, quod tamen non sit formaliter intellectio, & volitio. Tripliciter videlicet authores diuisi sunt, alij cum Vasq. disput. 112. Solam intellectionem & volitionem putant esse actiuas processiones, alij cum Valentia, Suare. l. 6. c. 1. & 2. Zuniga disp. 2. dub. 7. Arriaga disp. 46. sect. 2. Solam relationem personæ producentis volunt esse totam processionem actiuam, seu actionem totam quæ producit. Alij cum Arrubale disp. 97. Volunt intellectionem & volitionem simul cum relationibus esse processiones actiuas, adeò vt actus notionalis in recto sit intellectio vel volitio, connotans in obliquo relationem.

Prima dubitatio. Ratio autem dubitandi primò est, quia si generatio actiua est ipsa paternitas sequitur quod generare formaliter est habere filium, & ad illum referri, consequens est absurdum quia generare est ratio habendi filium; & aliquid prius quàm habere filium: si enim petatur quare habeat filium respondetur optimè quia generat. Deinde vel formaliter generatio est relatio, vel identicè, si formaliter, ergo generatio actiua non potest concipi vt prior paternitate, si solùm identicè, ergo generatio tam est essentia quàm relatio; nam in diuinis omnia idem sunt exceptis personis.

Secunda dubitatio. Secundò, processiones sunt actiones immanentes, sed in natura spirituali, nullæ sunt actiones immanentes præter intellectionem & volitionem, ergo processiones diuinæ sunt intellectio & volitio. Deinde secunda persona esse non potest Verbum, si productio eius non sit loquutio, sed loquutio essentialiter includit intellectionem & attentionem personæ loquẽtis, ergo productio Verbi essentialiter includit intellectionem. Præterea secunda persona eodem modo est Verbum in Deo, quo in nobis generatur ipsum Verbum, sed in nobis verbum non generatur per aliquid quod presupponat intellectionem: ergo neque in Deo.

Tertia dubitatio. Tertiò, actio & passio in creatis sunt vna res cuius subiectum solus est terminus productus: ergo similiter in diuinis generatio actiua, & passiua sunt vna res cuius subiectum est persona producta non persona producens, ergo generatio actiua non est personalitas ipsius Patris, sed vel intellectio vel personalitas filij. Probatur prima consequentia, quia eædem rationes quæ probant identitatem actionis & passionis in creatis, probant illam etiam in diuinis; ideò enim actio & passio in creatis sunt vnum, quia eo ipso quod intelligitur persona passiuè producta intelligitur persona producens actiuè, quamuis nihil ei aliud addatur sicut eo ipso quod oculus videt colorem, color etiam videtur, quod sine dubio, idẽ in Deo valet. Non enim concipi potest persona producere quin intelligatur persona produci. Deinde actio non minus procedit ab agente, nec minus ab eo distinguitur quàm ipse terminus actionis, sed si generatio actiua sit personalitas agentis, ab eo non distinguetur, ergo processio actiua, non est personalitas personæ producentis.

Assertio negans intellectionem esse processionem. Dico tertiò, processiones actiuæ personarum diuinarum non sunt formaliter intellectio & volitio, sed relationes personarum producentiũ: processiones autẽ passiuæ sunt relationes personarum productarum.

Prima probatio de pura intellectione. Ratio est primò, quia, illud non est processio actiua, quod est principium, & terminus processionis, sed intellectio est principium, & terminus processionis, nam intellectio diuina communicatur Filio, & est principiũ productiuũ Filij, ergo intellectio Patris non est ipsa processio. Deinde processio actiua non communicatur termino producto, alioqui Filius etiam generaret, sed intellectio communicatur termino producto, ergo intellectio non est processio. Præterea processio actiua est aliquid posterius ratione, quàm principium productiuum, sed intellectio non est aliquid posterius principio productiuo, nam illud principium formaliter, vel est ipsa intellectio, vel paternitas, si est paternitas, quæ manat ab intellectione tanquam à principio virtuali, certè intellectio non est posterior paternitate: si autem est intellectio certè non est prior processione, quã dicis esse intellectionẽ.

Secunda probatio de intellectione provt connotat relationem. Secundò, quod intellectio provt connotans relationem non sit processio, probatur quia, processio egredi aliquo modo debet à principio à quo est, sed sola relatio egreditur ab intellectione & volitione quæ sunt principia producentia, ergo sola relatio est processio actiua. Deniq; ne in nobis quidẽ actio productiua Verbi est intellectio, neque volitio est actio productiua amoris; intellectio enim creata consistit saltem inadæquatè in ipso Verbo, cuius actio productiua, propriè vocatur *dictio* non intellectio, ergo etiam in diuinis, actio productiua Verbi non est intellectio sed dictio, quæ dictio formaliter est relatio.

Confirm. quia, processio passiua est formaliter relatio personæ productæ, ergo processio actiua est sola relatio personæ producentis; sicut enim persona producta

ducta (vt postea dicam) constituitur & distinguitur per processionem passiuam, sic etiam persona producens constituitur, & distinguitur per processionem actiuam.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. ex his, quæ dicentur infrà, cum agam de constitutione personarum diuinarum, primò quidem, quod idem est in diuinis generare, & habere filium, quia generare non est aliquid prius, quàm habere filium, si est ratio formalis habendi filium: quod in creatis non est verum, vbi generare prius est, quàm habere filium, & ad illum referri, quia in nobis personalitas antecedit actionem, & actio relationem, cum vnum distinguatur ab alio: In Deo autem illa non possunt distingui, nec inuicem præscindi, sed conceptâ processione concipitur relatio saltem confusè. Vnde responderi secundò potest, quod generare non est formaliter explicitè habere filium, sed implicitè tantùm, ideóque concipi potest tanquam aliquid prius quàm habere filium, nam relatio, & processio distinguuntur quidem præcisiuè ab essentia, sed inuicem distinguuntur dumtaxat secundum conceptus explicitos, & confusos, atque adeò magis distinguuntur ab essentia quàm à se inuicem.

Actio aliqua immanens nec est intellectio nec volitio.

Ad secundam Resp. negando, quod etiam in nobis non sit actio vlla immanens præter intellectionem, & volitionem: nam quamuis omnis actio immanens naturæ spiritualis procedat ab intellectu, & voluntate, non est tamen necesse, vt illa sit intellectio, & volitio, nam productio habituum v. gr. est actio immanens, vt patet. Deinde fateor productionem verbi semper esse loquutionem, sed distinguo hanc propositionem, loquutio essentialiter includit intellectionem, & attentionem personæ loquentis, includit illam præsuppositiuè saltem, concedo: includit formaliter illam in Deo, nego; satis enim est, quod ab illa prodeat tanquam à principio.

Verbum increatum differt à creato.

Neque verò eadem ratio est verbi creati, & increati, quia cum intellectus creatus producat verbum ex defectu intellectionis, non producitur ab eo verbum per intellectionem, neque verbum illam supponit, sed est ipsa intellectio: Intellectus autem diuinus non producit verbum ex necessitate, sed ex fœcunditate intellectionis, ideò verbum in diuinis non est intellectio, sed præsupponit intellectionem, imò actio illius productiua non est intellectio, sed loquutio sequens intellectionem: quomodo autem hinc non sequatur verbum diuinum esse simile verbo vocali, non verbo mentali, dicetur qu. 3. in eo enim quod sequatur intellectionem, & non sit ipsa intellectio, conuenit cum verbo vocali: in eo autem quod ab intellectu producatur, & habeat in seipso cognitionem communicatam, qua formaliter intelligit similitudinem habet cum verbo vocali.

Non valet argumentũ ab actione & passione in creatis.

Ad tertiam Resp. actionem & passionem in rebus creatis non distingui vllo modo realiter; distingui autem in diuinis. Ratio autem disparitatis est, quia in creatis actio non est constitutiua ipsius agentis, sed præsupponit illud constitutum in ratione entis, ideóque ab ipso agente distingui potest, & esse in termino, eadem res cum passione: In diuinis autem processio actiua constitutiua est ipsius personæ quæ agit, vt postea dicetur, atque ita distingui necessariò debet tùm à passione, tùm à persona producta.

Ad primam Probationẽ

Ad probationem ergo primam, nego illam maiorem, ideò tantùm actio, & passio in creatis sunt vna res, quia eo ipso quod intelligitur persona passiuè producta, intelligitur persona producere actiuè: Nam adæquata ratio est, quia actio non est constitutiua personæ agentis, & eo ipso quod persona producitur passiuè, necesse est vt agens actiuè producat, quæ ratio in diuinis nõ valet, vbi actio constitutiua est personæ agentis; quamuis enim non possit agens agere, quin terminus ipse producatur, sequitur duntaxat, quod actio & passio separari non possunt, sed non sequitur quod sint vna res: sicut quamuis relatio Patris non possit esse sine relatione filij, non sequitur tamen quod illæ sint vnica relatio.

Ad secundam probationem.

Ad alteram probationem, nego processionem actiuam in diuinis produci ab agente, sed terminum duntaxat, & ratio semper est, quia constituit personam agentis, ideóque non potest per illam produci, aut ab ea distingui, vnde nec est relatio personæ productæ ad producentem, sicut in creatis, sed solùm relatio personæ producentis ad productam.

Instantia.

Instabis vulgò à Patribus verbum appellari notitiam, & sapientiam ipsius Patris, prolem memoriæ cuius fœcunditas ipsum pariat. Dicunt quoque Patrem intelligere omnia filio, & amare omnia spiritu sancto, quæ omnia falsa sunt, si processio verbi non sit intellectio, & processio spiritus sancti non sit amor, præsertim cum Augustinus etiam sæpè dicat quod idem sunt in diuinis dicere ac intelligere.

Resp. Hæc omnia vera esse, quamuis processio sit relatio, modò tamen principium productiuum sit intellectio & volitio; sic enim verbum est notitia patris, quia ex cognitione procedit tanquam à principio, & quia totam suam cognitionem communicatam habet in filio, sic enim intelligit omnia filio, cum dicit Augustinus, quod in Deo intelligere ac dicere idem sunt, non significat propriè dictam intellectionem sed actionem, quæ ab intellectu prodit.

## §. IV.

### *Quinam sint termini, & quænam proprietates processionum diuinarum.*

Tres termini.

EX his, quæ de quidditate processionum constitui, colligi facilè primò potest, quinam sint earum veri termini. Primò enim, nullus est earum terminus à quo, quia terminus à quo est id quod desinit, in diuinis autem personis nihil omninò desinit, nisi velis illas fieri ex nihilo. Secundò, subiectum nullum est in istis processionibus etiam per conceptum, quia nihil concipitur recipiens, nihil receptum, impropriè tamen essentia dici posset recipiens. Tertiò, terminus ad quem alter est formalis productus, & est personalitas, alter formalis communicatus, & est essentia diuina, denique alter est totalis, & est persona producta, quæ optimè dicitur fieri ex aliquo, etiamsi non fiat ex vllo subiecto, quia fieri ex aliquo est retinere aliquid personæ producentis, patet autem quod persona producta essentiam ipsam habet producentis.

Quatuor proprietates.

Colliges secundo, istas processionum diuinarum commodè posse numerari proprietates, primò sunt actus verè immanentes; sunt enim ab intellectu & voluntate cum quibus identificantur. Secundò, sunt actus vitales, quia origo actiua est immanens, & supponit personam producentem, constitutam saltem per conceptum confusum. Tertiò, non sunt quidem actus liberi, cum personæ productæ sint entia simpliciter necessaria, sed sunt tamen actus maximè voluntarij, quia sunt obiecta quæ Deus maximè vult, & in quibus perfectissimè sibi complacet, & quidem magis quàm in creatione aut in vlla operatione transeunte, vide Petauium lib. 6. c. 8. Est tamen grauis hîc difficultas, quomodo voluntas illa esse possit prior, vel posterior ipsâ generatione verbi, quod spectat ad ea, quæ dicentur de cognitione ex qua procedit verbum. Quartò, altera earum processionum generatio est, & persona producta est filius, altera non est generatio, quod quia difficillimum intellectu est, propterea explicatione pleniori eget.

## Sectio III.

### *An vtraque processio sit generatio.*

S. Thom. art. 2.

Obscuritas huius controuersiæ.

ELeganter obseruat Cyril. l. 2. de Trinit. *meritò Dei filium in scripturis, dici esse genitum ante Luciferum quoniam in obscuritate ac in tenebris profundissimis, modus generationis eius absconditus sit. Mihi* (inquit Ambros. l. 6. in Lucam) *impossibile est generationis scire secretum, licet scire quod natus sit, nõ licet discutere quemadmodum natus sit.* Et sanè August. l. 3. contra Maximinum. Damasc. l. 1. c. 10. apertè profitentur se ignorare quare persona secunda in Trinitate verè ac propriè filius sit, non autem tertia, quod vt accuratè disputem. Primum omnium apeririri debet status difficultatis, & quid apud omnes hac in re certum sit. Secundò, variæ illius solutiones discutiendæ. Tertiò, afferenda illa est quæ optima videatur.

### §. I.

### *Status difficultatis, & quid circa eam omnibus certum sit.*

Generatio viuentium.

CErtum est primò, generationem viuentium propriam (de qua sola hîc sermo est) communiter definiri, est processio viuentis à viuente, vt principio coniuncto in similitudinem naturæ. Nomine *processionis* significatur productio quæ vt sit propria generatio tria exigit. Primò, vt principium eius, & terminus viuentia sint? si enim eorum alterũ vitam careat, non est generatio viuentis, vnde dicitur processio *viuentis a viuente*. Secundò, exigit vt aliquid substantiale quod erat in principio producente reperiatur in termino producto, vt contingit in omnibus quæ generantur ex semine. Tertiò exigit vt terminus productus sit similis in natura principio à quo est, vel certè vt ex se tendat ad productionem similis si non impediretur; sic enim cum equa generat mulum, actio hæc ex se tendit in productionem termini similis, sed impeditur ab altera causa partiali, sufficit enim ad generationem quod ex se tendat ad generationẽ similis.

Verbi processio est generatio.

Certum est secundò, generationem diuini verbi esse verè ac propriè generationem, & verbum esse verè ac propriè filium. Ita enim definitum est in Concilijs Niceno, Ephesino, Toletano, profitenturque vnanimiter S. Patres, Athanas. ep. ad Serap. Basil. l. 5. contra Eunomium, aliique quos dabunt Ruiz disp. 6. 7. & 8. Vasq. disp. 113. Peta. l. 5. c. 6. & seqq. & habetur ex apertis scripturis, vbi *Verbũ* dicitur *vnigenitus existens in sinu Patris: sapientia primogenita ante omnem creaturam: generationem eius quis enarrabit.* Et certa ratio est quia tres conditiones veræ generationis processioni eius conueniunt, Verbum enim est viuens, procedítque à principio viuente qui est (Pater,) deinde principium eius manet ipsi coniunctum, cum totam in ipsum Pater effundat naturam, *ideò nasci dicitur ex eius vtero, quia de substantia sua Deus Deum genuit* (vt loquitur Aug. l. 2. contra Maximinum c. 7. tertio) *simile patri est, imò eiusdem naturæ cum patre. Deus qui ex Deo natus est* (inquit Hilar. l. 5.) *non vtique natus ex nihilo est, neque de non extantibus natus est, sed natiuitatis suæ viuentem naturam habuit, nec idem Deus qui erat, sed Deus ex Deo, qui erat natus est, & natiuitas eius habuit originis suæ in ipsa natiuitate naturam.*

Spiritus Sanctus nõ est filius.

Certum est tertiò, processionem Spiritus Sancti nullo modo esse, vel dici posse generationem, & Spir. Sanctum nullo modo esse vel dici posse filium, quia definitum est in Concilijs, & certum est apud omnes Patres, quod verbum in scripturis dicitur esse vnigenitum, & in symbolo dicitur esse filius vnicus.

Status difficultatis.

Hinc igitur orta est difficultas huius loci propria, quia definitio tota generationis cum suis conditionibus æquè videtur conuenire processioni Spiritus Sancti, ac processioni filij, processio enim Spiritus Sancti est processio personæ viuentis à principio viuente, est à principio coniuncto, quia consubstantialis est patri & filio, est in similitudinem naturæ, quia est eiusdem naturæ cum alijs personis, nihil ergo illi personæ deest, vt verè dicatur filius.

Et hoc erat Argumentum Macedonij, quo probabat Spiritum Sanct. non esse Deum, quia si est Deus, & à Deo procedit, necessariò filius est sicut verbum, vel enim procedit à solo patre, & est frater verbi, vel procedit à patre & filio, & sic generatur ab vno vt patre, ab altero vt matre, quod argumentum diuersimodè Patres soluunt, sed non satis intelligitur ex eorum responsis quid sit in verbo ratione cuius, magis filius dicatur quàm Spiritus Sanctus. Quod vt explicarent varias excogitarunt solutiones Theologi, omnes ingeniosas, sed non omnes sufficientes vt patebit ex dicendis statim.

### §. II.

### *Prima solutio ex eo quod verbum naturam accipita fœcundam, non autem Spiritus Sanctus.*

Similitudo in natura fœcunda.

PRimò, itaque affirmant discrimen inter vtramque processionem, & vtramque personam multi doctores, ex eo quod verbum accipiat naturam cum fœcunditate ad producendum Spiritum Sanctum: Spiritus verò Sanctus naturam accipiat exhaustam, & expertem fœcunditatis, vnde infertur verbum esse filium, non autem Spiritum Sanctum, generatio enim est processio viuentis à viuente in similitudinem naturæ fœcundæ.

Prima dubitatio.

Ratio enim dubit. primò est, quia vt ratio propria filij conueniat verbo magis quàm Spiritui Sancto debet illi conuenire propter aliquam similitudinem, quam habeat verbum cum patre non autem Spiritus Sanctus, sed nulla est alia illa similitudo quàm quod filius spirat vt pater, Spiritus autem Sanctus non spirat, ergo ratione fœcunditatis verbum est filius non autem Spiritus Sanctus.

Secunda.

Secundò, natura non significat solam essentiam, sed essentiam cum modo operandi proprio viuentium; natura enim definitur principium primum motus, id est operationum propriarum ei cuius est natura, sed Spiritus Sanct. non habet essentiam diuinam cum modo operandi proprio viuentium, quia modus ille operandi proprius viuentium est producere sibi simile in natura, ergo Spiritus Sanctus non procedit similis in natura, & propterea non est filius.

Tertia.

Tertiò, quod est de essentia filij tùm creati, tùm increati; est de essentia filij vt sit, sed producere simile in essentia, est de ratione filij tùm creati, tùm increati; nullus enim in creatis est filius cui vis non conueniat producendi simile, filio autem increato nihil conuenit quod non sit essentiale, ergo vis illa fœcunda est de essentia filij vt sic. Ita ingeniosius ratiocinantur, quàm verius Richardus Victorinus lib. 6. de Trinit, c. 18. Alensis, Maior, Bonauent, & ex illis Zuniga disp. 2. dub. 20. Martinon. disp. 24. sect. 4.

Assertio negans.

Dico primò, ratio propter quam secundæ personæ Trinitatis verè conuenit nomen filij magis quàm Spiritui Sancto, non est fœcunditas filij ad spirandum cum Patre Spiritum Sanctum.

Prima probatio.

Ratio autem primò est, quia ex ea solutione sequitur eandem non esse naturam in Spiritu Sancto, quæ est in patre & filio, imò nec in filio eandem esse naturam quæ est in patre, quod probatur manifestè, nam natura iuxta eam solutionem non significat solam essentiam, sed essentiam cum modo operandi proprio viuentium, sed in Spiritu non est essentia cum tali modo operandi proprio viuentiũ, quem habent pater & filius, & in filio non est essentia cum modo operandi qui est in Patre, ergo in Spiritu Sancto non est natura quæ est in patre & filio, & in filio eadem non est

est natura quæ est in Patre. Contra expressam Conciliorum assertionem dicentium eandem esse in tribus personis essentiam & naturam.

Secunda probatio. Secundò sequitur, Verbum diuinum propriè non esse Filium, quia non est Patri simile in natura: ideò enim per te Spiritus Sanctus non est similis in natura cum Patre, quia non habet vim spirandi quam habet Pater, sed Filius vim non habet generandi quam habet Pater, ergo Filius non est Patri perfectè similis in natura. Confirm. quia similitudo ex natura exigit vt participetur non solùm essentia, sed etiam idem modus fœcunditatis, sed Filius non participat eundem modum fœcunditatis, ergo non habet similitudinem in natura, nam illa sicut exigit similem essentiam, sic exigit similem fœcunditatem. Deinde idem ostéditur, quia vt Verbum diuinum sit Filius debet per se habere naturam cum modo operandi proprio viuentium, sed Verbum hoc non habet, quia modus operádi proprius viuentium est generare, ergo Verbum non est Filius.

Tertia probatio. Tertiò, sequitur Filium creatum perfectiori modo esse filium quam sit filius increatus, quia filius creatus est similior patri creato in natura, nam habet eundem modum fœcunditatis, ergo, &c.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. negando illam maiorem quod Verbum ideò sit Filius magis quam Spiritus Sanctus, quia similitudinem aliquam habet cum Patre, quam non habet Spiritus Sanctus; hæc enim non est vera ratio, sed quia Verbum est simile formaliter ex vi processionis vt dicetur.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. naturam provt ponitur in definitione generationis, non significare aliud quam essentiam, & primum rei constitutiuum, alioqui Verbum esset dissimile in natura illi principio à quo est.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. disting. maiorem, quod est de essentia Filij tum creati tum increati provt filius est, illud est de essentia filij vt sic concedo: quod est de essentia filij tum creati tum increati, non tamen provt filius est, est de essentia filij vt sic nego: posse producere simile fateor conuenire filio tum creato tum increato, sed nego conuenire illis vt filij sunt.

Instantia. Instabis quod est de essentia filij provt abstrahit à creato, & increato, est de essentia filij vt sic, sed quod conuenit filio creato & increato est de essentia filij vt abstrahit à creato, & increato, ergo est de essentia filij vt sic.

Resp. negando maiorem, quia etiam si conueniat filio vt abstrahit à creato & increato, non ob eandem tamen rationem vtrique conuenit, propterea non conuenit filio vt sic.

## §. III.

### *Secunda solutio ex eo quod Verbum sit imago intentionalis non Spiritus Sanctus.*

Sententia Vasquis. ALij Doctores cum Vasque, disputatione 113. cap. 7. reiectâ fœcunditate, in aliam inueniunt rationem propter quam Verbum Filius magis sit quam Spiritus Sanctus, ex eo scilicet quod Verbum cum procedat per intellectum, sit imago intentionalis repræsentans Patrem à quo est: Spiritus autem Sanctus cum procedat per voluntatem, non sit imago repræsentatiua principij à quo est.

Ratio enim dubitandi est primò quia, omnis filius imago est repræsentatiua sui patris, neque satis est quod cum eo similitudinem habeat in natura; sed secunda persona cum procedat per intellectum est verè Verbum cuius proprium est esse repræsentatiuum sui principij, ergo secunda persona est filius, quia est Verbum, seu imago representans intentionaliter Patrem.

Secundò, vt vnum sit simile alteri requiritur distinctio, sed Filius non est distinctus à Patre in ratione naturæ, sed tantùm vt Verbum est, ergo non est filius nisi quatenus Verbum est.

Tertiò, Patres apertè dicunt Filium eò esse filium quò est Verbum, & totam rationem cur sit filius reddunt, quia est imago.

Conclusio negans. Dico secundò, secunda persona non potest dici filius magis quàm Spiritus Sanctus, ex eo quod sit imago intentionalis sui principij, non autem Spiritus Sanctus; ita latè probat Suar. l. 6. & 11. contra Vasq. Canariensem, Granad.

Probatio Ratio est enim primò, quia, vt aliquis sit filius non requiritur vt sit imago intentionalis, sed satis est imago naturalis, ad quam sufficit participatio naturæ similis, sed Verbum quà Verbum, est imago tantùm intentionalis, ergo Verbum non est Filius præcisè quà Verbum est, seu quà est imago intentionalis. Probatur maior quia filij omnes creati eo præcisè sunt filij, quia similem habent naturam, neque sunt imagines intentionales; vnde argumentor, filius creatus eo ipso est imago ad Patrem repræsentandum producta, quo habet naturam similem, sed Verbum non magis habet naturam Patri similem quàm Spiritus Sanctus, ergo non magis est Filius quàm Spiritus Sanctus. Demique valet argumentum factum superiùs, processioni Spiritus Sancti conuenit definitio tota generationis, qualis generationi creatæ conuenit, ergo illa processio est vera generatio.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam patet ex dictis, negandum omnino esse quod ad rationem filij non sufficiat similitudo in natura; contrarium enim apertè demonstratum videtur, cum nulli filio creato conueniat quod sit imago intentionalis sui principij; dicitur enim eo ipso filius repræsentare patrem, quia est similis in natura ei à quo procedit, & substantiam eius habet; eo enim ipso quod natura Patris & substantia in filio est repræsentari & quasi præsens dicitur esse Pater in filio.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. Verum in optimo sensu esse, quod secunda persona Filius est eo ipso quod Verbum & imago est, quia scilicet procedit ab intellectu, non præcisè quia est imago intentionalis.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. Vt vnum sit alteri simile in natura, distinctionem in persona sufficere, neque requiri distinctionem in natura; si enim persona distincta naturam eandem habeat, erit alteri maximè similis, ideò Verbum quod est eiusdem naturæ cum Patre, persona verò distincta, simile Patri est etiam in natura.

## §. IV.

### *Tertia solutio ex eo quod natura diuina prima riò communicetur Verbo, non amori.*

Sententia Suaris. TErtiò Suar. l. 11. c. 3. Subtilissimè propositam soluit difficultatem, quod inquit Verbum propterea sit filius, quia naturam diuinam primariò recipiat, vt diuina est: Spiritus autem Sanctus secundariò tantùm, quod vt probet duplici fundamento nititur. Primum est, quod natura diuina secundum primariam & propriissimam differentiam est intellectio, non autem volitio aut aliquod aliud attributum: Alterum fundamentum est quod omne agens assimilans sibi passum, assimilat illud quantùm ad formam per quam agit. Vnde.

Ratio difficultatis. Ratio dubit. est quia, natura diuina est formaliter intellectio simpliciter infinita, non autem volitio, Verbum quod procedit per intellectum recipit primariò intellectionem, Spiritus autem Sanctus primariò recipit volitionem, ergo Verbum primariò recipit naturam, quam secundariò tantùm Spiritus Sanctus recipit, ergo Verbum Filius est, non Spiritus Sanctus, quia Filius debet primariò recipere naturam, & per naturam procedere.

Maior probatur, quia illud solum virtualiter est natura, quod est prima radix cæterorum, sed intellectio radix est volitionis & supremus vitæ gradus, ergo intellectio est Dei natura non volitio.

Probatur

Probatur nunc prima minor omne producens assimilat sibi effectum quantum ad formam per quam agit, ergo intellectio producit simile in intellectione, quæ cum sit natura in Deo producit simile in natura.

Assertio negans.

Dico tertiò, non ideò Verbum est Filius quod primariò communicetur ei natura diuina vt est intellectio, Spiritui autem Sancto secundariò tantùm, contra Suar. Albertin. Arriag. Fasol.

Falsitas prioris fundamenti.

Ratio est primò, quia nititur tota hæc solutio fundamento falso, & alias reiecto, quod intellectio sit differentia constitutiua Deitatis; ostendebam enim illam non esse primam diuinarum perfectionum, cum implicet contradictionem vt intellectio sit primum intelligibile, alioqui priùs reflexa esset intellectio quàm directa, Deitas autem vt sic est primum intelligibile, sed nec est adæquata cum ex ratione intellectionis non probetur infinitas aliarum perfectionum, neque continentia totius esse.

Falsitas posteriõris.

Secundò, alterum etiam huius sententiæ fundamentum falsum est, quod scilicet omne agens producat sibi simile secundum formam per quam agit sequeretur enim quod homo generans hominem primariò non produceret nisi potentiam generatiuam. Deinde certum est quod homo generans æquè primò vnit materiam formæ, ac formam materiæ. Præterea Spiritus Sanctus primariò & per se Deus est, ergo primariò & per se recipit naturam diuinam, & non tantùm secundariò, & per accidens, ergo non accipit solam volitionem primariò, sed totam Deitatem; quamuis enim sola volitio sit principium productiuum Spiritus Sancti, nego tamen solam volitionem illi primariò communicari.

Tertia probatio.

Tertiò, sicut implicat reperiri volitionem in aliquo, vbi prius non sit intellectio, sic implicat primariò communicari alicui volitionem cui non prius communicetur intellectio, ergo falsum est quod Spiritui Sancto, communicetur Deitas primariò vt volitio est, alioqui volitio tenderet in incognitum. Confirm. quia natura diuina non minus essentialiter exigit personam Spiritus Sancti, quàm personam Filij, ergo tam primariò communicatur Spiritui Sancto quàm Filio.

Solutio dubitationis.

Ex quibus soluta manet tota ratio dubitandi, & ostensum quomodo tam primariò Spiritus Sanctus procedat per naturam, & accipiat naturam quàm Verbum. Alias omitto solutiones minus probabiles, quod autem dicit Martinonus, Verbum ideò esse Filium, quia vi processionis recipit primam vitam, nempe intellectionem, ideóque in ratione viuentis est simile Patri, non autem Spiritus Sanctus, hoc (inquam) eadem habet incommoda quæ nuper Suari opposui, & nihil probat, quia si volitio est secunda vita; Spiritus Sanctus etiam vt viuens similis erit suo principio

## §. V.

### *Verior difficultatis resolutio, ex eo quod Verbum sit simile Patri ex vi suæ processionis formaliter.*

Sententia S. Thom.

His igitur omnibus reiectis reliqua est communior responsio quam habet S. Thom. art. 2. & 4. personam Verbi propterea esse Filium non autem Spiritum Sanctum non quia primariò recipit solam intellectionem, quæ sit natura diuina, sed quia ex vi processionis, & ex vi principij productiui formaliter Verbum in natura est simile: Spiritus autem Sanctus primariò quidem & per se similis est in natura, non tamen ex vi processionis formaliter, sed ratione subiecti in quo est talis processio.

Affertur autem communiter ratio, quia intellectus semper ex sua ratione formali est productiuus similitudinis, & si sit perfectissimus intellectus est productiuus similitudinis perfectissimæ, vnde quancunque producat similitudinem producit semper illam quatenus intellectus est formaliter. At verò voluntas non tendit formaliter in similitudinem; amor enim impulsus & inclinatio est, non similitudo, quam potiùs præsupponit. Si ergo voluntas producat simile in natura, non produceet illud quatenus est voluntas formaliter, sed quatenus agit in tali subiecto quod propter infinitam perfectionem identificat sibi omnia, Verbum ergo cum procedat per intellectum est simile in natura ex vi processionis & principij productiui formaliter; quod non conuenit Spiritui Sancto, qui est quidem similis, sed non formaliter ex vi processionis & principij producentis sed aduersus solutionem tamen illam.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi multiplex est, primò enim, nititur illa potissimum hoc principio, quod cognitio sit similitudo rei cognitæ, hoc autem falsum omnino est quia intellectio non est nisi metaphoricè similitudo, nisi velis dicere diuinam, intellectionem quæ formaliter Deus est, esse similem formicæ aut muscæ. Deinde omnis similitudo est vnitas vel in natura, vel in proprietatibus, vel in figura, vel certè translatitia solùm est & æquiuoca: intellectio vt sic nec est similitudo in natura nec in proprietatibus, nec in figura, ergo metaphorica solùm est.

Secundò, illa similitudo si est similitudo est ad summum intentionalis, sed similitudo intentionalis non sufficit ad generationem quæ requirit similitudinem in natura, ergo similitudo quæ sit per intellectionem non sufficit ad generationem.

Neque dicas intellectionem creatam, & finitam, tendere in similitudinem intentionalem: infinitam autem tendere in similitudinem etiam in natura, quam habebit semper secundum rationem formalem intellectionis. Sed contra nam hinc sequitur intellectionem diuinam producere Verbum simile in natura, cum ipsis creaturis, quas repræsentat, quia perfectissimus intellectus repræsentat similitudinem perfectissimam, & ne dicas creaturas esse obiectum secundarium non primarium, saltem sequitur intellectionem productiuam Verbi cum sit cognitio Patris & Spiritus Sancti, producere Verbum simile realiter paternitati & spirationi passiuæ; nulla enim afferri ratio potest cur repræsentando essentiam, communicet illam, & cognoscendo paternitatem non illam communicet. Confirmat. quia intellectio non habet quod sit productiua similis in natura nisi quia est diuina, sed volitio quatenus diuina est, habet quod sit productiua similis in natura, ergo par de vtraque ratio est.

Tertiò, hinc sequitur Spiritum Sanctum non esse Deum nisi secundariò tantùm & quasi materialiter, non autem formaliter & per se primò, quod tamen absurdum est Spiritus enim Sanctus habet ex vi suæ processionis totum quod habet, ergo si est Deus ex sua processione hoc habet. Probo conseq. volitio formaliter vt volitio est tendit in vnionem, sicut intellectio tendit in similitudinem, & sicut perfectissima intellectio tendit in similitudinem perfectissimam, sic perfectissima volitio tendit in vnionem perfectissimam, sed vnio perfectissima est per identitatem, ergo volitio tendit in identitatem, ergo Spiritus Sanctus ex vi suæ processionis formaliter, est idem in natura cum Patre ac Filio æquè ac Verbum. Similiter productio est datio esse, ergo infinita productio est datio infiniti esse.

Dico quartò, vera ratio propter quam secunda persona Trinitatis est Filius, non autem tertia, est quia cum procedat per intellectum, est similis suo principio in natura ex vi suæ processionis, & principij sui productiui formaliter, Spiritus Sanctus cum procedat per voluntatem non est similis ex vi suæ processionis, & ex vi sui principij productiui formaliter, seu

non

non est similis ex vi suæ processionis, vt est actio, sed vt est passio facta nimirum in tali natura. Ita cum S. Thom. docent Thomistæ omnes, Molina, Becan. Arrubal. Quod antequam probem tria priùs supponenda, & probanda sunt.

Prima suppositio.

Primum est, quod necessariò ad generationem requiritur vt terminus eius sit similis in natura suo principio ex vi suæ processionis formaliter, & ex propria ratione principij sui productiui; sic enim intelligi debet illud (in similitudinem naturæ,) quasi dicat principium generans in id debere tendere vt terminum producat similem ex propria sua ratione; dupliciter enim fieri potest vt agens producat terminum similem in natura. Primò ex propria ratione sua quatenus principium actiuum est, hoc habet quod terminum producat similem in natura. Secundò, quia licèt ex propria sua ratione terminum non producat similem, quia tamen agit in essentia quæ sibi omnia identificat, necessariò terminum producat similem. Ad generationem non sufficit, vt agens producat terminum similem, quia in tali natura operatur, sed requiritur vt ex propria ratione sua producat terminum similem.

Secunda suppositio.

Secundum est, quod intellectio ex propria ratione sua est similitudo formalis obiecti cuius est intellectio, quia per illud redditur formaliter obiectum præsens potentiæ cognoscenti quod est propriè repræsentare & ita loquuntur communiter Patres. Anselmus, verbi gratiâ in Monologio cap. 29. & 31. *Etenim omnia huiusmodi verba quibus res quaslibet mente dicimus similitudines & imagines sunt rerum quarum verba sunt.* Neque Metaphorica vel impropria huiusmodi loquutio est; datur enim ratio generica similitudinis quæ potest abstrahi ab omni similitudine tùm reali tùm intentionali. Amor non est similitudo, sed inclinatio voluntatis, præsupponens similitudinem, quia præsupponit obiectum præsens potentiæ cognoscenti, non autem facit hanc præsentiam, vnde quotiescunque amor tendit in similitudinem non hoc facit ex propria ratione formali amoris, sed ratione subiecti vbi est talis amor.

Tertia suppositio.

Tertium est, intellectum provt præscindit à creato, & increato esse productiuum formaliter alicuius similitudinis abstrahendo à similitudine in natura, & à similitudine purè intentionali: si enim intellectus finitus sit, & obiectum finitum similitudinem producit solùm intentionalem, si autem intellectus infinitus sit, & obiectum infinitum producit simile in natura, quia producit perfectissimè simile, modò nullum adsit impedimentum. Quancunque igitur intellectus producat similitudinem, producet semper illam formaliter vt est intellectus, & in ratione principij actiui, quia similitudo in natura species est similitudinis, ergo productiuum formaliter similitudinis in natura, est intra gradum productiui similitudinis.

Ratio efficax.

Ex tribus his quæ præsupposui ratio ducitur efficax, quam sic propono: vt aliqua persona diuina sit Filius necesse est, vt ex ratione formali processionis vt actio est & principij productiui vt actiuè est, sit similis in natura; sed persona procedens per intellectum, est similis in natura ex propria ratione productionis, & principij productiui. Quia intellectus ex propria sua ratione & per differentiam contentam intra gradum intellectiui, producet similitudinem in natura, ergo persona diuina procedens per intellectum generatur, & est verè Filius. E contra verò illa persona diuina non est Filius quæ non est similis in natura ex vi suæ productionis formaliter vt actio est, nec ex vi principij productiui formaliter vt actiuum est: sed persona quæ procedit per voluntatem non est similis ex vi principij productiui vt actiuum est, ergo illa non est Filius.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam, Respond. negando intellectionem esse similitudinem solùm Metaphoricè ac æquiuocè, nam est, vt dixi, propriissimè similitudo, cum per eam fiat obiectum præsens, est enim repræsentatio quæ idem est ac imago. Nego præterea quod omnis similitudo sit vnitas in natura, proprietatibus aut figura; sufficit enim quod sit vnitas in repræsentando, definitur autem in genere similitudo, quâ vna res est sicut altera, potest verò esse sicut altera vel entitatiuè, vel repræsentatiuè, vel entitatiuè simul, & repræsentatiuè, vnde dixi similitudinem esse genus ad similitudinem in essendo, & similitudinem in repræsentando.

Solutio secundæ.

Ad secundam, Respondeo intellectionem provt abstrahit à creata, & increata, hoc habere quod sit similitudo intentionalis, & obiectiua, sed intellectionem provt contrahitur ad diuinam, esse similitudinem realem simul & intentionalem, quia cum perfectissimo modo repræsentet, repræsentat etiam realiter communicando naturam obiecti cogniti, & proprij cognoscentis, modò non implicet contradictionem. Quod addo quia si vel obiectum sit finitum, vel ex sua ratione propria sit omnino incommunicabile, intellectio etiam infinita est similitudo solùm intentionalis, quia implicat vt habeat eandem entitatem obiecti cogniti. Et hæc est ratio cur intellectio diuina quæ generat Verbum, etiam si cognoscat creaturas, & Paternitatem ac spirationem passiuam, non communicet tamen Verbo naturam creaturarum, nec Paternitatem, quia illæ non sunt aliquid communicabile, & Verbum est incapax ad illas recipiendas.

Ad Confirmat. distinguo maiorem intellectio diuina non habet quod sit productio similis in natura, nisi quia est diuina in ratione principij actiui, concedo, in ratione principij quasi passiui, nego. Intellectio enim & volitio producunt simile in natura quia diuinæ sunt, sed intellectio id habet quatenus diuina est in ratione principij actiui, nam ex propria ratione sua est similitudo, volitio autem hoc habet quatenus diuina est quasi passiuè, id est quia est in essentia, quæ omnia sibi necessariò identificat, quia ex se non est productiua similitudinis, per differentiam contentam intra genus volitiui.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam, Respond. Spiritum Sanctum tam formaliter, & per se primo esse Deum, ac Filium; quamuis non sit Deus ex vi processionis formaliter vt productio est, sed ex vi processionis provt operatur in tali essentia; totum enim quod habet Spiritus Sanctus, habet ex vi processionis, sed ex vi processionis vt operatur in tali essentia, non autem ex vi processionis vt actio est, & contracta in talem differentiam volitionis. Hinc ad probationem distinguitur maior, voluntas tendit in vnionem quæ præsupponit similitudinem, concedo, quæ facit similitudinem, nego: Amor enim vnit ea quæ iam sunt similia, & ideò amor quantumuis sit infinitus nunquam tamen ex propria ratione sua facit similitudinem, sed eam supponit. Est ergo coniunctio perfectissima per affectum, non autem vnquam coniunctio realis per identitatem, ex propria sua ratione sed tantùm vt operatur in tali natura. Similiter productio ex propria ratione sua est datio esse & infinita productio, est productio infiniti esse personalis, non infiniti esse similis in natura; volitio ergo diuina secundum propriam rationem producit infinitam personam, sed non communicat illi naturam similem principio producenti, nisi quia operatur in tali natura.

Instantia.

Instabis Spiritus Sanctus procedit ex amore personalitatis Spiritus Sancti, sed hic amor cum sit principium Spiritus Sancti non præsupponit similitudi-

nem Spiritus Sancti, cum Patre ac Filio, ergo falsa est data responsio.

Respondeo distinguendo minorem, sed hic amor non præsupponit similitudinem intentionalem, & repræsentatiuam Spiritus Sancti, nego, non præsupponit realem concedo, poterit ergo facere realem non ex propria ratione volitionis, quia ex se nunquam facit similitudinem, sed ratione naturæ in qua operatur.

Proprietates huius generationis.

Concludo cum Chrysostomo homilia 1. de incomprehensibili natura Dei, *Filium esse à Deo Patre immortali gentum noui, sed quemadmodum ignoro. Spiritum procedere ex eo scio, sed quemadmodum nescio.* Annoto autem generationis huius istas esse proprietates. Prima est quod Filius non similem habeat, sed eandem naturam Patris. Secunda quod Filius ipse maneat intra Patrem, & Pater intra Filium. Tertia quod generatio hæc, & natiuitas ab æterno ita sit, vt sit etiam perpetua; Filius enim Dei semper nascitur. Quarta quod Filius sit in ortu suo prorsus æqualis Patri; Vide Petauium lib. 5. cap. vltimo. Immeritò autem ridebant Catholicos Ariani quod dicerent Patrem non esse suo Filio seniorem, sed æquæuum omninò, & in ipso eius ortu prorsus æqualem, quos meritò confutat & conuincit erroris turpissimi Athanasius, in orationibus contra illos quia etiam ipse Sol luminis sui quasi Pater, non fuit vnquam sine lumine, quod etiam semper ex eo nascitur. Et sanè mirum est quod Deum homines insipientissimi putauerint esse posse sine sua sapientia, quæ est Filius Dei.

## Sectio IV.

### *De principio productiuo personarum diuinarum.*

Potentia productiua datur in Deo.

CErtum est primò admittendam necessariò esse in Deo potentiam productiuam personarum, quia vbi est vera productio, & terminus productus, ibi debet esse principium productiuum; illud autem est duplex, primò principium (quod,) deinde principium (quo) principium (quod) dicitur illud totum quod denominatur producere, & est tota persona producens, quia illa est quæ denominatur producens: principium (quo) est ratio ipsa formalis quæ immediatè concurrit ad productionem & per quam persona constituitur producens, quemadmodum quando Sol illuminat medio lumine, lumen est principium (quo) illuminationis.

Intellectus & voluntates.

Certum est secundò, principium (quo) productiuum personarum diuinarum non esse ipsam naturam, sed intellectum & voluntatem. Quod contra Durandum certò docent omnes Theologi, & probant ex Scripturis vbi secunda persona dicitur ex ore altissimi prodire id est ab intellectu, dicitur Verbum & Sapientia, quod non ei conuenit nisi quia per intellectum producitur. Deinde Patrum sententia eadem est quos plurimos profert Suares, disput. 2. sect. 2. Accedit ratio euidens quia si personæ immediatè procederent ex natura, non posset reddi ratio cur duæ tantùm sint processiones, nec quare secunda persona sit Verbum & Filius, non autem Spiritus Sanctus: cur secunda persona prior origine sit quàm tertia: Argumenta verò Durandi, vel nihil probant, vel æquè faciunt contra ipsum, cum aiunt Patres Filium oriri ex natura Patris, volunt duntaxat processionem eius non esse liberam, vel certè naturam esse principium radicale generationis.

Duplex controuersia.

His ita positis duplex circa principium istud immediatè productiuum difficultas est, & vtraque inter omnes Theologos celeberrima. Prima vtrum intellectio (nam illa totus in Deo est intellectus, vt probatum alibi est) sit principium formale immediatè producens Verbum diuinum, & volitio principium producens Spiritum Sanctum. Secunda, quarum rerum cognitio sit principium productiuum Verbi, & quarum rerum volitio sit principium Spiritus Sancti, quod sectione sequenti explicandum erit nunc pro priori difficultate.

Prima dubitatio.

Ratio dubit. sanè grauissima est primò, quia principium (quo) productiuum alicuius personæ debet distingui realiter à persona producta, quia non potest dari potentia, quæ producat Physicè se ipsam, alioqui præsupponeretur sibi ipsi & haberet relationem ad se ipsam: sed intellectio, & volitio, identificantur personis productis, ergo intellectio, & volitio non sunt principia Physicè productiua personarum diuinarum. Maior (vt dixi) euidens est, quia tota ratio cur dicatur esse oppositio, & distinctio inter personas diuinas, est quia vna producit aliam, ergo inter principium producens, & terminum debet esse oppositio & distinctio; si enim sufficit distinctio virtualis, vt aliquid producat (vt quo) sufficiet distinctio virtualis vt aliquid producat (vt quod,) nam omnes rationes quæ probant principium (quod) distingui, probant etiam distingui principium (quo) tam enim est oppositio inter principium (quo) & terminum, quàm inter principium (quod,) & eundem terminum: Imò propter quod vnumquodque tale, & illud magis, sed principium quod opponitur & distinguitur à termino, propter principium (quo) ergo principium (quo) magis distinguitur.

Secunda

Secundò quamuis intellectio identificetur filiationi potest esse principium realiter productiuum filiationis, ergo quamuis intellectio identificetur paternitati potest esse principium realiter productiuum Paternitatis.

Confirmat. non est maior ratio cur persona producta distinguatur à processione actiua quàm à principio productiuo à quo debet oriri hæc productio, nam omnes rationes quæ probant terminum distingui à processione actiua, probant etiam illum distingui à principio.

Tertia.

Tertiò, si sola intellectio est principium (quo) sequitur principium productiuum ad intra non esse minus commune omnibus personis quàm principium productiuum ad extra, nam intellectio non est minus communis quàm omnipotentia.

Neque dicas, intellectionem essentialem non esse principium (quo) sed intellectionem notionalem. Nam intellectio notionalis vel est actio intellectus distincta abintellectione communi (vt voluit Scotus) & hoc vt absurdum ab omnibus reiicitur vel significat intellectionem ipsam essentialem provt est propria vnius personæ & hoc est intellectionẽ esse propriam, quia est propria. Deinde si intellectio essentialis fieri potest notionalis, & propria vnius personæ, provt connotat relationem, similiter potest omnipotentia fieri notionalis, & propria vnius personæ, atque ita producere aliquid ad extra quod non sit commune omnibus personis. Denique si relatio non producit non apparet quomodo esse posset conditio, vt intellectio producat.

Quarta.

Quartò, actio productiua termini non minus producitur à principio (quo) quàm ipse terminus, sed generatio actiua non producitur ab intellectione, ergo intellectio non est principium (quo.)

Non est sola relatio.

Dico primò, principium formale proximum productiuum in diuinis non est sola relatio personæ producentis contra Bonauenturam, Carthusianum, Henric. Herice disput. 13. num. 43. Martino. disp. 24. sect. 4. & 5.

Ratio

Prima ratio.

Ratio est primò, quia constat ex scripturis, & Patribus Verbum diuinum produci per intellectum, & Spiritum Sanctum produci per voluntatem, sed si sola relatio Patris immediatè producat Filium, & sola relatio spiratoris producat Spiritum Sanctum, Verbum non procedit per intellectum, & Spiritus Sanctus nonprocedit per voluntatem, ergo, &c. Probatur minor, intellectio non potest esse principium Filij nisi proximum, vel remotum, si sola relatio concurrat, intellectio non est principium proximum, sed neque potest esse principium remotum, quod probo, ideò per te intellectio non potest esse principium proximum Filij, quia deberet distingui à Filio, sed neque minus debebit distingui si sit principium remotum; tam enim implicat vt aliquid remotè se ipsum producat, quàm vt producat proximè, cum terminus æquè referatur ad principium remotum, quàm ad principium proximum. Ergo si non potest intellectio esse principium proximum neque poterit esse principium remotum.

Secunda ratio.

Secundò, quando scriptura & Concilia dicunt Filium produci per intellectionem non significant solam paternitatem oriri ab intellectione, sed si dicunt intellectionem esse principium tantùm remotum, dicunt tantùm quod Paternitas oritur ab intellectione, ergo non dicunt illam esse principium remotum. Probatur, si quando scriptura & Patres dicunt Filium esse per intellectum intelligi debent de principio remoto, similiter quando dicunt Spiritum oriri à Patre possent intelligi de principio remoto, quod falsum est & Hæreticum. Præterea sequeretur etiam Spiritum Sanctum procedere per intellectionem, nam intellectio est radix volitionis ergo, si sufficit principium radicale Paternitatis, vt Verbum producatur per intellectum, Spiritus etiam Sanctus procedet per intellectum. Denique Pater non produceret Filium vt causa vniuoca atque adeò non esset generans, non enim assimilat sibi Filium in Paternitate agens enim vniuocum assimilat sibi passum in principio productiuo.

Neq; soluitur difficultas si dicatur principium (quo) productiuum personalitatis esse solùm personalitatē, principium autem (quo) communicatiuum essentiæ esse ipsam intellectionem. Non soluitur (inquam) quia inter principium communicans, & subiectum communicatum, non minus debet esse distinctio, quàm inter principium productiuum, & terminum productum. Quis? enim dixerit rationalitatem communicari posse ab animalitate. Præter quam quod essentia non communicatur nisi eo ipso quod producitur personalitas identificata huic essentiæ, ergo principium productiuum est etiam communicatiuum.

Assertio secunda quod non sit intellectio cum relatione.

Dico secundò, principium (quo) in diuinis non est intellectio simul cum relatione, ita vt ambæ simul concurrant, contra Valent. quæst. 5. part. 2. Ruiz disp. 100. sect. 4. Arrubalem & alios.

Ratio est quia tam implicat vt principium inadæquatum sit indistinctum à termino producto, quàm principium adæquatum; omnes enim rationes quæ probant principium adæquatum distingui, probant etiam distingui principium inadæquatum; tam enim debet esse prius termino quàm principium adæquatum, ergo si principium inadæquatum sit indistinctum à termino, terminus erit prior se ipso, sed ideò negas principium adæquatum Verbi esse intellectionem, quia intellectio non distinguitur à Verbo, ergo propter eandem rationem, non potest esse principium inadæquatum.

Confirmat. euidenter ex Concilio Florentino vbi Ioannes Theologus sess. 18. disputans contra Græcos ait: *Principium* (quo) *persona diuina generat esse illud solum quod communicabile est.* Sed personalitas personæ producentis non est aliquid communicabile: igitur non est principium (quo.)

Assertio tertia sola intellectio & volitio est principium quo

Dico tertiò, principium (quo) productiuum personalitatis est sola intellectio, & volitio provt connotat in obliquo relationem vt puram conditionem non autem vt comprincipium. Ita S. Thom. quæst. 41. art. 5. Thomistæque omnes & Scotus in primum distin. 7. quos sequuntur Molina, Suares, Granadus, Tannerius, Zuniga, neque Vasques aliter sentit, licèt videatur aliter loqui.

Ratio est quia, ex scripturis, Conciliis, & Patribus habemus Verbum nasci ex memoria fœcunda Patris, esse sapientiam, esse prolem memoriæ, hoc autem est duntaxat Verbum nasci ex intellectione: apertéque habetur in citato loco Concilij Florentini, & repetitur sess. 24. Probatur autem, quia si principium productiuum in diuinis non est sola relatio, vt probaui, neque intellectio simul, & relatio, neque sola etiam intellectio quæ tribus personis communis est, sequitur quod intellectio provt connotans relationem Patris siue provt est in Patre, & identificata eius proprietati, est potentia generatiua, & volitio provt identificatur personæ Patris, & Filij est potentia spiratiua.

Confirmat. quia, illud solum in diuinis est principium fœcundum quod est communicabile sed sola essentia est communicabilis non autem relatio, ergo illa sola est principium fœcundum.

Potentia productiua ipsius.

Ad primam variè responderi video à Doctoribus, primò enim, aliqui dicunt cum Vasque satis esse principium illud (quo) secundum ea quæ dicit in obliquo distinguatur à termino producto. Sed hoc est difficile quia, secundum id distingui debet principium (quo) secundum quod agit, & producit terminum, sed ex dictis sola intellectio producit terminum, obliquum autem illud conditio tantùm est, ergo non sufficit quod illud obliquum distinguatur. Secundò, Arriaga disp. 45. sect. 3. Respondet quod potest etiam in creatis aliquid produtere se ipsum modò supponatur prius existens, & modo detur actio aliqua quæ distinguatur à re producta, cum ergo intellectio præsupponatur prius existens in Patre, quare? non poterit producere filiationem sibi omnino identificatam. Hæc etiam responsio difficilis est, quia ex ea videtur sequi quod persona producens non debet distingui à persona producta, semper enim manet argumentum si principium (quo) non est distinctum à termino producto, quare? magis distinctum debebit esse principium (quod) imò si principium (quo) non est distinctum quare? processio actiua distincta erit, nam etiam actio prius existens producere potest se ipsam.

Vera responsio.

Respondeo igitur distinguendo illam maiorem principium productiuum (quo) debet distingui realiter à persona producta, si principium illud (quo) identificetur cum actione quæ distinguitur à persona producta, nego: si non identificetur cum actione distincta à persona producta, concedo: nam principium producens eo ipso quod identificatur rei distinctæ omnino æquiualet rei distinctæ, ideóque quatenus æquiualet rei distinctæ à termino producto potest producere terminum cum quo identificatur præsertim si præsupponatur præexistens. Intellectio est quidem identificata filiationi, sed potest illam producere, quia identificatur paternitati distinctæ à filiatione, quæ paternitas est actio productiua filiationis: non potest autem intellectio realiter producere paternitatem cum qua identificatur, quia non identificatur cum vllo distincto à Paternitate, quod esse possit origo Paternitatis. Potest itaque dari potentia productiua sui ipsius modò sit identificata actioni realiter distinctæ à termino producto, Vnde.

Solutio probationum.

Ad probationem distinguitur antecedens, tota ratio cur inter personas diuinas dicatur esse oppositio, est quia vna producit aliam, vt principium (quod) concedo, vt principium (quo) nego. Ratio disparitatis est quia principium quod non identificatur cum vllo quod distinctum sit realiter à termino producto: principium autem (quo) quamuis non distinguatur realiter à termino producto, est tamen identificatum cum aliquo quod distinguitur realiter à termino producto. Nego igitur omnes rationes quæ probant principium (quod) esse distinctum, probare quod distinctum etiam sit principium (quo) terminus enim productus non opponitur principio (quo) sed tantàm principio (quod) quia principium (quo) licèt indistinctum realiter, identificatur tamen alicui distincto, ideò est virtualiter multiplex: principium autem quod si non esset distinctum realiter, non identificaretur cum actione distincta realiter à termino: quia principium (quo) includit principium & actionem.

Instantia.

Instabis vbi est oppositio ibi est distinctio, sed non minus est oppositio inter principium (quo) & terminum, quàm inter principium (quod) & terminum, cum tota oppositio fundetur in productione.

Resp. totam oppositionem fundari in productione principij (quod) quia illud includit ipsam productionem, non autem in productione principij (quo) quia illud præscindit à productione; sumitur enim præcisè vt principium. Nego igitur principium (quo) habere relationem ad terminū cum quo identificatur, eiusdem enim ad se ipsum non est relatio, sed sufficit quod identificetur cum aliquo habente relationem; quidquid enim producit vel habet relationem, vel identificatur alicui habenti relationem.

Concludo itaque, totam solutionem in hoc consistere quod necesse sit principium productiuum termini, quodcunque illud sit, siue (quo) siue (quod) distingui à termino producto, si non identificetur cum actione distincta à termino producto, quia tunc illud principium non erit virtualiter multiplex neque habebit aliquid in quo posset fundari oppositio & distinctio si autem principium (quo) identificetur actioni distinctæ à termino producto non necessariò est distinctum quia est multiplex virtualiter & sufficienter præsupponitur termino producto.

Ad secundam Resp. intellectionem non posse realiter producere paternitatē, quia intellectio non identificatur cum actione vlla quæ posset esse productiua paternitatis, sicut identificatur cum aliquo quod producit filiationem tanquam vera eius origo. Ad confirmat. nego rationes omnes quæ probant originem actiuam distingui à termino, probare quod principium (quo) distinguatur à termino. Nam origo actiua ideò distinguitur à termino quia est constitutiua personæ distinctæ realiter à termino, principium autem (quo) non est constitutiuum.

Ad tertiam Resp. intellectionem solitariè sumptam non esse principium (quo) sed intellectionem provt connotat in obliquo relationem vt conditionem, seu intellectionem provt est in patre, quemadmodum si calor idem esset in duplici igne quorum alter Lugduni approximatus esset stupæ alter autem Romæ non esset illi approximatus, certè ille calor provt connotaret Lugduni stupam proximam, combureret & Romæ non combureret ex defectu proximitatis. In quo sensu à Doctoribus dici solet, quod intellectio specificatiuè essentialis, scilicet, illa quæ essentialis est, reduplicatiuè vt notionalis est productiua, id est provt propria est propter connotationem relationis, quia intellectio notionalis est ipsa intellectio essentialis, provt determinata per relationem tanquam conditionem sine qua non est propria. Ratio autem cur intellectio provt connotans relationem possit esse propria vnius personæ, non autem omnipotentia provt connotans relationem, est quia principium productiuum ad intra cum sit productiuum personæ productæ, non potest conuenire personæ productæ, ideóque potest connotare relationem personæ producentis vt conditionem. At verò principium productiuum ad extra cum non sit productiuum personæ diuinæ, nulla est ratio cur non conueniat omnibus personis, atque adeò cur connotet vnam relationem potius quàm aliam, & hæc est ratio, cur intellectio, & volitio possint esse notionales, non autem omnipotentia.

Solutio quartæ.

Ad quartam Resp. sufficere vt agens agat actione, non esse necesse vt agat ipsam actionem, quod admittere in creatis necessario debent omnes qui dicunt actionem esse in ipso agente. Deinde dico prorsus sufficere vt actio sit saltem virtualiter à principio quod realiter producit terminum: relatio autem paternitatis virtualiter producitur ab intellectione.

## Sectio V.

### *Ex quarum rerum cognitione, vel amore procedant Verbum, & Spiritus Sanctus.*

Status controuersiæ.

POsito quod cognitio sit principium formale productiuum Verbi, & amor principium productiuum Spiritus Sancti, controuersia inter Theologos celeberrima est, de obiecto ad quod terminatur formaliter, & per se cognitio illa provt est productiua Verbi, & amor provt producit Spiritum Sanctum; cum enim cognitio illa identicè terminetur ad omnia tùm increata, tùm creata meritò quæritur vtrum Verbum producatur ex cognitione provt formaliter tendit in essentiam, personas, & creaturas omnes, tùm possibiles, tùm etiam futuras, & existentes. Primò, ergo disputandum est de cognitione omnium quæ sunt in Deo. Secundò, de cognitione creaturarum. Quod idem de amore respectu Spiritus Sancti debebit dici.

### §. I.

### *Vtrum Verbum diuinum producatur per cognitionem omnium eorum quæ sunt in Deo.*

EX cognitione nimirum essentiæ attributorum, & personalitatum, atque adeò ex cognitione sui ipsius, & Spiritus Sancti; hæc enim omnia sunt in Deo.

Ratio autem dubit. primò est, quomodo Verbum procedere possit ex cognitione sui ipsius & Spiritus Sancti, quin sit posterius & se ipso & Spiritu Sancto.

Secundò, si Verbum procederet ex cognitione Spiritus Sancti sequeretur quod Verbum procederet à Spiritu Sancto; quod enim procedit à cognitione procedit etiam à principio cognitionis, Verbum procedit à cognitione Spiritus Sancti, ergo procedit à Spiritu Sancto qui est principium huius cognitionis.

Tertiò, sequeretur Verbum esse imaginem Spiritus Sancti; repræsentaret enim Spiritum Sanctum & eius cognitionem.

Dico primò, Verbum diuinum procedit per se formaliter ex cognitione perfectissima, & comprehensiua totius essentiæ diuinæ omniumque attributorum.

Hæc conclusio quatenus asserit Verbum procedere ex cognitione totius essentiæ ac attributorum aduersarium habet neminem, quia si Verbum procedit ex cognitione alicuius obiecti certè procedit ex cognitione obiecti perfectissimi quod est essentia, quatenus autem docet Verbum procedere ex cognitione adæquata & comprehensiua fundamentum est omnium dicendorum, ideóque.

Probatur primò quia, Verbum diuinum procedit ex cognitione omnium perfectissima, & quâ non potest

vlla

vlla excogitari perfectior, cognitio comprehensiua huiusmodi est, ergo verbum procedit ex cognitione comprehensiua. Probatur maior, quia procedere ex cognitione perfectissima melius est, quàm procedere ex cognitione minus perfecta, ergo verbum quo nihil melius potest excogitari procedit ex cognitione omnium perfectissima. Deinde verbum quod comprehensiuè repræsentat essentiam, per se formaliter procedit ex cognitione comprehensiua essentiæ, sed verbum diuinum comprehensiuè repræsentat essentiam, probatur quia verbum adæquatum, & comprehensiuum melius est & perfectius quàm verbum inadæquatum. Deinde verbum quod exprimit omnia quæ intellectio diuina repræsentat, comprehensiuè repræsentat essentiam, sed verbum diuinum exprimit omnia quæ intellectio diuina repræsentat, ergo verbum diuinum comprehensiuè repræsentat essentiam. Probatur minor, si verbum non repræsentat omnia quæ repræsentat intellectio diuina debet dari aliud verbum, quod repræsentat ea, quæ desunt priori verbo; non enim est maior ratio cur intellectio prout repræsentatiua vnius obiecti producat verbum, quàm prout repræsentatiua est alterius obiecti, nam cognitio adæquatè sumpta est productiua verbi vt magis posteà vrgebitur.

Verbum procedit ex cognitione Spiritus Sancti & sui ipsius.

Dico secundò, Verbum diuinum procedit formaliter ex cognitione trium personarum diuinarum, atq; adeò ex cognitione sui ipsius, & Spiritus Sancti. Ita communiùs Theologi asserunt contra Scotum, qui vult cognitionem solius essentiæ, ac attributorum, esse per se productiuam verbi; Scoto autem consentit Vasques quoad personam Spiritus Sancti ex cuius cognitione procedere negat verbum.

Prima probatio.

Rario tamen primò est, quia verbum procedere non potest per cognitionem comprehensiuam essentiæ diuinæ, quin procedat ex cognitione personarum quæ sine dubio sunt aliquid Dei cum sint subsistentię huius essentiæ, ac proprius modus existendi eius. Confirm. quia cognitio prout terminatur ad personas non est minus infinita quàm cognitio prout terminatur ad essentiam, sed cognitio prout terminatur ad essentiam, exigit essentialiter producere verbum, ergo cognitio prout terminatur ad personas est etiam productiua verbi.

Secunda probatio.

Secundò, si in eo priori originis in quo Pater est prior Filio, & generat Filium, Pater videt Filium & Spiritum Sanctum actu existentes, Verbum procedere potest ex cognitione sui & Spiritus Sancti, quid enim impedit si existat eo instanti, quominus possit procedere, sed in eo priori originis Pater videt existentes Filium & Spiritum Sanctum, ergo Verbum procedere potest ex eorum cognitione. Probatur min. quia prioritas originis non est prioritas in quo etiam rationis, sed tantùm prioritas à quo, quia dicit tantùm Filium esse à Patre, non autem Patrem esse vllo instanti quo non sit Filius; quidquid enim est in Deo est ens necessarium, ergo cognoscitur essentialiter vt actu existens, ergo Pater videt semper Filium & Spiritum Sanctum vt actu existentes, ergo non ideò verbum non procedit à cognitione Spiritus Sancti, quia Spiritus Sanctus est posterior Verbo, est enim posterior posteritate à quo non in quo, atque adeò existit tunc quando verbum producitur.

Tertia Probatio.

Tertiò, quamuis verbum procedat ex cognitione sui & Spiritus Sancti non sequitur tamen verbum produci à verbo ipso & Spiritu Sancto; aliud enim est procedere à Spiritu Sancto, aliud procedere à cognitione Spiritus Sancti vt patet. Deinde si cognitio Spiritus Sancti non pendet à Spiritu Sancto, non sequitur Verbum pendere à Spiritu Sancto, quamuis procedat à cognitione Spiritus Sancti, sed cognitio diuina non pendet à Spiritu Sancto; non enim prius habet obiectum motiuum, ergo non sequitur Verbum pendere à Spiritu Sancto, si procedat à cognitione Spiritus Sancti. Hinc

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. negando sequi quod Verbum sit posterius se ipso & Spiritu Sancto, si procedat ex cognitione tùm Verbi, tùm Spiritus Sancti, quod magis constabit ex statim dicendis de cognitione creaturarum.

Ad secundam Resp. Spiritum Sanctum non esse obiectum huius cognitionis nisi terminatiuum ideóque non esse illius principium, quamuis ergo Verbum procedat ex cognitione Spiritus Sancti, non sequitur quod procedat à Spiritu Sancto.

Ad tertiam nego sequi Verbum esse imaginem Spiritus Sancti, quia licèt Verbum procedat à cognitione Spiritus Sancti cogniti, non procedit tamen à cognitione Spiritus Sancti cognoscentis, ad rationem autem imaginis requiritur productio.

## §. II.

### *Vtrum verbum producatur per cognitionem omnium creaturarum.*

MAior de cognitione creaturarun tùm possibilium, tùm præsertim existentium controuersia est, & maior dubitandi ratio. Primò ex eo quod creaturæ sint contingentes. Secundò, ex eo quod verbum sit illis prius. Tertiò, ex eo quod decreta libera non possint communicari, quæ tria difficillimè videntur explicari posse.

Ex cognitione possibilium.

Dico quartò, Verbum diuinum procedit formaliter ex cognitione creaturarum omnium saltem possibilium, ita docent multi quos dabunt Suarez, Molina, Becanus contra Scotum, Vasques, Arrub.

Ratio est, quia cognitio Dei comprehensiua extenditur ad creaturas possibiles cum sit cognitio adæquata, sed Verbum procedit ex cognitione comprehensiua, ergo procedit ex cognitione creaturarum possibilium, quod magis confirmatum manebit ex sequentibus.

Ex cognitione omnium.

Dico enim quartò, Verbum diuinum procedit ex cognitione omnium creaturarum etiam existentium, & contingenter futurarum, atque ita procedit ex tota scientia simplici, & media, & visionis, ita post S. Th. quæst. 34. art. 1. & quæst. 37. art. 2. docent communius Thomistæ, Valentia, Zuniga, Ruiz, Arriaga contra Caiet. Zumel, Bannem, Molinam, Suar. Vasq. contra quos efficaciter licet argumentari.

Prima probatio ex cognitione comprehensiua

Primò ex cognitione comprehensiua Dei, nam illa includit scientiam etiam contingentium, siue futura sint, siue existentia, sed Verbum vt sæpè dixi procedit ex scientia Dei adæquata & comprehensiua, ergo procedit ex cognitione futurorum, & existentium. Maior prob. quia vt Deus comprehendatur, necesse est vt cognoscantur omnes eius communicationes & connexiones, & totum quod est aliquid Dei, sed creaturæ actu existentes non minus sunt aliquid Dei, quàm creaturæ possibiles, ergo cognitio Dei comprehensiuà includit creaturas actu existentes. Conf. primò, quia cognitio comprehensiua est quâ Deus cognoscitur quantùm est cognoscibilis, sed perfectius cognoscitur quando cognoscitur cum creaturis existentibus, & possibilibus quàm si cognosceretur cum solis possibilibus, ergo, &c. Confirm. secundò, sicut potentia perfectissima illa est, quæ respicit omne producibile, ita scientia perfectissima est illa quæ respicit omne scibile, sed Verbum procedit ex scientia perfectissima, ergo procedit ex scientia quæ respicit omne scibile.

Prima cuasio.

Neque dicas primò, si creaturæ non actu existerent Deus se ipsum tamen comprehenderet, ergo Dei comprehensio non includit cognitionem creaturarum existentium, distinguo conseq. non includit absolutè

solutè concedo, non iucludit ex suppositione quod existant nego, quia ex suppositione quod existant iam sunt aliquid Dei.

Secunda cuasio. Neque dicas secundò, cognitionem comprehensiuam in illo priori non includere aliud, quàm cognitionem essentiæ, Verbum autem diuinum procedere ex comprehensione Dei, provt est comprehensio in illo priori originis, non autem provt est comprehensiua in posteriori originis.

Sed contra, primò enim si verbum non procedit ex tota Dei cognitione, non est simpliciter infinitum in ratione verbi, sicut scientia non esset infinita simpliciter in ratione scientiæ, si non repræsentaret omnia, & potentia non esset infinita simpliciter in ratione potentiæ, si aliquid esset possibile quod tamen non posset producere, ergo si Verbum non procedat ex cognitione omnino adæquata non erit infinitum in ratione verbi, deinde dari debebit aliud Verbum procedens ex reliqua Dei cognitione.

Secunda probatio Secundò, argumentor, quia nulla est scientia in Deo quæ non sit productiua verbi, ergo scientia libera est etiam productiua verbi, ergo vel est in Deo multiplex verbum, vel Verbum diuinum procedit ex scientia libera. Probo antecedens, ideò aliqua scientia in Deo est productiua Verbi substantialis quia est infinita, sed scientia libera est infinita, ergo est productiua verbi substantialis.

Tertia probatio Tertiò Verbum diuinum expressiuum est eorum omnium quæ repræsentantur in scientia Dei, ergo Verbum procedit ex cognitione omnium. Probo antecedens, quia si non esset expressiuum eorum omnium sequeretur excogitari posse aliud verbum eo maius atque perfectius, quia exprimere omnia perfectius est quàm exprimere tantùm aliqua, hinc August. lib. 6. de Trinit. c. 10. *Vocat Verbum perfectum cui non desit aliquid, & artem quandam omnipotentis Dei, plenam omnium rationum viuentium, & commutabilium, & omnes vnum in ea, sicut ipsa vnum de vno, cum quo vnum, ibi nouit omnia Deus quæ fecit per ipsum*; & lib. 15. de Trinit. c. 14. *Non enim se ipsum integrè perfectèque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verbo quam in ipso. Quidquid enim in ea scientia est de qua genitum est in ipso est, quod autem in ea non est nec in ipso est, nouit itaque omnia Deus Pater, in se ipso nouit in Filio, sed in se ipso tanquam in se ipso, in filio autem tanquam Verbum suum, quod est de omnibus quæ sunt in se ipso.* Zeno Veronensis serm. 1. de æterni Verbi generat. *Nascitur de toto totus, de perfecto perfectus, totum Patris habens, nihil derogans Patri.* Confirm. quia omnes rationes quæ probant scientiam Dei per se formaliter repræsentare contingentia ex suppositione quod sint, probant etiam verbum exprimere illa eadem.

## §. III.

### *Difficultates in oppositum.*

Prima difficultas. PRima petitur (vt dixi) ex contingentia creaturarum. Verbum diuinum est simpliciter necessarium, ergo processio eius est simpliciter necessaria, consequentia prob. quia principiatum non potest esse magis necessarium, quàm principium à quo est, ergo si principium est contingens, verbum etiam est contingens. Imò illud est contingens quod producitur liberè, si Verbum procedat per scientiam liberam, producitur liberè, ergo Verbum erit contingens. Confir. quia si creaturæ omnes essent non futuræ, Verbum diuinum idem omninò esset ac nunc est, ergo non procedit ex cognitione creaturarum existentium, & futurarum.

Eius solutio. Resp. eodem argumento probari posse, nullam in Deo esse scientiam liberam terminatam ad futura, & existentia; sequitur enim non esse necessariam quia si non essent hæ creaturæ non esset hæc scientia. Resp. ergo quod in Verbo & scientia Dei duo distingui debent, primum est entitas ipsa Verbi & scientiæ diuinæ, quæ omnino eadem esset, quamuis creaturæ omnes essent impossibiles. Secundum est, terminatio ad obiecta quæ contingens est si obiecta sint contingentia. Itaque distinguo primum antecedens verbum diuinum est simpliciter necessarum, entitatiuè concedo, quoad terminationem & expressionem, nego. Sicut ergo principium verbi est simpliciter necessarium quoad entitatem, non quoad expressionem, sic & ipsum Verbum diuinum quod non producitur liberè secundum entitatem, sed quoad terminationem extrinsecam ad obiecta contingentia quorum est expressiuum.

Ad confirm. eadem est responsio, si nulla esset creatura verbum esset idem secundum entitatem, non secundum terminationem.

Instantia. Instabis si verbum procedit ex cognitione contingentium, sequitur quod generatio Verbi exigit intrinsecè ac quidditatiuè talem cognitionem, ergo sublatâ tali cognitione, implicat Verbum manere substantialiter; vel enim Verbum secundum suam entitatem procedit à scientia libera, vel non procedit, si primum ergo sublatâ illâ scientiâ, non manet secundum suam entitatem.

Resp. disting. maiorem, sequitur Verbum intrinsecè exigere talem cognitionem absolutè nego, ex suppositione quod sit, concedo. Ad probationem dico Verbum procedere secundum entitatem à scientia libera vt libera, ergo desinente scientiâ liberâ secundum entitatem, Verbum desineret concedo, desinente autem scientiâ liberâ secundum terminationem, Verbum desineret secundum entitatem nego; eodem enim modo desineret verbum quo desineret scientia.

Secunda difficultas ex prioritate diuini Verbi. Secunda difficultas erat ex prioritate diuini Verbi: scientia libera cum sit purè speculatiua & intuitiua præsupponit obiectum suum vt iam existens, ergo si verbum præsupponit scientiam liberâ tanquam principium à quo est, præsupponet etiam creaturas existentes, ergo prius erit creatura esse futuram, quàm Verbum esse. Idem dico de Spiritu Sancto, nam cognitio speculatiua Spiritus Sancti supponit illam existentem, ergo prius existit Spiritus Sanctus, quàm Verbum sit: Imò de ipso verbo, nam cognitio verbi vt existentis est posterior Verbo ipso sicut cognitio mundi existentis, est posterior ipso mundo, ergo cognitio Verbi existentis non producit Verbum. Confirmat. primò, quia prius Verbum est genitum quàm sint merita Christi, quæ significantur ab ipso Verbo, ergo Verbum non potest procedere à cognitione illorum meritorum. Confirm. secundò, quia prius Deus cognoscit essentiam, quàm creaturas, in illo priori cognitio eius est fœcunda, & producit verbum, ergo prius producitur verbũ, quàm creaturæ cognoscãtur.

Prima solutio. Ad hoc argumentum quod præcipuè vrget in hac materia video responderi variè à Doctoribus. Primò enim dicitur, personas diuinas, & creaturas in esse cognito seu in ratione obiecti esse priores ipso verbo actu producto, quamuis in esse reali, seu in ratione termini sint posteriores ipso verbo actu producto & existente. Sed hoc non satisfacit, quia creatura vt est obiectum cognitionis speculatiuæ ac intuitiuæ præsupponit creaturam realiter futuram in ratione termini seu in esse reali à parte rei, ergo si personæ diuinæ, & creaturæ in ratione obiecti sunt priores quàm productio verbi, sunt etiam priores in ratione termini, seu in esse reali: Cognitio enim intuitiua, & speculatiua semper supponit suum obiectum in esse reali existens aut futurum, quia prius est futurum realiter quàm cognoscatur futurum.

Secunda solutio. Alij secundò absolutè negant obiectum esse prius cognitione, quia in Deo non est propriè obiectum motiuum

motiuum sed terminatiuum duntaxat quod non est prius cognitione. Neque hoc satisfacere potest, quia scientia speculatiua sine dubio præsupponet suum obiectum, v. gr. prius est me cras esse peccaturum, quàm videri à Deo quod sim peccaturus, ideò enim videt me peccaturum, quia sum peccaturus, ergo cognitio speculatiua creaturarum præsupponit creaturas futuras.

Tertia solutio. Tertiò, alij dicunt non esse necesse vt inter scientiam speculatiuam & obiectum sit prioritas in quo quia non est necesse, vt obiectum existat aliquo instanti, quo non existat cognitio Dei, sed sufficere prioritatem à quo saltem virtualem, & rationis, quia semper verum est dicere, ideò videtur res existens, quia est existens, atque ita Verbum esse posterius creaturis, non posterioritate in quo, sed à quo. Hoc etiam impugnari multipliciter potest, quia sequitur quod Verbum est prius se ipso prioritate à quo, cum sit prius cognitione à qua procedit. Deinde sequitur Spiritum Sanctum esse aliquo modo priorem Verbo, quod est multo magis absurdum de creaturis, quod scilicet illæ sint aliquo modo priores Verbo. Deinde sequitur quod Verbum saltem remotè producit se ipsum, & quod Spiritus Sanctus, imò creaturæ causant etiam illud remotè, nam esse prius prioritate à quo est esse principium alterius, per te creaturæ sunt priores prioritate à quo quàm cognitio, ergo sunt principium cognitionis, quæ producit Verbum, ergo sunt etiam principium ipsius Verbi.

Verior solutio. Respondeti ergo melius potest distinguendam esse in Verbo entitatem, & terminationem ad obiecta, Verbum secundum entitatē sine dubio est prius creaturis futuris, & cognitione tùm ipsius Verbi, tùm Spiritus Sancti, & creaturarum, quia fateor cognitionem speculatiuam esse posteriorem obiecto suo siue necessaria sit siue libera. Vnde absolutè cōceditur antecedens, distinguo autem consequentiam, ergo si Verbum præsupponit cognitionem futurorum supponit etiam futura, Verbum secundum entitatem supponit futura, nego; Verbum secundum inadæquatam terminationem supponit futura, concedo: quia certè prius est rem esse futuram, quàm repræsentari à Verbo vt futuram, sicut prius est rem esse futuram, quàm illam sciri à Deo vt futuram. Similiter Verbum secundum terminationem ad Spiritum Sanctum, est posterius Spiritu Sancto, quia prius est Spiritum Sanctum esse, quàm illum repræsentari à Verbo, idemque verum est de creaturis & de Verbo ipso; cognitio enim Verbi existentis prior est Verbo vt exprimente se ipsum existens.

Ad primam Confirm. distinguo antecedens Verbum est prius genitum, secundum entitatem absolutè, quàm sint futura merita Christi concedo, est prius genitum, secundum terminationem ad merita illa, nego: ideoque verbum vt expressiuum talium meritorum procedit à cognitione talium meritorum, & vt sic est illis posterius.

Ad secundam confirm. disting. minorem in illo priori cognitio Dei est fœcunda & producit Verbum provt Verbum est adæquatè comprehensiuum essentiæ, seu secundum totam terminationem, nego, provt inadæquatè comprehensiuum, & secundum entitatem, concedo.

Instantia. Instabis cognitio Verbi existentis producit Verbum, ergo est prior Verbo existente, & tamen in illo posterior cum sit speculatiua. Præterea sequitur hinc plura in Deo, imò infinita admitti debere verba quorum vnum supponat aliud, & sit reflexum supra aliud, nam cognitio Verbi existentis supponit Verbum existens, & est illo posterior, hæc cognitio est fœcunda, ergo est productiua Verbi, & ita in infinitum.

Resp. disting. antecedens, cognitio Verbi existentis producit Verbum secundum terminationem adæquatè sumptam, nego, secundum terminationem inadæquatè sumptam, concedo. Nam Verbum existit primò per cognitionem essentiæ diuinæ, & vt sic existens est prius cognitione sui vt existentis, quæ cognitio Verbi vt existentis producit Verbum vt reflexè repręsentans se ipsum existens: ideóque Verbum sub diuersa formalitate prius est, & posterius cognitione sui vt existentis. Neque hinc sequitur plura in Deo esse verba, sed vnicum Verbum diuersas habens terminationes. Nego tamen infinitas admitti posse in Verbo reflexiones, sicut eas negaui admitti posse in scientia quia cum Verbum sit infinitum vnâ simplici formalitate directum est & reflexum.

Altera instantia. Neque dicas hinc sequi, Verbum adæquatè sumptum esse posterius Spiritu Sancto, quia cognitio Spiritus Sancti vt existentis est prior verbo cum illud producat, & est posterior Spiritu Sancto, quia est cognitio speculatiua Spiritus Sancti.

Resp. Verbum sumptum secundum entitatem esse prius Spiritu Sancto secundum entitatem, sed Verbum secundum aliquam terminationem esse posterius Spiritu Sancto secundum entitatem, vt rectè probat argumentum.

Tertia difficultas. Tertia difficultas perebatur ex eo quod Verbum diuinum prius sit, quàm scientia, & decreta libera, vnde argumentor: si Verbū produceretur per scientiā liberam, sequeretur scientiam liberā prius esse in Deo, quàm Verbum produceretur, consequens est absurdū, quia si scientia libera esset in Deo ante productionē Verbi sequeretur decreta libera esse in Deo ante productionem Verbi; scientia enim libera supponit decretum, atque ita si scientia libera est prior, decretum est prius, sed decreta non sunt in Deo prius quàm Verbum generetur. Primò, quia in Deo naturalia sunt priora liberis, ergo generatio Verbi est prior decretis liberis. Secundo, si decreta sunt in Deo ante generationem, & spirationem sequitur quod decreta communicantur Verbo in ipsa generatione, sed hoc implicat, quia sic decretum non esset liberum respectu Verbi cui communicatur, nam ille actus non est liber Verbo, ad quod Verbum non se liberè determinat, sed si recipit decretum à Patre non se determinat ad illud decretum, ergo, &c. Tertiò sequitur Verbum esse posterius Spiritu Sancto, qnia decretum quo spiratur Spiritus Sanctus, prius est in Deo quàm ipsum Verbū.

Eius solutio. Resp. Scientiam liberam & decreta prius esse in Deo quàm Verbum generetur, & illa non minus communicari Verbo per generationem, quàm scientiam simplicem, & amorem necessarium: sicut enim essentia priùs origine, est in Patre quàm in Filio, sic etiam scientia libera, & decreta, prius origine sunt in personis producentibus, quàm in personis productis, alioqui falsum esset quod Filius haberet omnia à Patre, & quod ea tantùm loquitur quæ audiuit à Patre. Vnde

Ad primum Resp. naturalia essentialia semper esse priora liberis, non autem naturalia quæ sunt personalia, nam ista sunt liberis posteriora.

Ad secundum concedo decreta communicari personæ productæ à persona producente, neque hinc sequitur decretum non esse liberum respectu personæ productæ, quia vt volitio aliqua sit libera non est necesse vt sit libera personalitati, sed sufficit vt sit libera naturæ talis personalitatis; si enim natura Petri liberè volens communicaretur suppositō Pauli, Paulus etiam liberè vellet, cum ergo decretum sit liberum naturæ diuinæ, qnæ communicatur Filio, est etiam liberum Filio.

Ad tertium Respond. decrera libera, vt sint priora Verbo, non esse productiua Spiritus Sancti, quia non sunt

sunt productiua Spiritus Sancti nisi provt sunt determinata per relationem Patris, & Filij, vel etiam per relationem spiratoris quæ debet esse in Patre & Filio.

## Sectio VI.

### *De relationibus personarum diuinarum.*

S. Thomas, quæst. 28.

EXplicatis processionibus, & principio productiuo diuinarum personarum, sequuntur earum relationes, quibus solis differunt, videntur autem dici posse de illis quatuor. Primò, earum existentia & quidditas. Secundò, numerus & distinctio. Tertiò, perfectio. Quartò, quænam prædicata diuina multiplicentur multiplicatis relationibus.

### §. I.

### *Existentia, & quidditas relationum diuinarum.*

Relatio quid sit.

CErtum est primò, nomine relationum vulgò intelligi formas quibus vna res aliam respicit, & cum illa comparatur: vnde fit vt duplex in qualibet relatione distingui debeat esse, alterum est esse (in) alterum est esse (ad) quia relatio cum sit habitudo vnius ad aliud, necessariò est in subiecto, & respicit aliud, quod vtrumque fictum non est sed reale, quia vnum realiter ordinatur ad aliud, & cum illo comparatur, hæc autem comparatio includit subiectum, fundamentum, rationem fundandi, & terminum, subiectum dicitur id in quo est relatio, seu id quod respicit aliud: fundamentum, id ratione cuius subiectum respicit aliud: terminus id quod respicitur: ratio fundandi, est aliquid requisitum vt vnum respiciat aliud.

Quotuplex sit.

Certum est secundò, relationes alias vocari prædicamentales, quæ sunt puri respectus vnius ad aliud, id est quarum totum munus est referre vnum ad aliud; respiciunt enim terminum sub ratione pura termini: alias autem esse transcendentales quæ sunt essentiales, & respiciunt terminum vt causam, vel effectum.

Prima dubitatio.

Ratio ergo dubitandi est primò quia, illæ relationes si sunt in Deo, vel sunt prædicamentales vel sunt transcendentales: non primum, quia Deus non est in prædicamento. Deinde relatio categorica provt differt à transcendentali est accidentalis, respicit terminum purè vt terminum, quæ non conueniunt diuinis relationibus: sed neque sunt transcendentales, quia paternitas & filiatio relationes sunt categoricæ.

Secunda.

Secundò, si sunt in Deo relationes illæ respiciunt necessariò terminum, vt correlatiuum; nihil enim est in Filio quo respiciatur, & distinguatur à Patre præter correlationem, consequens absurdum est, quia in creatis ideò relatio non respicit terminum vt correlatiuum, quia daretur circulus; Filius enim definiretur per Patrem, & Pater per Filium, hoc autem idem absurdum in Deo reperiretur, ergo non sunt in Deo relationes.

Tertia.

Tertiò, si sunt in Deo relationes debet dari aliquod earum fundamentum, & aliqua ratio fundandi, sed neutrum reperitur, quia relationes hæ subsistentes sunt, imò subsistentiæ, ergo ipsæ suum sunt fundamentum, ratio autem fundandi videtur non posse assignari.

Conclusio affirmans.

Dico primò, inter diuinas personas admittendæ omnino sunt relationes veræ ac propriæ, quæ optimè definiri possunt, perfectiones substantiales personarum diuinarum propriæ, per quas vna respicit aliam, & cum illa comparatur tanquam principium vel principiatum. Ita tanquam certum ex fide supponunt omnes Theologi, & proban t ex Concilijs, & Patribus Suarez l. 5. c. 1. Ruiz disp. 9.

Ratio est quia, paternitas, & filiatio sunt relationes reales, certum est ex fide quod paternitas & filiatio verè conueniunt Deo, ergo sunt in eo relationes. Deinde personæ diuinæ non habent realem distinctionem, nisi ratione oppositionis, non est autem in diuinis oppositio vlla nisi relatiua.

Solutio Primæ dubitationis.

Ad primam Resp. relationes diuinas esse transcendentales, simul, & quasi prædicamentales. Ratio est quia, sunt essentiales & constitutiuæ diuinarum personarum, sunt reales productiones respiciúntque terminum sub ratione principij, aut principiati quod est proprium relationum transcendentalium; & nihilominus sunt paternitas, & filiatio, quæ sunt relationes categoricæ fundatæ in actione; sed dixi tamen illas esse quasi prædicamentales, quia Deus non est in prædicamento. Neque verò relationes hæ prædicamentales distinguuntur à transcendentalibus, sed eædem omnino sunt, etiam per rationem, quia processiones tùm actiuæ, tùm passiuæ, sunt formaliter relationes ipsæ personarum producentium, & productarum, neque in Deo plures sunt relationes quàm quatuor.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. relationes diuinas in eo differre à relationibus creatis, quod relationes creatæ prædicamentales respiciunt terminum tanquam aliquid absolutum, nam terminus relationis creatæ non est filiatio, sed homo genitus: relationes autem diuinæ respiciunt terminum vt correlatiuum, quia relatio est aliquid distinctum à termino quem respicit, personæ autem diuinæ, solis distinguuntur relationibus, ergo sola relatio potest esse terminus relationis diuinæ: in creatis autem aliter res habet, quia relatio non distinguit, nec constituit personas relatas, sed supponit eas iam distinctas, & constitutas. Argumentum autem de circulo, vbi videtur Filius definiri per Patrem, & Pater per Filium ex sequentibus dissoluetur.

Ad tertiam Resp. in diuinis relationibus dari fundamentum, & rationem fundandi, nam essentia cum sit radix relationes omnes continens vocari potest earum fundamentum licèt minus propriè, quia relationes istæ sunt subsistentes: ratio verò fundandi est ipsa origo passiua personæ productæ, sub ratione viæ ac fluxus, quia sic dici potest fundare relationem personæ producentis, & productæ.

### §. II.

### *Numerus, & distinctio relationum diuinarum.*

Prima dubitatio.

POsito quod veræ in Deo sint relationes merito, quæritur quot illæ sint, & posito quod illæ sint quatuor quomodo illæ inter se sint distinctæ.

Ratio enim dubitandi est primò quia, multò plures quàm quatuor videtur excogitari posse relationes inter personas diuinas, nam v. g. relationes identitatis, similitudinis, & æqualitatis in natura, sunt in personis diuinis, & relationes dissimilitudinis & distinctionis in persona, imò infinitæ possunt excogitari relationes si vna fundet aliam sicut relatio paternitatis fundat relationem spiratoris, & per illam refertur.

Secunda.

Secundò, pauciores sufficere relationes videntur quàm quatuor, nam sicut actio vnica sufficit per quam effectus respicit causam, & causa respicit effectum, sic vnica sufficere potest relatio quâ Filius respiciat Patrē, & Pater Filium. Deinde quamuis Deus producat creaturas, non refertur tamen ad illas, sed creaturæ ad Deum referuntur, ita quamuis Pater & Filius producant Spiritum Sanctum, ad illum tamen non referuntur, sed tantùm Spiritus Sanctus ad illos refertur.

Tertia.

Tertiò, non apparet quomodo paternitas & spiratio actiua, esse possint duæ relationes, & tamen esse indistinctæ

indistinctæ realiter; vel enim sunt realiter duæ res relatiuæ, vel vnica, si primum ergo realiter distinguuntur, si secundum ergo sunt vna relatio. Deinde illæ duæ relationes non sunt vna tantùm res absoluta, nam paternitas, & filiatio sunt vna res absoluta, ergo sunt vna res relatiua, ergo vna relatio. Denique sicut essentia, & relatio non dicuntur duæ, licèt sint distinctæ per rationem, sic paternitas, & spiratio actiua dici non possunt duæ relationes, si non distinguantur realiter.

Quarta. Quartò, sicut se habent generari, & spirari, sic se habent generare, & spirare, sed generari, & spirari realiter distinguuntur, ergo generare, & spirare distinguuntur realiter. Deinde vbi sunt termini diuersi relationum, ibi sunt relationes diuersæ, sed relatio Patris, & relatio spiratoris habent terminos diuersos, ergo sunt diuersæ. Maior est euidens quia, relationes æqualitatis, & inæqualitatis terminis solis differunt.

Quinta. Quintò, quod est difficilius, si relatio spiratoris non est formaliter paternitas sequitur spirationem passiuam, non distingui realiter à paternitate, & filiatione, quia non opponitur paternitati, & filiationi, vbi autem non est oppositio in diuinis non est distinctio. Deinde sequitur relationem spiratoris esse aliquid omninò accidentale Patri, & Filio, quia est aliquid quod aduenit illis iam plenè constitutis.

Assertio. Dico secundò, non sunt in Deo plures nec pauciores relationes quàm quatuor, paternitas, filiatio, spiratio actiua, & spiratio passiua: quarum tres realiter sunt distinctæ, spiratio autem actiua virtualiter solùm distinguitur à paternitate ac filiatione.

Quatuor relationes. Primæ partis ratio euidens est quia, duæ non possunt esse in Deo productiones, quin sint quatuor relationes, nam vbi sunt duæ productiones ibi sunt duæ relationes personarum producentium, & duæ relationes personarum productarum ad producentes. Deinde vt tres personæ diuinæ inter se distinguantur, requiritur quadruplex relatio, nam vt Pater distinguatur à Filio requiritur paternitas, & filiatio, & vt Pater ac Filius distinguantur à Spiritu Sancto, requiritur spiratio actiua & spiratio passiua.

Tres inter se distinctæ. Secunda pars, de reali distinctione trium relationum est de fide, quia tres personæ diuinæ non possunt distingui realiter, nisi aliquid habeant quo distinguantur realiter, sed nihil habere possunt præter relationes distinctas, ergo necessariò dantur tres relationes distinctæ.

Vna indistincta. Tertia pars, quod relatio spiratoris non distinguatur realiter sed ad summum virtualiter à paternitate ac filiatione, ab omnibus asseritur Theologis contra Durandum cuius sententia communiter damnatur vt temeraria. Quia si quatuor essent in diuinis realiter distinctæ relationes, esset in Deo vera quaternitas rerum: quod expressè damnatur in Concilio Lateranensi. Deinde quatuor etiam essent personæ, quia tota ratio cur sunt tres personæ, non est alia nisi quia tres sunt relationes distinctæ, relatio autem spiratoris tam erit relatio personalis quàm relatio Patris, si æquè identificetur essentiæ, & æquè distinguatur ab alijs relationibus. Denique in diuinis vbi non est oppositio non est distinctio, sed relatio Patris, & relatio spiratoris non opponuntur cum vna non procedat ab alia, ergo non distinguuntur. Addebam relationem illam spiratoris distingui virtualiter ab alijs duabus relationibus eo quod formaliter, & immediatè non sit filiatio, & paternitas, sed vera relatio eodem modo ab illis distincta, quo illæ distinguuntur ab essentia. Ratio est quia, Pater & Filius in relatione spiratoris non distinguuntur, cum tamen distinguantur paternitate ac filiatione, ergo relatio spiratoris formaliter non est paternitas, & filiatio. Deinde relatio spiratoris tota est in Patre, in quo tamen non est filiatio, ergo relatio spiratoris non est etiam inadæquatè filiatio. Denique paternitas, vt paternitas producit Filium, Spiritus Sanctus non est Filius, ergo Spiritus Sanctus non procedit per paternitatem: ergo spiratio actiua non est Paternitas, & Filiatio.

Ad primam Respondeo nullam in Deo esse relationem præter origines, alias enim omnes esse tantùm relationes rationis, vel ex defectu distinctionis vt sunt relationes identitatis æqualitatis, & similitudinis in natura, vel quia includuntur in relationibus originis, quæ cum sint infinitæ in genere relationum, includunt etiam relationes distinctionis, dissimilitudinis, &c. Deinde nego infinitum processum in relationibus, quia licèt vna relatio fundare possit aliam relationem diuersæ rationis, verbi gratia paternitas vna est similis alteri paternitati, ideóque fundare potest relationem similitudinis, tamen non potest vna similitudo fundare aliam similitudinem, sed est similis alteri similitudini per eandem ipsam relationem similitudinis, vt ex logica suppono. Solutio primæ dubitationis.

Ad secundam Respondeo nullo modo sufficere pauciores relationes quàm quatuor, nego autem paritatem relationis, & actionis, quia relatio est denominatio intrinseca illi rei quæ refertur ad aliam nihil enim refertur ad aliud per aliquid sibi extrinsecum, & intrinsecum alteri, actio autem extrinsecè solùm denominat agens in creatis, vbi patet quod inter Patrem, & Filium vnica est generatio, quamuis duplex sit relatio. Fateor Deum non referri ad creaturas, quamuis creaturæ referantur ad Deum, eo quod sint diuersi ordinis, Deus autem non sit referibilis ad creaturas, quoties autem producens & productum sunt eiusdem ordinis necesse est vt inuicem referantur. Solutio secundæ.

Ad tertiam Respondeo relationem spiratoris & paternitatem non esse duas res relatiuas actu distinctas, sed virtualiter tantùm, similiter dico illas in ratione rei esse vnam relationem, sed in ratione relationis illas esse duas virtualiter. Essentia & paternitas propter virtualem distinctionem dicuntur duæ sicut dicuntur duæ spiratio actiua, & paternitas. Tertiæ.

Ad quartam Respondeo negando primam maiorem hanc, sicut se habent generari, & spirari sic se habent generare, & spirare, nam generari, & spirari opponuntur saltem mediatè, & constituunt personas diuersas, generare autem, & spirare non opponuntur vllo modo ideò generari & spirari distinguuntur realiter, non distinguuntur autem generare & spirare. Deinde nego sufficere distinctionem terminorum vt relationes distinguantur realiter, sed requiri distinctionem fundamentorum, quod in creatis etiam verum est. Quartæ.

Ad quintam, quæ grauissima est difficultas respondebitur cum dicetur de principio constitutiuo personarum, & de principio productiuo Spiritus Sancti vbi ostendetur qualis sit oppositio inter generationem, & spirationem passiuam, pendet enim controuersia hæc grauissima ex ijs duobus punctis, præsertim autem ex eo quod Pater & Filius formaliter sint principium spiratiuum, alioqui vt rectè probatur in argumento paternitas & filiatio non distinguerentur à spiratione passiuâ, cui non opponerentur, sed hæc postea plenius. Quintæ.

## §. III.

### *Perfectio relationum diuinarum.*

NIhil hîc esset difficile, si conueniretur de significatione terminorum; si enim constet semel quid significet perfectio, & quid perfectio simplex, nulla erit de re disputatio. Cum quæritur an relationes diuinæ sint perfectiones, an sint perfectiones simplices, & an sint tres perfectiones, an vnica perfectio.

Prima dubitatio. Ratio ergo dubitandi primò est, quia illa perfectio est simpliciter simplex quæ reperitur in Deo formaliter, nam omnis perfectio quæ non est simplex, eminenter solùm in Deo reperitur, sed paternitas, & filiatio formaliter sunt in Deo, ergo sunt perfectiones simplices. Deinde subsistentia est perfectio simplex, melius enim est subsistere quàm non subsistere, sed relationes sunt subsistentiæ, ergo relationes sunt perfectiones simplices. Denique si sumantur tres illæ relationes, certè cuilibet subiecto melius esset habere tres illas relationes, quàm aliam quamlibet cum illis incompossibilem.

Secunda. Secundò, si relationes sunt tres perfectiones, sequitur esse aliquam perfectionem in vna persona diuina, quæ non est in alia, hoc est absurdum, quia, sic Pater non haberet omnem perfectionem, & esset imperfectus cum careret aliquâ perfectione infinitâ. Deinde sequeretur plus esse perfectionis in tribus personis diuinis quàm in vnica, quod est absurdum quia tantus est solus Pater, quantus est Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus.

Tertia. Tertiò, communiter dicunt Patres Deum esse vnicum summum bonum, sed si relationes sunt tres perfectiones, sunt tria summa bona. Deinde illæ perfectiones si sunt diuersæ speciei sunt inæquales, quia entia quælibet diuersæ speciei sunt inæqualia. Deniq; certum est quod producere perfectius est quàm produci, ergo Pater est perfectior Filio.

Assertio trimembris. Dico tertiò, relationes diuinæ provt distinguuntur ratione ab essentia sunt veræ perfectiones, & quidem infinitæ in genere relationis, & personalitatis; sed non sunt tamen perfectiones simplices, neque sunt vnica perfectio, sed tres perfectiones realiter diuersæ.

Relationes sunt perfectiones. Prima pars, asserens relationes esse perfectiones negatur à Scoto, Durando, Molina, quos fusè impugnant Suarez lib. 3. cap. 9. Vasquez disput. 123. cap. 2. Arrubal disput. 105. Petauius tom. 1. lib. 6. cap. 7. Probatur autem, quia perfectum dicitur id cui nihil omnino deest, seu quod est quasi omnino factum, hoc enim contingere potest dupliciter. Primò, si nihil ei desit eorum per quæ intrinsecè constituitur. Secundò, si nihil ei desit eorum quæ postulantur à natura ipsius; perfecta enim res illa dicitur quæ integra est, seu quæ habet omnia, quæ integrè illam constituunt, & quæ postulantur à natura ipsius: perfectio enim rei alicuius in se non est aliud quàm integritas eius, tunc aliquid est perfectio alterius quando requiritur ad integritatem eius, siue vt illud constituatur siue vt benè se habeat. Vnde argumentor, relationes etiam provt differunt ab essentia, sunt entia verè actualia, sunt personalitates, sunt origines, & in his Deus sibi complacet, sed quodlibet ens actu existens origo, & personalitas, est verè perfectum, & perfectio, ergo diuinæ relationes sunt entia perfecta, & perfectiones tùm essentiæ, tùm personæ. Deinde id quod exigitur ab alio, & facit ad eius integritatem, est eius perfectio, sed essentia exigit relationes, & personæ per ipsas constituuntur, ergo illæ sunt perfectiones. Addebam illas esse perfectiones infinitas, quia illæ in suo genere habent omnem perfectionem excogitabilem, nam paternitas tùm in genere relationis, tùm in genere talis relationis, & personalitatis includit omnem perfectionem excogitabilem. Deinde sunt entia æterna immensa, &c. Et denique proportionantur essentiæ cuius sunt subsistentiæ.

Non sunt perfectiones simplices. Secunda pars, asserens illas non esse perfectiones simplices negatur à Vasque, Valentia, Ruiz, Arriaga, qui sanè vulgatam mutant significationem perfectionis simpliciter simplicis, eo modo quo illa vulgò accipi solet, hoc autem in quæstione de nomine intolerandum videtur, nam perfectio simpliciter simplex, ex Anselmo in Monologio c. 14. & ex omnibus Theologis illa dicitur quæ melior est ipsa quàm non ipsa, aut quælibet alia incompossibilis cum ipsa: id est quæ non repugnat vlli alteri meliori, aut æquè bonæ, in quolibet ente singulari spectato præcisè vt ens est, & non iuxta propriam rationem specificam, sed paternitas non est melior quàm opposita ipsi filiatio, cum qua tamen est incompossibilis, ergo nō est perfectio simplex. Maior, vt dixi est definitio receptissima perfectionis simpliciter simplicis, nam æternitas, immensitas, immutabilitas dicuntur perfectiones simplices, quia melius est esse ab æterno, esse vbique, &c. Quam esse solum in tempore & terminari certo in loco, minor apud omnes certa est, ergo conclusio est necessaria.

Sunt tres perfectiones. Tertia pars, asserens illas esse tres perfectiones realiter diuersas, negatur etiam à Vasque. Probatur autem, quia relationes vt distinctæ virtualiter ab essentia, sunt perfectiones vt ostendi, sed vt distinctæ non sunt vna, sed tres, ergo relationes vt distinctæ ab essentia sunt tres perfectiones. Deinde ibi sunt tres perfectiones vbi sunt tria entia, relationes autem tria sunt entia relatiua, ergo sunt tres perfectiones relatiuæ. Denique perfectio dicitur id quod perficit suum subiectum, & facit ad eius integritatem, relationes sunt huiusmodi, ergo sunt perfectiones.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo perfectiones secundum quid, aliquando dici eas quæ habent admixtam imperfectionem, & illas certum est esse in Deo solùm eminenter: alias autem dici perfectiones secundum quid, quia non sunt meliores quàm quælibet alia ipsis opposita, & sic relationes sunt perfectiones secundum quid, quas certum est esse in Deo formaliter. Subsistentia si significet perfectionem quâ res existit per se, reuerà est perfectio simplex, si autem significet perfectionem quâ res est vltimò terminata, & incommunicabilis, nego illam esse perfectionem simpliciter, nam essentia diuina est communicabilis, ergo incommunicabilitas non est summa perfectio. Denique tres illæ relationes simul sumptæ non sunt perfectio simplex, quia sunt tres perfectiones non vna perfectio: Vocamus autem hic perfectionem simpliciter eam, quæ vna cum sit melior est quàm alia quælibet incompossibilis cum ipsa, sed hic (vt monui) mera est quæstio de nomine.

Solutio secundæ. Ad secundam Respondeo concedendo quod aliqua perfectio formaliter est in vna diuina persona, quæ non est formaliter in altera: neque id absurdum est, quia nulla est perfectio in vna diuinarum personarum, quæ non sit æquiualenter in altera: quia in qualibet persona est essentia quæ continet eminenter omnes personalitates, vnde non sequitur Patrem esse imperfectum, quia licèt verbi gr. Deus non sit Angelus formaliter, non est tamen imperfectus, quia continet eminenter perfectionem totam Angeli. Sed neque verum est quod tres personæ sint aliquid intensiuè perfectius quàm vna persona; sunt enim aliquid perfectius extensiuè tantùm,

sicut

ſicut Deus & creatura extenſiuè ſunt aliquid perfectius ſolo Deo.

Inſtantia. Inſtabis, Pater quà ſpirator æqualis eſt Spiritui Sancto, ergo ſuperat illum infinita perfectione, quia ſuperat Paternitate, quæ infinita perfectio eſt.

Reſpondeo Patrem eſſe infinitè perfectiorem extenſiuè Spiritu Sancto, ſed intenſiuè illum non eſſe perfectiorem, eſſe autem minus perfectum extenſiuè, non eſt eſſe imperfectiorem.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Reſpond. verè dixiſſe Patres, quòd in eſſentia vnum eſt ſummum bonum, non autem eſt vnum in perfectione perſonali, nego etiam quod omnia illa, quæ diuerſæ ſunt ſpeciei ſint inæqualia. Denique non eſt aliquid perfectius dare neceſſariò eandem naturam infinitè perfectam, quàm eam recipere, quia receptio huius naturæ neceſſariò dicit eſſe omnem perfectionem aut virtualiter aut formaliter.

## §. IV.

### *An & quomodo perfectiones diuinæ multiplicentur ob multiplicatas relationes.*

Tria perfectionum genera in Deo. TRia ſunt in Deo genera perfectionum, quædam ſunt prædicata tranſcendentia, vt exiſtentia, res, vnum, verum, bonum: quædam ſunt attributa poſitiua, æternitas, immenſitas, ſapientia, ſanctitas: quædam negatiua infinitas, incomprehenſibilitas, ineffabilitas.

Triplex dubitatio. Ratio ergo dubitandi eſt primò quia, ſi prædicata tranſcendentia multiplicantur multiplicatis relationibus, verbi gratia ſi licet dicere tres eſſe in Deo exiſtentias relatiuas licet dicere quod ſint tres naturæ, tres eſſentiæ aut tres indiuiduationes relatiuæ, nam exiſtentia illa relatiua eſt aliquid reale ſingulare, ergo eſt natura, eſſentia, & indiuiduatio.

Secundò, tres relationes ſunt vna res, ergo non ſunt plures res, probo conſeq. quod eſt vnum eſt indiuiſum, ſed implicat aliquid eſſe diuiſum, & non diuiſum, ergo quod eſt vna res non eſt plures res.

Tertiò, ſi multiplicantur attributa poſitiua, & negatiua, verum eſt dicere quod ſint in Deo plures increati, plures immenſi, plures omnipotentes, quod repugnat ſymbolo Athanaſij.

Prædicata tranſcendentia multiplicantur in Deo. Dico quartò, multiplicatio relationum in Deo efficit vt multiplicentur neceſſariò, prædicata tranſcendentia verbi gratia quod verè dici poſſint eſſe tria entia relatiua, tres exiſtentiæ, tres res, tres vnitates, veritates, bonitates.

Ratio eſt quia, relationes provt diſtinguuntur ab eſſentia, ſunt verè reales, & non ſunt vnum, ergo neceſſe omnino eſt vt ſint primò tria entia, alioqui provt ſunt tres eſſent purum nihil. Secundò, neceſſe eſt vt ſint tres exiſtentiæ, quod immeritò negat Vaſques, quia exiſtentia eſt ipſummet ens in actu, vel certè actualitas ipſa rei, ſed relationes provt diſtinctæ ſunt ab eſſentia, ſunt verè in actu, ergo ſunt tres exiſtentiæ. Probo antecedens quia exiſtentia, & entitas rei nullo modo differunt niſi quod exiſtentia dicat actualitatem ipſius entitatis. Deinde quando producitur filiatio neceſſe eſt, vt producatur aliqua exiſtentia, nam omnis productio terminatur ad exiſtentiam, non producitur abſoluta exiſtentia naturæ diuinæ, ergo producitur exiſtentia relatiua. Tertiò, tres etiam res in Deo reperiuntur, quia omnis diſtinctio realis eſt inter res realiter plures, ſed relationes diuinæ, ſunt realiter diſtinctæ, ergo ſunt res verè plures. Deinde omnis productio terminatur ad rem, ſed terminatur ad relationes vt plures, ergo terminatur ad plures res. Denique illæ ſunt plures res quarum vna negari poteſt de altera, ſed res quæ eſt Filiatio poteſt negari de re quę eſt paternitas, ergo Filiatio & Paternitas ſunt plures res.

Propria prædicata. Dico quintò, quædam attributa poſitiua præcisè conueniunt eſſentiæ, neque poſſunt multiplicari verbi gratia non ſunt in Deo tres ſapientiæ, tres ſanctitates, tres veritates in dicendo, tres amores; Attributa verò negatiua, & aliqua etiam poſitiua conueniunt tùm relationibus, tùm eſſentiæ, ideóque multiplicantur, nam ſunt verè in Deo tres infinitates ſecundum quid, tres æternitates, tres immenſitates, tres incomprehenſibilitates, modò ad vitandum periculum addatur ſemper nomen, (relatiui) nam abſolutè dici poteſt eſſe vna infinitas ſimpliciter, vna immenſitas, &c.

Ratio eſt quia, illæ relationes etiam provt differunt ab eſſentia, ſunt æternæ, infinitæ, immenſæ.

Solutæ dubitationes. Ad primam Reſpondeo naturam, eſſentiam, indiuiduationem eo modo quo vſurpantur communiter, ſignificare primum conceptum rei, & radicem attributorum, atque ita illas nullo modo dici poſſe tres in Deo, ſed tantùm vnicam: ſi autem ſumerentur eſſentia pro ratione propria ipſius rei, ſeu pro quidditate, tunc dici poſſent eſſe in Deo tres eſſentiæ, ſed hæc loquutio impropria eſſet, & periculoſa, ideóque prorſus reijcienda, neque vnquam vſurpanda.

Ad ſecundam Reſpondeo, quod relationes ſunt plures res reſpectiuæ, ſed vna res abſoluta, quia diſtinguuntur mutuo inter ſe, quatenus relationes ſunt, & ſunt vnum ens ſimpliciſſimum cum entia omnino vnica, & indiuiſibili. Hoc enim eſt Myſterium ineffabile Trinitatis, quod fide credimus, non aſſequimur ratione. Ad probationem autem reſpondeo, diſtinguendo minorem implicat aliquid eſſe diuiſum & indiuiſum ſecundum eſſentiam, concedo, eſſe diuiſum ſecundum relationem, & indiuiſum ſecundum eſſentiam, nego.

Ad tertiam Reſpondeo hæc nomina increatus, immenſus, &c. Sumi poſſe vel ſubſtantiuè, itavt ſignificent formam, vel adiectiuè, ita vt primariò ſignificent ſuppoſitum: ſi adiectiuè ſumantur certum eſt nomina illa ſemper multiplicari; ſunt enim tres immenſi, tres æterni, &c. Si autem ſumantur ſubſtantiuè nunquam multiplicantur; ſignificant enim naturam, nam in nullo ſenſu verum eſt quod ſint tres dij, vel tres Deitates, quod ſi non ſignificent naturam, dici poſſunt plura; nam verbi gratia plura ſunt increata relatiua, eo modo quo plura ſunt entia, & plures exiſtentiæ: nam entia illa vt ſunt tria non ſunt creata. Moneo autem illa nũquam ſine addito, in plurali debere dici, ſunt enim abſolutè vnum. Et hactenus de relationibus.

## Sectio VII

### *De ſubſiſtentijs perſonarum diuinarum.*

S. Th. q. 29. 30. 31.

In Deo ſunt ſubſiſtentiæ. CErtum eſt primò, eſſe in Deo veras ſubſiſtentias, perſonalitates, hypoſtaſes, ſuppoſitalitates quæ omnia ſynonyma hoc loco ſunt. Ratio eſt quia, perſonalitas propriè dicta ſignificat perfectionem naturæ rationalis quæ facit illam concretam: id eſt vltimò terminatam, & incommunicabilem cuiuis alteri ſubiecto, & ſuppoſito. Nam id quod eſt rectum omnium nominum, quibus natura in concreto ſignificatur vocatur propriè perſonalitas, cuius effectus verus eſt efficere illam concretam ſiue vltimò completam, ſed in Deo eſt huiuſmodi perfectio per quam eſſentia diuina redditur vltimò concreta, & completa, ergo in Deo eſt vera ſubſiſtentia.

Dantur tres. Certum eſt ſecundò, dari tres perſonalitates, & ſubſiſtentias diuinas, quæ ſunt veræ proprietates perſonarum diſtinctæ realiter inter ſe. Ratio eſt quia, in diuinis tres non poſſunt eſſe perſonæ,

quin sint tres personalitates, quæ sint illarum proprietates, quia vt loquitur 6. Synodus actione 11. *Necesse est personas proprietatibus figurari*, sed esse tres in Deo personas ostensum est: ergo tres etiam sunt personalitates quibus solis distinguuntur personæ; proprietates enim vocamus, id quo personæ differunt inter se.

His positis circa subsistentias diuinas, tria controuerti possunt. Primò, an sit in Deo aliqua subsistentia absoluta communis tribus personis. Secundò, vtrum dentur in Deo tres subsistentiæ relatiuę. Tertiò, quod est obscurius per quid diuinæ personæ, vt personæ sunt constituantur & distinguantur.

## §. I.

### *Vtrum detur in Deo absoluta subsistentia communis tribus personis.*

Quæstio de nomine.

CErtant acerrimè in hoc puncto Suarez & Vasquez, qui tamen si de nomine conuenirent conciliari nullo negotio possent, vt patebit. Contendit videlicet Suarez cum Caietano dari subsistentiam vnam in Deo communem tribus personis: Alter autem communem illam subsistentiam negat, quod existimet nihil omnino requiri ad personalitatem, quod non requiratur ad subsistentiam: Suarez autem velit sufficere ad subsistentiam, quod res existat per se, ac in se sine altero sustentante, quamuis ad personalitatem requiratur vt res existat incommunicabiliter.

Prima dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò est quia, omnis perfectio simplex est communis tribus personis, & includitur in essentia vt sic, sed subsistentia est perfectio simplex: ergo includitur in essentia. Probatur minor, quia esse substantiam vltimo completam pertinet sine dubio ad perfectionem simpliciter, sed esse ita completam est esse subsistentem, ergo subsistentia est perfectio simplex.

Secunda.

Secundò, Deitas provt præscindit à personis est formaliter Deus, nam illa propositio sine dubio vera est, Deus est Deitas, sed si Deitas provt distinguitur à personalitate, non includit subsistentiam, Deitas non erit Deus, ergo includit subsistentiam. Deinde datur vnicus numero Deus, sed Deus includit essentiam & subsistentiam, ergo sicut datur vnica essentia, datur etiam vnica subsistentia. Denique hoc nomen (Deus) est commune tribus personis, sed Deus est Deitas subsistens, ergo Deitas vt subsistens est communis tribus personis.

Tertia.

Tertiò, essentia diuina provt præscindit à personis existit in se, & per se completè, sed hoc est subsistere, ergo essentia diuina subsistit, etiam provt præscindit à personis. Maior est certa, quia essentia Dei provt existens infinitè non eget vllo sustentante, nec terminante, alioqui non est infinita: imò implicat concipere diuinam essentiam, quin concipias illam completam; ens enim per essentiam infinitè perfectum, est per essentiam existens in se completè.

Assertio negatiua.

Dico primò, nulla datur in Deo subsistentia absoluta communis tribus personis. Ita omnes ferè tùm antiqui, tùm recentiores Theologi quos citant & sequuntur Vasques disput. 125. Ruiz disput. 34. Petauius l. 4. c. 14. contra Caietan. q. 30. a. 4. Suar. 3. p. disputat. 11. sect. 3. & sequentibus, lib. 4. de Trinitate cap. 11. & 14.

Prima probatio ex Concilijs.

Ratio est quia, subsistentia, & personalitas apud omnes Patres & Concilia nullo modo differunt in natura rationali, in qua semper subsistentia est personalitas, sed in Deo nulla est personalitas absoluta & communis, ergo neque datur subsistentia communis. Maiorem ex innumeris Patribus probat Ruiz sect. 3. quos non referam. Deinde Patres expresè negant vnam esse in Deo subsistentiam, sicut negant vnam personam: verbi gratia sic expresè docet Sophronius in 6. Synodo actione 13. vbi ait *in Deo neque substantiam confundi, neque ad vnam subsistentiam posse deduci.*

Ex ratione.

Secundò, subsistentia necessariò dicit vltimum complementum, & incommunicabilitatem naturæ, sed natura diuina provt præscindit à personalitatibus relatiuis, non est vltimò completa, & incommunicabilis, ergo natura diuina provt præscindit à personalitatibus relatiuis non est subsistens. Maior probatur, quia subsistentia provt distinguitur ab existentia non potest dicere alium conceptum formalem quàm vltimum complementum, per quod fit concreta: vel enim subsistentia efficit vt natura sit independens à subiecto, vel vt sit aliquod totum, vel vt sit vltimò terminata & concreta: non primum quia Christi humanitas sublatâ personalitate Verbi est independens à subiecto, & tamen non est subsistens: non secundum quia, anima separata est subsistens, & tamen non est aliquod totum: ergo reliquum est vt subsistentia sit vltimus terminus per quem natura est completa, & concreta.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respond. ex dictis subsistentiam provt significat independentiam à subiecto esse perfectionem simpliciter: provt autem significat vltimam terminationem, nego illam esse perfectionem simpliciter, quia illa repugnat communicabilitati naturæ, quæ maior perfectio est, vnde neque verum est quod esse subsistantiam vltimò completam sit perfectio simplex propter rationem assignatam.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo nomen (Deus) significare duo, alterum expresè, ac formaliter: alterum materialiter & confusè; significat expresè essentiam communem: confusè significat subsistentiam, quæ realiter quidem est triplex, sed per rationem est communis: id est significat personalitatem non hanc vel hanc, sed aliquam tantùm sub communi ratione personalitatis. Itaque fateor hanc propositionem (Deus est Deitas) esse identicè veram, non autem formaliter, alioqui sicut verum est dicere, Deus generat, sic verum esset dicere Deitas generat, igitur differunt Deitas & Deus, quod Deitas non dicat suppositum vllum, Deus autem dicat confusè suppositum. Datur enim vnicus numero Deus, quamuis Deus tres includat subsistentias confusè: quia nomen substantiuum non multiplicatur quin multiplicetur forma. Deinde concedo nomen hoc (Deus) esse commune tribus personis, sed distinguo illam minorem, Deus est Deitas subsistens vnicâ subsistentiâ determinatâ, nego: triplici subsistentiâ confusè consideratâ concedo.

Instantia.

Instabis, absoluta sunt priora relatiuis, hoc nomen (Deus) est absolutum, ergo est prius relationibus, neque illas includit.

Resp. distinguendo minorem hoc nomen (Deus) est absolutum simpliciter secundum rem negatur minor, quia dicit essentiam absolutam, & relationem: est absolutum secundum rationem, concedo: quia includit essentiam, & subsistentiam relatiuam, non quatenus relatiua est, sed quatenus præcisè concipitur sub conceptu communi subsistentiæ.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. essentiam diuinam provt præscindit à personis, esse infinitè perfectam in ratione essentiæ & eminenter, esse infinitè perfectam in ratione subsistentiæ, quia illam exigit: formaliter autem illam non esse infinitam in genere subsistentiæ. Fateor ergo illam esse in se, ac per se, quia existere in se ac per se significat independentiam à subiecto: non existere autem completè in ratione personæ, sed tantùm in ratione naturæ, alioqui probares naturam esse vltimò completam, & esse personam præscindendo à relationibus.

relationibus, quod est falsum, similiter ens per essentiam infinitum, est completum formaliter in ratione naturæ, in ratione autem personæ non est completum nisi eminenter.

Instantia. Instabis, essentia diuina provt præscindit à relationibus magis est completa quàm natura humana, sed maius hoc complementum prouenire necessariò debet à subsistentia, ergo habet subsistentiam præscindendo à relationibus.

Resp. neg. minorem, quia maius hoc complementum prouenit ab infinitate naturæ. Quod autem addunt aduersarij, naturam diuinam provt præscindit à subsistentia esse incommunicabilem supposito alterius naturæ, ergo est subsistentia. Negatur consequentia quia incommunicabilitas illa non est ratio propria subsistentiæ, alioqui spiratio actiua esset subsistentia.

## §. II.

### *Vtrum dentur in Deo tres subsistentiæ quæ sint relatiuæ.*

Sensus quæstionis. ID est vtrum tres relationes diuinæ, sint subsistentiæ propriæ personarum, an verò hæ subsistentiæ, sint perfectiones absolutæ ratione distinctæ à relationibus.

Prima dubitatio. Ratio dubit. est primò, quia illud non est personalitas quod supponit personalitatem, sed relatio Patris supponit personalitatem, ergo non est personalitas, probatur minor omnis relatio supponit fundamentum aliquod absolutum quod per eam referatur, paternitas v.gr. supponit Petrum qui generat, sed illud fundamentum non est essentia, quia essentia non refertur: ergo illud quod paternitas præsupponit est personalitas, ergo relatio non est personalitas. Confirmat. quia quod refertur relatione debet esse prius relatione, relatio enim non refertur, sed est id quo aliquid refertur, sed persona Patris refertur paternitate, ergo persona Patris est prior Paternitate, ergo paternitas non est personalitas.

Secunda Secundò, suppositum generans debet esse prius ratione, & origine quàm suppositum generati, sed paternitas non est prior filiatione; relata enim sunt simul natura & cognitione, ergo paternitas & filiatio non sunt diuinæ personalitates. Confirm. quia relatio supponit distinctionem realem extremorum, non illam facit, alioqui posset idem referri ad se ipsum, sed personalitas Patris non supponit distinctionem à Filio, ergo personalitas Patris non est relatio.

Tertia, Tertiò, omne agens prius existit quàm agat, & prius agit quàm referatur: ideò enim refertur quia agit, non ideò agit quia refertur, ergo Pater æternus prius est persona quàm generet, & prius generat quàm sit Pater, ergo non est persona formaliter per paternitatem.

Conclusio affirmans. Dico secundò, proprietates personales personarum diuinarum, seu subsistentiæ formaliter vt sic, non sunt perfectiones absolutæ, distinctæ per rationem à relationibus, sed formaliter sunt relationes: spiratio autè actiua non est propriè personalitas. Ita communiter Theologi omnes cum S. Thom. q. 29. tota. Et contrariam sententiam Ioan. à Ripa, cui etiam videtur fauere Scotus erroneam & temerariam censent Suar. l.7.c.5. Ruis disp.87. sect.1. Vasq. disp.158. c.3. Arrub.disp. 110.c.2.

Prima probatio. Ratio est quia primò, certò constat ex Concilijs Toletano & Florentino in diuinis omnia esse communia vbi non obuiat relationis oppositio, sed personalitas est aliquid proprium, ergo personalitas est relatio. Et hoc ex scripturis constat vbi personæ diuinæ solis designantur nominibus relatiuis, & Patrum accedit suffragium quos dabunt Suares & Ruis locis citatis, & Petauius l.4. c.10.

Secundò, personalitas vnius personæ propria est illius personæ, & distinguitur à personalitate alterius, sed sola relatio est aliquid proprium, & distinctum, vt docet fides, ergo sola relatio potest esse personalitas. Et ob hanc causam spiratio actiua non est personalitas, quia non est propria vnius personæ. Secunda probatio.

Ad primam Resp. non eandem esse rationem relationum diuinarum quæ sunt transcendentales, & substantiales, & creatarum quæ sunt accidentales. Fateor relationes purè prædicamentales creatas supponere fundamentum aliquod absolutum, quod per eas referatur: nego autem in diuinis hoc esse verum, quia ex eo quod sint substantiales, non supponunt aliquid prius quod referant, sed simul sunt id quod refertur & id quo refertur. Ad confirmat. similiter concedo, quod in creatis, id quod refertur debet esse prius relatione, in Deo autem hoc non est verum. Solutio primæ dubitationis

Ad secundam disting. maiorem, suppositum generans in creatis est prius ratione quàm suppositum geniti concedo; Pater enim in creatis non constituitur in ratione personæ per generationem: In diuinis autem fateor quod suppositum generans est prius origine quàm suppositum geniti, sed non est prius ratione vt statim dicetur, confirmatio autem eâdem distinctione soluitur. Solutio secundæ.

Ad tertiam vt respondeatur explicare necesse est quomodo diuinæ relationes sint personalitates, id est quomodo constituant diuinas personas. Solutio tertiæ.

## SECTIO VIII.

### *Quomodo diuinæ personæ constituantur in esse personæ per relationes.* S. Thomas.q.40.

POsito quod relatio sola sit personalitas, vt relatio est formaliter, grauis sine dubio sequitur controuersia quomodo paternitas esse possit personalitas Patris, atq; adeò constituere Patrē in ratione personæ.

Ratio enim dubit. ex argumento quod proponebam primò est, quia omnis actio necessariò præsupponit suppositum actu constitutum, quia vt habetur in Concil. Florent. & sæpè alibi actiones sunt suppositorum, sed actio generatiua non potest supponere relationem Paternitatis tanquam aliquid prius, imò actio generatiua est aliquid prius paternitate, quia generans non ideò generat quia est Pater, sed potius Pater est, quia generat, ergo relatio paternitatis non constituit personam Patris in ratione personæ. Prima dubitatio.

Dices relationem paternitatis posse considerari, vt est forma hypostatica, & vt est formaliter relatio: non constituere autem personam formaliter, vt est relatio, sed vt est forma hypostatica. Euasio. refellitur.

Sed contra illud non est formaliter constitutiuum personæ quod præscinditur per conceptum ab eo quod est constitutiuum personæ, sed relatio vt est relatio præscinditur ab eo quod est constitutiuum personæ, quam dicis constitui forma hypostatica, ergo relatio non constituit personam vt est relatio. Deinde relatio, vt relatio est sola distinguit vnam personam ab alia (vt sæpe dixi) ergo id quod constituit non est forma hypostatica distincta conceptu à relatione. Denique illa forma hypostatica, vel est aliquid formaliter absolutum, vel est aliquid relatiuum, si primum, ergo diuinæ personæ constituuntur & distinguuntur per aliquid absolutum: si secundum redit argumentum, quia relatio est aliquid posterius actione, & agente constituto.

Secundò, forma constituens prior est, quàm persona constituta, ergo Paternitas est prior Patre, sed Paternitas, & filiatio sunt simul naturâ & ratione, ergo Filiatio est prior Patre, quod absurdum est, quia Filiatio procedit à Patre. Confirm. primò, quia Paternitas est prior Patre, sed non est prior quàm perso- Secunda.

na Patris, alioqui Pater prius ageret, quàm esset, ergo Paternitas non constituit personam Patris. Confirmatur secundò, Pater eo est Pater, quo habet Filium, sed prius constitutus est Pater quàm generet, ergo est Pater, & habet Filium antequam generet. Confir. tertiò, in priori originis quo Pater est, & nondum est Filius, Pater est verè constitutus, & tamen non habet Paternitatem, in tantum enim habet Paternitatem in quantum habet Filium.

Tertia. Tertiò, idem est principium distinctiuum & constitutiuum, sed paternitas, & filiatio non distinguunt Patrem & Filium à Spiritu Sancto, ergo non constituunt Patrem & Filium. Minor prob. quia personæ diuinæ distingui non possunt nisi oppositione, sed Paternitas & Filiatio non opponuntur spirationi passiuæ: ergo non distinguuntur à spiratione passiua. Denique si spiratio actiua non constituit Patrem & Filium, sequitur illam esse purum accidens superueniens personis iam constitutis.

Conclusio Dico primò, principium constitutiuum personarum diuinarum est formaliter relatio aliqua propria personæ quæ constituitur, ita cum S. Thom. & Scoto communiùs tenent Theologi contra Bonauent. qui vult personas distingui originibus, antequam autem probem quod asserui.

Quid sit personam constitui. Obserua constitutionem personæ diuinæ nihil esse aliud, quàm denominationem diuinæ personæ in ratione personæ, seu personam diuinam reuera esse ac denominari personam; cùm enim persona diuina sit vera persona, necesse est vt illa constituatur per aliquid in ratione personæ, & hoc dixi vocari proprietatem personalem, seu personalitatem, quia personæ diuinæ non possunt constitui, & distingui, nisi per aliquid proprium, & incommunicabile, illud non est essentia, ergo est proprietas personalis.

Compositio personæ diuinæ realis est. Difficultas tamen est, vtrum huiusmodi constitutio diuinæ personæ, sit realis, an verò rationis tantùm, deinde vtrum ad eam compositio aliqua rationis sit necessaria. Existimauerim ego realem omninò esse hanc constitutionem, vt rectè probat Arrubal contra Vasq. quia persona diuina non potest esse realiter persona independenter ab intellectu quin realiter & independenter ab intellectu constituatur in ratione personæ, nam constitui est habere formam per quam denominetur persona, ergo quamuis personalitas diuina non distinguatur realiter ab essentia, realiter tamen constituit personam in ratione personæ. Deinde facilè admitto in hac constitutione compositionem rationis, quia dixi essentiam & relationem ratione distingui, neque illa compositio repugnat cum summa simplicitate possibili, quia implicat essentia ita simplex etiam per rationem, vt non possit concipi sine proprietatibus personalibus. Fateor quidem aliquam esse compositionem rationis, quæ repugnat Deo, cuiusmodi est compositio ex essentia & existentia, ex genere & differentia, quia illæ arguunt finitatem, & potentialitatem, compositio autē rationis ex essentia, & supposito non arguit vllam in Deo imperfectionem & necessaria omninò est, vt probaui. His positis

Probatio assertionis Ratio assertionis est, quia Concilia, & Patres communiter asserunt, non esse numerum in diuinis nisi per relationes vt sæpè dixi. Sic enim habetur in Concil. Tolet. 11. *Hoc solo numerum insinuant quod ad inuicem sunt, hoc solo numerum negant quod ad se sunt*: & in Concil. Florent. dicitur sess. 18. *Personas solâ vi relationum distingui.* Et ratio est, quia non potest in diuinis esse distinctio nisi vbi est oppositio, non est autem oppositio nisi vbi est relatio: Vnde argumentor principium constitutiuum personæ, debet esse illius distinctiuum in ratione personæ, sed sola relatio distinguit, ergo sola relatio constituit.

Dico secundo, principium constitutiuum personæ diuinæ, consideratæ solùm confusè secundū rationem personæ diuinæ, est relatio confusè solùm considerata quatenus est forma subsistens incommunicabiliter, non autem relatio considerata distinctè secundum conceptum explicitum relationis, atque ita quoties concipitur persona diuina secundum rationem communem personæ non concipitur relatio nisi confusè. ita Suar. l. 7. c. 7. Arrub. disp. 112. c. 6. Becan. Arriag. quod vt capias. Constitutiuum personæ confusè consideratæ.

Obserua constitutionem realem personæ Patris (circa illam enim præcipuè difficultas est) duobus modis sumi posse. Primò adæquatè in ratione specifica personæ Patris. Secundò, inadæquatè solùm in ratione quasi generica personæ diuinæ: secundum primam considerationem Pater non solum est persona, sed etiam est Pater, secundum alteram habet duntaxat, quod sit persona diuina. Similiter relatio constituens realiter personam Patris concipi potest vel adæquatè & distinctè, vel inadæquatè solùm & confusè: relatio confusè concepta est relatio præcisè vt subsistens incommunicabiliter, relatio vt distinctè concepta est relatio ipsa Paternitatis, prout per eam persona generans respicit personam genitam. Si enim Paternitas est subsistentia & relatio, concipi omninò potest vt subsistentia, quin concipiatur explicitè vt relatio. Dico explicitè quia si subsistentia præscindi posset à relatione, non aliter distinguerentur relatio, & subsistentia, quàm distinguatur relatio ab essentia. Subsistentia igitur, & relatio ad summū distinguuntur per conceptus explicitos & cōfusos, quia eadem relatio formaliter sumpta, si consideretur tantùm confusè, concipitur vt subsistentia tantùm, & non concipitur distinctè vt relatio: si autem concipiatur distinctè iam est relatio, ergo relatio secundum primum illum conceptum est verè aliquid relatiuum, sed inadæquatè duntaxat conceptum & confusè, neque dici vllo modo potest esse aliquid absolutum, quia nihil absolutum est constitutiuum personæ diuinæ. His positis Dupliciter concipitur constitui persona.

Ratio conclusionis est quia datur ratio personæ, quæ communis est personæ tùm creatæ, tùm increatæ, sed illa non includit explicitè relationem, ergo ratio personæ diuinæ in commmuni non includit explicitè relationem. Deinde quoties concipitur persona Patris sub communi ratione personæ, non concipitur sub ratione Patris, ergo sub illo conceptu personæ, non concipitur habere Paternitatem. Denique idem probant argumenta omnia Scoti, quia persona prius esse debet suppositum quàm agat, sed non potest prius esse Pater quàm generet, ergo non constituitur in esse suppositi per Paternitatem. Vide cætera. Probatio assertionis

Dico tertiò, persona diuina in ratione specifica, & adæquata talis personæ diuinæ, constituitur per relationem adæquatè sumptam vt est forma subsistens processio, & relatio. Constitutiuum personæ sumptæ adæquatè.

Ratio est, quia relatio diuina (vt dixi) est formaliter subsistentia, origo, & relatio, quæ tria differunt tantùm in modo significandi, non autem conceptibus præcisiuis, ergo principium adæquatè constitutiuum personæ diuinæ, est origo, relatio, & hypostasis. Deinde quia principium adæquatè constitutiuum personæ in ratione specifica personæ, illud est per quod prima persona est Pater, secunda verò Filius, sed Pater explicitè dicit relationem, ergo Pater constituitur in ratione specifica personæ, per Paternitatem. Denique facilè hinc soluuntur argumenta Scoti.

Ad primam Resp. disting. primam maiorem, omnis actio necessariò præsupponit agens constitutum secundum rationem communem, & confusam suppositi, concedo, constitutum secundum rationem specificam, & adæquatam suppositi, nego. Nam tametsi Solutio primæ dubitationis.

metsi actiones accidentales præsupponunt personam adæquatè constitutam in sua specie, actio tamen subsistens non supponit suppositum constitutum specificè imò in creatis hoc non est semper verum, quia si subsistentia emanat à substantia, actio illa emanatiua non supponit personam constitutam. In diuinis igitur actio non potest supponere relationem Paternitatis adæquatè consideratam secundum specificam ratio-Paternitatis, sed potest illam supponere consideratam secundum rationem confusam relationis provt est forma subsistens: relatio enim ita confusè considerata constituit personam confusè conceptam quatenus est prior origine actiua.

Neque vrget quod addebatur, quia probat tantùm hypostasim in Deo non posse præscindi à relatione quod concedo, quia vt sæpè dixi hypostasis, origo, & relatio licèt differant in modo significandi, & secundum conceptus confusos & explicitos in re tamen significata non differunt, neque vna concipi potest sine altera. Relatio ergo non præscinditur ab eo quod est constitutiuum personæ, sed quia diuina personalitas in genere, non est aliud quàm relatio confusè concepta. Deinde relatio vt relatio adæquatè concepta distinguit vnam personam ab altera secundum rationem specificam, & distinctam talis personæ, relatio autem vt confusè concepta distinguit vnam personam ab alia confusè concepta. Denique illa forma hypostatica, non est aliquid absolutum, neque aliquid relatiuum distinctè conceptum, sed aliquid relatiuum consideratum confusè ac inadæquatè.

Instantia. Instabis, si forma hæc subsistens non sit nisi subsistentia in communi, non potest esse ratio distinctiua vnius personæ ab altera; quia per illam non intelligitur distingui ab omni alio cum quælibet persona particeps sit huiusmodi formæ.

Resp. relationem provt est forma subsistens incommunicabilis esse confusè, ac inadæquatè tantùm constitutiuam, & distinctiuam vnius personæ diuinæ ab altera, quia per illam intelligitur confusè distingui ab omni alio: sed nondum intelligitur esse constituta in tali specie donec accedat conceptus explicitus relationis. Quælibet ergo persona aliquam habet subsistentiam incommunicabilem, sed diuersam à subsistentia alterius personæ, ideóque per relationem vt est subsistentia incommunicabilis, vna persona differt confusè tantùm, & inadæquatè ab altera.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. formam constituentem esse priorem toto constituto atque ita Paternitatem, & Filiationem esse aliquid prius personâ Patris adæquatè, ac integrè constituta in ratione specificâ personæ Patris, quamuis sit aliquid posterius persona Patris constituta inadæquatè secundum rationem communem personæ, quod nullo modo absurdum est.

Ad primam confirmat. Resp. Paternitatem confusè consideratam vt subsistentia est, esse priorem personâ Patris considerata secundum rationem communem personæ; & Paternitatem consideratam distinctè, priorem esse personâ Patris considerata secundum rationem distinctam talis personæ, quia persona Patris non constituitur in ratione communi personæ, per Paternitatem distinctè ac adæquatè conceptam.

Ad secundam confirmat. eadem responsio est, Pater eo est Pater consideratus adæquatè quo habet Filium concedo, eo est Pater consideratus confusè ac inadæquatè nego. Est autem Pater consideratus confusè antequam, generet non est Pater consideratus adæquatè.

Ad tertiam confirm. Resp. in illo priori originis si nondum concipitur Filius, Patrem esse constitutum secundum rationem communem personæ, non autem secundum rationem specificam. Nego tamen posse vnquam concipi Patrem adæquatè constitutum in aliquo instanti rationis, in quo Filius non sit actu existens.

Solutio tertiæ. Ad tertiam respondere video Doctores variis modis. Primò enim Capreolus, Caietanus, Vasques, absolutè negant, idem esse principium constitutiuum, & distinctiuum, vnde asserunt Patrem constitui solâ Paternitate, quamuis spiratione actiuâ distinguatur à Spiritu Sancto, sed hoc videtur manifestè falsum, quia id quod constituit entitatem rei, etiam constituit eius vnitatem, ergo facit distinctionem eius ab omni alio. Secundò, nonnulli admittunt spirationem actiuam esse distinctiuam, & constitutiuam personæ Patris, quia Pater constituitur Pater per communicationem naturæ fœcundæ, ergo spiratio actiua saltem inadæquatè constituit Patrem, quòd idem dici debet de Filio. Sed hoc principium reiectum est aliàs, cum negaui Filium esse Filium ob naturâ fœcundam.

Resp. igitur Patrem & Filium constitui saltem inadæquatè per spirationem actiuam in ratione personæ distinctæ ab omni alio, quia si Pater, & Filius non haberent spirationem actiuam non essent personæ distinctæ à Spiritu Sancto: Paternitas ergo & Filiatio provt connotant spirationem actiuam distinguuntur à spiratione passiua, & illam respiciunt, non tanquam formales respectus, sed tanquam constitutiuæ principij quod producit Spiritum Sanctum. Nam quamuis sola volitio provt connotat spirationem actiuam, sit principium (quo) productiuum Spiritus Sancti, tamen principium (quod) productiuum est Pater & Filius, vt statim dicetur. Igitur distinguenda est illa propositio, Paternitas & Filiatio solitariè sumptæ non distinguunt Patrem & Filium à Spiritu Sancto concedo, Paternitas & Filiatio provt connotant spirationem actiuam nego. Sicut ergo Paternitas non adæquatè constituit Patrem, sic neque illum adæquatè distinguit. Quomodo autem Paternitas, & Filiatio opponantur spirationi passiuæ constabit ex dicendis de principio productiuo Spiritus Sancti.

Notio quid, & quotuplex. Supererat vt adderem hîc aliqua de notionibus personarum diuinarum, de quibus quæst. 32. S. Thom. disputat, sed hæc omnia breuiter dici posse videntur. Primò enim, notio vocatur omnis proprietas, quâ vna persona dignoscitur ab altera ideò notionalia vocantur ea omnia quæ non sunt communia sed propria personarum. Secundò notiones vulgò quinque numerantur, nimirum relationes quatuor, quæ (vt patet) non sunt communes omnibus personis, & innascibilitas quæ notio est negatiua, solius Patris propria. Cur autem ingenerabilitas non sit notio Spiritus Sancti, & inspirabilitas non sit notio Filij: ratio est quia innascibilitas secundum modum nostrum significandi significat perfectionem, non autem ingenerabilitas, aut inspirabilitas. Vide Petauium in Proœmio lib. 4.

## QVÆSTIO III.

### *De proprietatibus personarum diuinarum in particulari.*

HActenus dixi quidditatem obscurissimi mysterij, quæ in eo tota videtur consistere quod in summa diuinæ naturæ vnitate, dentur personæ identificatæ Deitati, sed inter se plures, propter productionem, relationem, subsistentiam. Nunc proprietates ex ea quidditate necessariò manantes, partim ad singulas personas in particulari pertinent, partim ad omnes in communi, de prioribus, primò sigillatim explicari debent nomina, & proprietates personæ Patris. Deinde personæ Filij. Postremò personæ Spiritus Sancti, de cuius principio productiuo accuratè disputari debet.

Sectio

## Sectio I.

### *Proprietates, & nomina personæ Patris.*

S. Thom. quæst. 32.

Nomen Patris quibus modis Deo conueniat.

CErtum est primò, nomen (Patris) proprium omnino esse primæ personæ diuinæ, quia Pater significat propriè principium illud viuens quod ex substantia sua producit simile in natura: latiùs autem significat id quod producit simile quocunque modo. Nomen (Patris) sumptum primo modo, est notionale conuenitque soli primæ personæ, quæ producit consubstantialem sibi Filium omninò similem in natura ex vi productionis, & principij productiui formaliter, in quo Filio videt se ipsum totum, & sua omnia præter Paternitatem, quia *Vt lampas lampadem accendit* (inquit Nazianzenus) *sic Pater se toto totum il luminat Verbum suum: & quemadmodum duo maria inuicem recumbunt, sic seipsum totum Pater reciprocauit in Filium.* Vt eleganter ait Zeno Veronensis. Nomen autem (Patris) sumptum latius est essentiale conuenitque tribus personis, quia per eandem sapientiam, amorem, omnipotentiam producunt extra se creaturas rationales imprimúntque illis suam quandam similitudinem licèt infinito interuallo distantem ab illa similitudine adæquata quam vnigenitus Dei habet. Vocatur igitur Deus Pater quadrupliciter. Primò, & maximè propriè ratione æternæ generationis, in qua vnicum habere potest Filium. Secundò, ratione creationis. Tertiò ratione adoptionis. Quartò, ratione glorificationis, quia quatuor illis modis producit simile. Sed analogum tamen est nomen illud (Patris) non vniuocum quatenus respicit Verbum, & creaturas, cum relatio Patris ad Verbum sit realis, relatio autem ad creaturas sit relatio secundum dici. Deinde nomen illud (Patris) non est duntaxat proprium primæ personæ nomen sed est perfectissimum, & nobilissimum eius nomen, & perfectius quàm sit nomen (Dei,) rationémque afferunt Patres disputantes aduersus Arianos quia nomen (Patris) respicit Filium, nomen (Dei) significat respectum, & dominium creaturarum. Imò esse Patrem significat coæternitatem, consubstantialitatem, æqualitatem vt rectè ostendit Petauius l. 5. c. 4.

Deus quadruplici modo dicitur Pater.

Proxima radix Paternitatis.

Difficultas tantùm est, vtrum proxima radix paternitatis sit intellectio diuina: negat hoc Suarez lib. 8. cap. 2. sed immeritò, quia Verbum ideò est Filius quia procedit per intellectum, ergo Paternitas oriri debet ab intellectione. Deinde principium (quo) Filij, debet esse principium saltem virtuale generationis actiuę quam dixi esse Paternitatem. Illud principium (quo) est intellectio, ergo ab ea tanquam à principio virtuali oritur Paternitas. Neque vrget argumentum Suaris quia (inquit) actiones sunt suppositorum, ergo intellectio est posterior Paternitate; antecedens enim verum duntaxat est de actionibus quæ non sunt proprietates essentiales naturæ vt sæpè dixi.

Nomen innascibilis.

Certum est secundò, nomen (innascibilis, (& ingeniti) proprium etiam esse primæ personæ nomen, provt significat omnimodam improducibilitatem, quia duæ aliæ personæ quamuis secundum essentiam sint improducibiles, personalitatem tamen habent productam: vnde absolutè innascibilitas dicitur esse characteristica Patris proprietas à Nazianzeno orat. 36. Athanas. orat. 2. contra Arianos nomen porrò illud (innascibilis, (& ingeniti) materialiter quidem & fundamentaliter significat perfectionem aliquam positiuam, formaliter autem significat solam negationem productionis, quia esse ingenitum, quod natus non sit demonstrat, sed natum non esse negatio est, ergo nomen etiam innascibilis est negatiuum. Sed negationis tamen huius fundamentum positiuum Paternitas est, quia non est essentia communis tribus personis, ergo est Paternitas quæ dicitur prima Patris proprietas, quamuis ergo innascibilitas sit formaliter priuatio, significat tamen dignitatem quandam, & authoritatem primæ personæ, sicut esse primum formaliter negatio tantùm est.

Nomen principij.

Certum est tertiò, conuenire quoque primæ personæ maximè propriè nomen (principij) sine addito, quia principium significat id vnde res est, itavt ipsum non sit ab alio: Pater autem est id à quo sunt Verbum, & Spiritus Sanctus: potest etiam esse principij nomen essentiale, ac commune tribus personis provt significat id vnde sunt omnes creaturæ. Nomen (causæ) vix vnquam à Patribus Latinis Patri tribuitur. Authorem aliqui vocant quod nonnullis displicet, quia videtur nomen authoritatis. Dicitur præterea radix, fons, & caput: Imò video à Dionys. cap. 2. de diuinis nominibus Athanas. contra gregales Sabellij, *Vocari principium totius Deitatis & Trinitatis.* Non quod totam producat Deitatem, & Trinitatem, sed quia in Deitate nulla est productio cuius principium non sit Pater.

## Sectio II.

### *Nomina, & proprietates personæ Filij.*

S. Thom. quæst. 34. 35.

Nomen Filij.

CErtum est primò, primum & præcipuum secundæ personæ diuinæ nomen esse quod sit (Filius) id est persona producta similis in natura & consubstantialis producenti ex vi productionis formaliter, quod enim est nomen eius, vel nomen Filij eius si nosti. De quo nomine satis dixisse videmur superiùs; significat enim consubstantialitatem, & æqualitatem ex vi actionis vt actio est. *Nomen Filij æqualitas Patris est*, vt dixi aliàs ex Hilario. Sequitur autem omnino ex eo secundam Trinitatis personam esse verè ac perfectè Deum, participem totius naturæ dignitatis, ac perfectionis diuinæ, plenum de pleno, perfectum de perfecto. Quam Catholicam veritatem aduersus Arianos latissimè probatam dabunt Suares lib. 2. cap. 3. Vasq. disp. 109. Petau. lib. 2. & 3. Ruiz & Valent. Mihi pauca hæc satis erunt.

Diuinitas Filij Dei.

Probatio ex Scripturis.

Primò enim, diuinitatem Verbi scripturæ vtriusque testamenti asserunt clarissimè Psalm. 44. *Sedes tua Deus in sæculum sæculi, virga directionis virga regni tui*, Et iterum: *Vnxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ participibus tuis*: Psalm. 2. *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Isaiæ 9. *Vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, Pater futuri sæculi:* Et cap. 45. *Tu es Deus absconditus, in te est Deus, &c.* Oseæ 1. *Saluabo eos in Domino Deo suo.* In nouo Testamento Euangelium totum Ioann. nihil aliud crebriùs repetit, *Deus erat Verbum, ego & Pater vnum sumus, &c.* Et Epist. 1. eiusdem Ioann. *Vt simus in vero Filio eius, hic est verè Deus.*

Probatio ex Patribus

Secundò, veritatem hanc aduersus Arium Patres omnes probant etiam Ario Antiquiores vt diligenter ostendit Petauius lib. 2. cap. 8. & sequentibus, Athanas. Hilar. Basil. Nazianzen. Cyrill. Ambros. Augustin. qui legerit, mirabiliter probatam inueniet Verbi diuinitatem: quam etiam Concilia omnia œcumenica post Nicænum grauissimè sanxerunt, & Filium ὁμοούσιον, esse definierunt, damnarúntque tùm Arium volentem Verbum esse creaturam, tùm sequutos postea Semiarianos qui ducibus Acacio, & Ætio vaferrimè dicebant Filium esse per omnia Patri similem, & ὁμοιον, vel etiam ὁμοιουσιον, sed æqualitatem & consubstantialitatem prorsus negabant.

Probationes Theologicæ.

Probationes autem Theologicæ petuntur partim à priori ex ratione Filij, partim à posteriori ex necessitate incarnationis. Quæ verò ex Scripturis pro errore

suo

suo Ariani proferebant plurima erant, & quædam ex his obscura, ex 8. Prouerb. *Dominus creauit me principium ad omnia opera sua.* Ex Euangelio. *Pater maior me est: quid me dicis bonum nemo bonus nisi solus Deus: sedere autem ad dexteram meam non est meum dare vobis*, Et Apostolus primæ ad Corinth. 15. *Tunc ipse Filius subiicietur ei.* Sed hæc omnia vel dicuntur de Christo vt homine, vel optimum sensum habent, vt probant citati suprà Doctores.

Nomen Verbi.

Certum est secundò, alterum secundæ personæ nomen esse, quod sit (Verbum) id est ratio, definitio, sermo, quod nomen negarunt olim Alogiani & Ariani, temerariè autem Durandus vult nomen (Verbi) propriè loquendo esse tantùm essentiale, metaphoricè autem notionale, quod dici nullo modo potest, quia scripturæ, Concilia, & Patres secundam personam absolutè appellant Verbum, vt fusè ostendunt Suares, Petauius, Ruiz, Florauentius, & ratio manifesta est, quia Verbum significat, veram repræsentationem obiecti, productam ab intellectu, & in eo manentem: nam loqui, & dicere, non est aliud quàm obiectum repræsentare, si tibi repræsentes Verbum est internum, si alteri Verbum est externum: *Formata quippe cogitatio* (inquit Augustinus lib. 15. de Trinitat. cap. 10.) *ab ea re quam scimus Verbum est quod in corde dicimus, quod nec Græcum est nec Latinum*: sed secunda persona Trinitatis est formalis repræsentatio eorum omnium quæ cognoscit Deus cum totam habeat intellectionem Patris communicatam, producitur per intellectum & in eo manet, ergo illa est propriè Verbum, & Pater illud producens loqui dicitur, non quod repræsentet sibi, sed Filio cui communicat suum intelligere, vnde propriè vocatur sapientia, doctrina, ratio, sermo quo Pater dicens omnia dicibilia sibi, docet ipsum Verbum suum.

Similitudo eius cum Verbo nostro.

Inde omnino sit, vt Verbum diuinum in quibusdam simile sit creato Verbo mentis, sed in pluribus etiam sit dissimile. Simile est, quia est spirituale, nec vllam admittit corpoream passionem, quia producitur per intellectum, & in eo manet, productio eius loquutio est, repræsentat obiecta cognita, v.g. totam mentem quoties illa se ipsam cognoscit, neque à nobis potest effici vllum opus cuius forma, & Verbum in mente non antecesserit. Sed

Eius dissimilitudo.

dissimillimum tamen est, quia est subsistens & vt loquuntur Patres ἀνυπόστατον, quia perpetuum, & coæternum Patri, quia vnicum, quia semper nascitur, quia non est id quo Pater formaliter intelligens constituitur, non producitur ex indigentia, sed ex fœcunditate cognitionis: Ideóque quoad aliqua Verbum diuinum est similius Verbo externo & vocali quàm mentali, per Verbum enim externum non nobis loquimur, sed aliis.

Nomen Imaginis.

Certum est tertiò, nomen (Imaginis) maximè quoque proprium esse secundæ personæ. Ita enim sæpè habet Scriptura, *Qui est imago Dei inuisibilis primogenitus omnis creaturæ.* Vt habetur Coloss. primo: & iterum Hebræorum primo: *splendor gloriæ figura substantiæ. Non enim extrinsecus picta est imago Dei, sed ipse Deus genitor eius est*, inquit Athanasius, & Basilius lib. 1. contra Eunom. *Imago viuens, imò ipsa vita, non in figuræ similitudinem, sed in ipsa substantia identitatem retinens*: Eleganter Hilarius lib. 11. *Natiuitatem tenet id natura quod suum est, & in se per imaginem referens quod in se est: dum imago est authoris, & veritas, quia perfecta natiuitas perfectam imaginem præstat.*

Probatio.

Ratio est, quia tria requiruntur ad veram imaginem, primum est similitudo, vt nimirum perfectè conueniat cum prototypo, vnde si conueniat in natura est imago naturalis, si conueniat in externis lineamentis est imago artificialis, si conueniat in eo quod reddat obiectum præsens potentiæ cognoscenti est imago intentionalis. Secundo requiritur processio, vt nimirum imago producatur ab eo cuius est imago; si enim verbi gratia, nummus vnus similis sit alteri nummo, non propterea imago est eius. Tertiò, requiritur vt sit similis ex vi processionis formaliter. Hæc tria conueniunt Filio Dei quo totum repræsentat Patrem cui per omnia est simillimus, ab eo procedit, & ex vi processionis illi est similis. Ideò est imago & naturalis propter totam substantiam Patris quam habet, & intentionalis, quia procedit per intellectum, & est ipsamet intellectio repræsentans formaliter Patrem. *Se ipsum dicens Pater* (inquit Augustinus lib. 15. de Trinitate cap. 14.) *Genuit Verbum per omnia æquale sibi, non enim se ipsum integrè perfectèque dixisset, si aliquid amplius, aut minus esset in eius Verbo quàm in ipso.*

Est imago propter vnitatem naturæ.

Ex quibus reiicitur Vasques, qui ait Filium esse imaginem ex eo, quod intellectualiter repræsentet Patrem, non autem propter vnitatem naturæ, quod est confundere imaginem naturalem cum intentionali. Quia verò (vt dixi) Pater Verbo ipso non loquitur sibi, sed Verbo cui soli dat cognitionem, propterea Verbum non formaliter repræsentat Patri, sed sibi: quamuis tamen Pater in Filio tanquam in obiecto, videat omnia, non omnia tamen videt in Verbo tanquam in imagine intentionali, quia per Verbum Pater non fit cognoscens, neque intelligit omnia Verbo, sed dicit.

Vtrum autem Verbum imago sit Patris secundum essentiam, an secundum personalitatem facilis responsio est, neutrius solitariè sumptæ ratione imaginem Patris esse Filium, sed ratione personalitatis vt habentis essentiam eandem. Et quidem ratione essentiæ imago est naturalis: ratione personalitatis, est imago intentionalis, & Verbum, quia ratione illius tantùm producitur. Denique quoties dicitur figura & character, significatur duntaxat quod sit primaria & expressissima imago ex qua omnes formantur imagines secundariæ.

Reliqua nomina Filij Dei.

Alia omitto nomina eo quod ad tria quæ dixi, omnia reuocantur, sapientia, virtus, vita, veritas, &c. quibus denotantur nomina Filij, Verbi, & Imaginis.

## Sectio III.

### *Nomina, & proprietates personæ Spiritus Sancti.* S. Thom. quæst. 36. 37. 38.

Diuinitas Spiritus Sancti ex eius nominibus.

CErtum est primò, tertiam personam Trinitatis esse verè Deum consubstantialem Patri, ac Filio. Multi sunt in huius veritatis Catholicæ probatione Vasq. disp. 109. Suar. lib. 1. cap. vltim. Petauius lib. 2. cap. 13. & sequent. & lib. 3. cap. 7. Primò enim id ostendunt nomina quibus Spiritum Sanctum Scripturæ vocant vbi apertè vocatur (Deus) Actorum 5. *Ananias, & Sapphira cum dicuntur mentiti esse Spiritui Sancto, mentiti etiam esse dicuntur Deo.* Vt notat Epiphanius Hæresi 74. Deinde quod Isaiæ 6. Deus loqui dicitur illud idem actorum vltimò Spiritus Sanctus dicitur loqui vt obseruant Basilius lib. 4. contra Eunom. Nyssenus libr. 1. contra eundem: primæ ad Corinthios 3. *Dicuntur fideles templum Dei, quia in illis Spiritus Sanctus habitat*, vt docet Athanasius lib. de communi essentia Patris & Filij. Huc faciunt alia etiam Spiritus Sancti nomina (Vnus) enim dicitur primæ ad Corinthios 12. nomen (Sancti) proprium eius esse non potest si non sit Deus, *Sanctus enim est*

*secundum naturam* ( inquit Cyrillus lib. de Spiritu Sancto ) *quasi ex Sancto & in sancto secundum naturam Deo.* Nomen etiam ( paracleti ) hoc idem indicat, alioqui à Christo non diceretur alius à Christo, paracletus, hoc est *mihi similis & æqualis*, inquit Nazianzenus orat. 44. quibus adde nomina illa quibus facere dicitur ea quæ solus Deus facit, Spiritus veritatis, Spiritus Dei, Spiritus Christi, adoptionis, veritatis, libertatis, sapientiæ, scientiæ, &c.

Ex eius proprietatibus.

Secundò, id ostendunt proprietates quæ Spiritui Sancto competere dicuntur à Scripturis & Patribus: dicitur enim procedere à Deo, mitti à Deo, effundi à Deo, quod nulli creaturæ potest conuenire; non enim dixit: *Qui à Patre creatus est* ( inquit Paschasius, ) *sed qui à Patre procedit, id est de paternæ societate potentiæ & de proprietate naturæ.* Similiter valdè vrgent Patres quod baptizari dicimur in nomine Spiritus Sancti: vnum enim dicitur esse nomen Patris, & Filij, & Spiritus Sancti, ac demum credere dicimur in Spiritum Sanctum, sicut credere dicimur in Patrem, & Filium.

Ex eius operibus.

Tertiò diuinitatem Spiritus Sancti probant maximè illius opera quæ Dei solius esse possunt propria vt exponit eleganter Fulgent. lib. 3. ad Thrasim. c. 35. sanctificatio, regeneratio, adoptio, gratia, Deificatio. Dicitur effundi, replere, manere, vngere, habitare in nobis vt templis, quæ omnia diuinitatem Spiritus Sancti sine dubio demonstrant.

Nomen Spiritus Sancti.

Certum est secundò, nomen ( Spiritus Sancti) maximè proprium esse tertiæ personæ Trinitatis, non quia expres est materiæ, sed quia Spiritus respirationem, impulsum, & impetum significat, quod patet ex eo quod ventus Spiritus dicitur: quod autem procedit per amorem mutuum, & infinitum voluntatis, verus est impulsus, & motio, quia amoris est egredi extra se, & tendere in rem amatam, igitur propriè tertia persona procedens per amorem dicitur ( Spiritus ) id est impulsus & impetus vehemens amoris. *Imò* ( inquit Ambrosius, ) *quia communis ambobus est Spiritus, id ipse vocatur quod ambo sunt.*

Nomen amoris.

Certum est tertiò, Spiritum Sanctum secundum personalem suam proprietatem vocari propriè amorem, quia principium à quo prodit amor est, processio eius amatio, & ipse amorem habet communicatum ex vi suæ processionis formaliter, *Tanquam ineffabilis quædam Patris Filiique communio*, vt loquitur Augustinus, est autem specialiter amor non quo Deus amat formaliter, sed quasi terminus & fructus amoris quo Pater, & Filius se mutuò diligunt. Hinc à Patribus appellatur charitas amborum, communio, vnitas, amplexus, osculum; verbi gratiâ, optimè à Bernardo dicitur: *Patris & Filij pax imperturbabilis, gluten firmum indissolubile vinculum Trinitatis*, ( à Lauritano Iustiniano ) *charitatis vinculum indissolubile, suauissimum pacis osculum, mutuique amoris beatissimus amplexus; quia producunt Spiritum, per modum vnius principij.*

Non est tamen verum quod ait Vasques Patrem & Filium amare inuicem, & creaturas Spiritu Sancto formaliter; cum enim ita sæpè loquitur Augustinus solùm significat quod Pater & Filius amando producunt Spiritum Sanctum, deinde quia ex vi amoris communicant amorem, & sic reddunt se amatos Spiritu Sancto cui communicant amorem ex vi amoris.

Nomen doni.

Certum est quartò, vltimum Spiritus Sancti nomen esse quod dicatur ( donum ) sic enim vulgò à Patribus vocatur; Basilius: *Donum quidem* ( inquit) *Dei est Spiritus sed donum vitæ, donum virtutis.* Didymus Spiritum Sanctum appellat, *plenitudinem donorum Dei*, Theodorus Abucara, *diuitias, & promptuarium omnium Dei donorum.* Ratio est, quia vt aliquid sit personale donum requiritur primò vt sit res alicui data. Secundò, vt ab aliquo detur. Tertiò, vt ex propria sua ratione ac notione, sit ipsa inclinatio donandi se ipsum & alia omnia. Hæc tria soli Spiritui Sancto competunt; Trinitas enim tota est res quæ donatur, eo ipso quod incipit esse nouo modo præsens per effectum aliquem, sed Pater non datur ab aliquo à quo procedat, Filius ex sua quidem proprietate datur, sed non est ratio ipsa donandi, solus enim amor est primum donorum, & ratio donandi omnia, Spiritus ergo Sanctus donum est, quia per gratiam persona eius donatur, quia est amor qui datur, & est causa donandi se ipsum, & alia omnia.

## Sectio IV.

### *De principio à quo procedit Spiritus Sanctus.*

PRæter ea quæ dixi nuper de principio productiuo diuinarum personarum generatim, grauissima superest controuersia de principio, à quo producitur Spiritus Sanctus, quodnam illud sit. Et primò quidem, vtrum Pater & Filius sint principium à quo procedit Spiritus Sanctus. Secundò, vtrum Spiritus Sanctus distingueretur à Filio si à Filio non procederet. Tertiò, vtrum Pater & Filius sint principium immediatum Spiritus Sancti & per se requisitum ad eius productionem.

### §. I.

### *Vtrum Spiritus Sanctus procedat à Patre, & Filio.*

REuocauit primus illud in dubium, quem sciamus Theodoretus, defendit autem postea & latissimè propagauit pessimus Græci Schismatis artifex Photius sub annum 864. omnium in Græcia malorum author.

Triplex dubitatio.

Ratio autem dubitandi est primò, quia sæpè in Scripturis dicitur à Patre procedere numquam procedere dicitur à Filio, *Spiritus qui à Patre procedit ille, &c.*

Secundò, si procederet ab vtroque duo haberet principia, quia Pater, & Filius duæ sunt personæ distinctæ.

Tertiò, si Pater & Filius sunt principium Spiritus Sancti, necesse est vt paternitas, & filiatio influant in productionem Spiritus Sancti, sed paternitas quæ est generatio actiua, & filiatio quæ est generatio passiua non influunt in productionem Spiritus Sancti vt patet, ergo Pater & Filius non sunt principium Spiritus Sancti.

Assertio.

Dico primò, Spiritus Sanctus procedit à Patre & Filio, tanquam à principio vnico, adeò vt principium ( quod ) & principium ( quo ) productiuum Spiritus Sancti simpliciter vnicum sit.

Processio à Patre & Filio.

Prima pars, veritas est Catholica definita in pluribus Conciliis contra Græcos præsertim in Lugdunensi sub Gregorio X. & in Florentino sub Eugenio IV. Probatur autem eximiis Patrum præsertim Græcorum testimoniis quæ dabunt Ioannes Berous, Manuel Calecas, Cardinalis Bessarion aureis ea de re scriptis opusculis, vbi adducunt Epiphanium, Nyssenum, Basilium, Cyrillum, apertissimè profitentes Spiritum Sanctum procedere à Filio. Imò & eximiis sæpè methaphoris explicantes eandem ab vtroque processionem; vocant enim Spiritum Sanctum, signaculum Filij quo videlicet suam in nobis Filius imprimit similitudinem, vocant respirationem, & quasi halitum oris Filij fragrantiam, & odorem Filij vt vnguenti,

vnguenti, balsami & floris, dulcedinem substantiæ Filij, vaporem illius tanquam aquæ maximè odoriferæ, vultum Filij. Idem etiam profitentur omnes Latini Patres quos superfluum esset referre. Ratio est autem quam afferunt Augustinus potissimùm, & Anselmus, quia vbicunque in diuinis non est oppositio, ibi non est distinctio, non est autem oppositio & relatio vbi non est processio, ergo si Filius distinguitur à Spiritu Sancto procedere ab eo debet. Quæ ratio solidissima est vt statim patebit.

Vnitas principij quod.

Secundam partem de vnitate principij (quod) spirantis, & producentis Spiritum Sanctum tanquam certam ex fide citata Concilia definiunt, & tenent omnes Theologi. Ratio est quia tunc principium (quod) est omnino vnum, quando forma eius constitutiua est omnino vna, nam ad multiplicationem nominis substantiui, certum est requiri multiplicationem formæ; hæc enim ratio est ob quam tres personæ sunt vnus Deus, sed forma constituens principium spiratiuum est amor qui sine dubio est vnicus in diuinis; quamuis enim volitio illa in obliquo determinetur per duplicem relationem semper vnica est, ergo Pater, & Filius sunt principium vnicum Spiritus Sancti. Deinde vbi vna tantùm est vis spiratiua, & vna spiratio, ibi vnicum tantùm est principium spiratiuum; sed Pater & Filius vnam habent vim spiratiuam, secundum id quod illa dicit in recto: ergo vnum tantùm est principium spiratiuum, & vnicus spirator, quamuis dici possint duo spirantes, quia multiplicato supposito multiplicari potest nomen adiectiuum.

Vnitas principij quo.

Tertia pars, de vnitate principij (quo) spirantis definitur etiam in Conciliis probatúrque, quia illud principium est amor essentialis in recto, vtrum autem connotet in obliquo Paternitatem, & filiationem, an verò spirationem actiuam, grauis controuersia est, de qua dicam statim.

Solutio dubitationum.

Ad primam Respon. etiam ex Scripturis constare quod Spiritus Sanctus procedit à Filio. *Ille de meo accipiet & annunciabit vobis. Paracletus quem ego mittam vobis à Patre. Si autem abiero mittam eum ad vos,* nam ad missionem exigi processionem dicetur postea.

Ad secundam, & tertiam, vt respondeatur examinanda sunt diligenter puncta duo posteriora quæ proposui ex quibus tota pendet controuersia.

## §. II.

### *Vtrum Spiritus Sanctus distingueretur à Filio si ab eo non procederet.*

S. Thom. quæst. 36. Art. 2.

Duplex sensus quæstionis.

DVpliciter vulgare illud quæsitum exponi potest. Primò sic, si Spiritus non produceretur à Filio & esset idem Spiritus Sanctus, & idem entitatiuè Filius qui nunc est, vtrum alter ab altero esset distinctus. Secundò sic, si Spiritus non procederet à Filio, essetne? necesse tunc vt alius esset Filius, alius Spiritus, & vt ille Spiritus Sanctus qui tunc esset nullo modo distinctus esset à Filio qui tunc esset. De primò sensu nulla esse potest difficultas, quia si Filius & Spiritus nunc realiter distincti, maneant iidem qui nunc sunt, etiam si vnus ab altero non procedat, certum est illos debere esse distinctos: quod vnum ferè probant argumenta Scoti, nam implicat vt entitas Spiritus Sancti quæ realiter non est entitas Filij, maneat eadem entitas & tamen sit entitas Filij, quia tunc simul esset, & non esset entitas Filij.

De secundo, igitur sensu tota est controuersia, vtrum posito quod Filius non produceret Spiritum Sanctum, Spiritus Sanctus distingueretur à Filio qui tunc esset.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubitat. primò est, quia est impossibile vt ea quæ realiter sunt duo distincta coalescant in vnam entitatem: sed Spiritus Sanctus, & Filius distinguuntur per suas proprietates reales, ergo implicat vt sint vnum facta quacunque suppositione. Deinde Filius distinguitur filiatione, & Spiritus Sanctus processione, sed Filius retineret filiationem, & Spiritus Sanctus processionem, quamuis non procederet Spiritus à Filio, ergo distingueretur à Filio cum haberent totum quo distinguuntur. Similiter id quod generatur distinguitur ab eo quod non generatur, sed procedit tantùm, Filius generaretur, & Spiritus Sanctus non generaretur, sed tantùm procederet, ergo &c. Denique Filius & Spiritus Sanctus retinerent tunc entitatem quam habent, ergo & vnitatem.

Secunda.

Secundò, si Spiritus Sanctus non procederet à Patre distingueretur tamen à Patre, ergo quamuis non procederet à Filio, distingueretur tamen ab eo. Neque dicas esse disparitatem, quia Pater in ea suppositione principium esset saltem remotum Spiritus Sancti per Filium. Sed contra, quia mediata productio non necessariò supponit distinctionem, potest enim nepos reproducere suum auum.

Tertia.

Tertiò, si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, ratio propter quam ab eo non distingueretur, est quia in diuinis vt sit distinctio debet esse oppositio relatiua, sed hoc principium falsum est, quia generatio passiua siue filiatio, & spiratio passiua realiter inter se distinguuntur, & tamen inter se relatiuè non opponuntur, quia filiatio non est correlatiuum spirationis passiuæ: vnde argumentor, ideò spiratio actiua, & filiatio non distinguuntur, quia non opponuntur, sed filiatio non magis opponitur spirationi passiuæ, quàm spirationi actiuæ, ergo, &c.

Neque dicas generationem passiuam mediatè opponi spirationi passiuæ, quia vtraque identificatur personis oppositis. Sed contra, quia sequeretur similiter relationes distingui ab essentia quæ identificatur personis oppositis.

Conclusio.

Dico secundò, si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, nullo modo ab eo distingueretur, neque idem esset Filius, neque idem Spiritus Sanctus qui nunc sunt. Ita cum sancto Thoma communiùs asserunt Theologi, contra Scotum, & Henricum.

Probatio.

Ratio est, quia eo argumento vtitur Concilium Florentinum contra Græcos vt probet processionem Spiritus Sancti à Filio, quia si ab eo non procederet ab eo non distingueretur. Deinde vulgaris ratio est, quia in diuinis omnia sunt vnum vbi non obuiat relationis oppositio, sed si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, nulla inter eos esset oppositio relatiua, quæ fundatur in sola origine, ergo nulla esset distinctio. Maior est, axioma vulgare Theologorum quod habetur expressè in Concilio Florentino, & frequentissimè apud Augustinum, Anselmum, Nyssenum: & probatur, quia essentia infinitè perfecta identificat sibi omnia quæ non implicat cum ipsa identificari, sed non implicat identificari ea quæ non habent cum ea oppositionem, ergo in essentia diuina, omnia sunt vnum vbi non est oppositio relatiua. Confirmat. quia si Filius non sit principium productiuum Spiritus Sancti, nulla erit ratio cur generatio passiua Filij, & spiratio passiua magis distinguantur; quàm generatio actiua & spiratio actiua; nulla enim assignari potest disparitas: & similiter non erit maior ratio cur filiatio distinguatur à processione quàm intellectio à volitione.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. illo argumento probari tantùm quod si Spiritus Sanctus non procederet à Filio,

& tamen manerent ijdem qui nunc sunt reuerà distinguerentur, quod certissimum esse dixi; contendo autem quod in ea suppositione implicaret manere Filium eundem, & eundem Spiritum Sanctum, qui nunc sunt. Fateor ergo esse impossibile, vt ea quæ sunt duo entitatiuè, coalescant in vnam simplicem entitatem, sed factâ eâ suppositione, nego Filium & Spiritum Sanctum habituros esse duas proprias entitates distinctas, cuiusmodi eæ sunt quas nunc habent: imò tunc vel vterque generaretur, vel neuter.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. Spiritum Sanctum, si procederet à Filio, & non procederet à Patre immediatè, verè tamen distinctum iri à Patre, à quo procederet tanquam à principio mediato; Pater enim principium esset Filij à quo procederet Spiritus Sanctus, nam in creatis filius æquè distingui debet à suo auo ac à patre, neque magis suum auum potest reproducere, quàm suum patrem.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. generationem passiuam, & spirationem passiuam reuerà inter se referri & opponi, non tanquam relationes oppositas, seu non tanquam id (quo) sed tanquam id (quod) refertur, licèt enim generatio passiua non sit correlatio spirationis passiuæ, constituit tamen principium quod refertur & producit spirationem passiuam: opponi autem relatiuè dicuntur non solùm relationes & productiones, sed etiam principia quæ producunt, atque adeò referuntur.

Sed restat tamen tota difficultas, quia vix potest intelligi, quomodo principium quod spiratiuum constituatur per relationes paternitatis, & filiationis, non autem per relationem spiratoris, de quo disputandum nunc est.

## §. III.

### *Vtrum Pater & Filius sint principium immediatum & formale Spiritus Sancti, quatenus sunt Pater, & Filius.*

Sensus controuersiæ. DVpliciter potest intelligi quod Pater & Filius immediatè producant Spiritum Sanctum. Primò, immediatè realiter. Secundò, immediatè per rationem. Immediatè realiter producunt Spiritum Sanctum, si vterque per virtutem quam in se habet concurrat immediatè ad productionem Spiritus Sancti, mediatè autem concurreret Pater, si concurreret tantùm communicando Filio virtutem spirandi, quemadmodum auus mediatè tantùm producit filium sui filij. Immediatè per rationem producit Spiritum Sanctum, si principium quod productiuum Spiritus Sancti constituatur per paternitatem & filiationem, non autem per spirationem actiuam, ideò vt Pater & Filius vt sic, id est, provt habentes Filiationem & paternitatem sint principium quod immediatè per se producit Spiritum Sanctum: mediatè autem per rationem producunt Spiritum Sanctum, si principium quod per se producit Spiritum Sanctum constituatur per spirationem actiuam, non autem per paternitatem aut filiationem.

Prima dubitatio. Ratio autem dubitandi primò est, quia si Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum quà Pater & Filius, producunt illum vt principia distincta, & sic plures sunt Spiratores, quod repugnat Concilijs Lugdunensi & Florentino.

Secunda Secundò, sicut Pater constituitur per paternitatem, & Filius per filiationem sic spirator constituitur per spirationem; concretum enim omne constituitur per abstractum eiusdem nominis, sed principium (quod) est spirator, ergo principium (quod) constituitur per spirationem.

Tertia. Tertiò, principium (quod) spiratiuum constituitur per virtutem quæ sit in Patre, & Filio, sed sola spiratio actiua vnica est in Patre, & Filio, ergo Pater & Filius per spirationem actiuam constituuntur in ratione principij spiratiui.

Quarta. Quarto, Pater & Filius non constituuntur in ratione principij, nisi provt referuntur ad Spiritum Sanctum, sed per paternitatem, & filiationem non referuntur ad Spiritum Sanctum, quia Spiritus Sanctus non respicit Patrem quà Patrem; correlatiuum enim spirationis passiuæ est spiratio actiua, ergo per spirationem passiuam, Pater & Filius constituuntur spirantes.

Assertio. Dico tertiò, Pater & Filius omninò immediatè tùm realiter, tùm per rationem producunt Spiritum Sanctum, adeò vt principium (quod) productiuum Spiritus Sancti constituatur formaliter paternitate, ac filiatione.

Prima pars. Prima pars, de immediatione reali probata superiùs est tanquam certa ex fide definita (vt dixi) in multis Concilijs contra Græcos, quia scilicet eadem spiratio actiua est in Patre, ac Filio, ergo vterque producit per virtutem quam in se habet, quod est realiter immediatè producere. Antecedens probatur, quia Pater necessariò habet illam virtutem spirandi, quam communicat Filio, sicut in se habet virtutem creandi quam Filio cõmunicat. Similiter Filius recipit à Patre spirationem actiuam, si recipit voluntatem adhuc fœcundam, & nondum exhaustam, sed Filius procedens per intellectum, recipit voluntatem adhuc fœcundam, ergo recipit à Patre spirationem actiuam, sicut recipit vim creandi, quia recipit omnipotentiam nondum exhaustam.

Neque obstat, quod Patres sæpè dicere videntur quod Pater mediatè producit Spiritum Sanctum, imò & quod producit per Filium. Responsio enim certa est, quod Pater tùm mediatè, tùm immediatè producit Spiritum Sanctum, mediatè quia prius origine quàm producat Spiritum Sanctum, communicat Filio virtutem spirandi: immediatè, quia producit per virtutem quam in se habet.

Secunda pars. Secunda pars, de immediatione per rationem difficilior est, quam negant Molina, Vasq. Becan. Alarcon, Martino, affirmant verò Suar. l. 11. c. 4. Arrub. Valent. Tauner. Zuniga, Arriag.

Ratio autem illius est, quia si principium (quod) productiuum Spiritus Sancti non constituitur per paternitatem, & filiationem; spiratio passiua nullo modo distingui potest à paternitate & filiatione, probatur, quia in diuinis vbi non est oppositio relatiua, non est distinctio, sed si principium productiuum Spiritus Sancti non est Pater quà Pater, paternitas non opponitur spirationi passiuæ, ergo non distinguitur. Neque dicas paternitatem, & filiationem mediatè opponi spirationi passiuæ; hoc enim apertè refellitur, quia essentia non distinguitur à spiratione passiua, cui tamen opponitur mediatè quatenus opponitur spirationi passiuæ, ergo mediata oppositio non sufficit.

Fuasio. Respondent ad hoc argumentum variè aduersarij, præsertim Vasq. dicit enim essentiam identificari spirationi actiuæ tanquam aliquid commune, ideoque non opponi spirationi passiuæ. Paternitatem autem & Filiationem identificari spirationi ~~passiuæ~~ actiuæ, tanquam subsistentias & proprietates constitutiuas principij producentis, ideóque opponi mediatè Spiritui Sancto.

Sed hæc responsio est insufficiens, quia duæ res distinctę possunt habere vnicam subsistentiam, vt constat ex duabus naturis Christi, quæ vnicam habent subsistentiam: & probabilis multorum sententia est materiam & formam non subsistere nisi vnicâ indiuisibili subsistentiâ, imò in hac responsione manifestè petitur principium, quia quæritur vtrum Paternitas

sit

sit aliquid proprium solius personæ Patris, an verò sit aliquid commune Spiritui Sancto cui non opponitur; semper enim valet argumentum: illud non est proprietas constitutiua personæ Patris, sed est aliquid commune illi cum Spirt. Sancto, per quod non opponitur Spirit. Sancto magis, quàm per essentiam, sed per paternitatem nou opponitur magis Spiritui Sancto, quàm per essentiam, ergo paternitas non erit aliquid constitutiuum, & distinctiuum personæ Patris magis quàm essentia.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. neg. sequi Patrem, & Filium esse duo principia spiratiua etiamsi spirent qua Pater & Filius: quia principium (quod) vt dixi significat in recto voluntatem quæ vnica est. Sicut ergo Pater, & Filius sunt vnus Deus, quia Deitas vna est, sic sunt vnus Spirator, quia vna est vis spiratiua. Dices principium (quod) dicit personam Patris, & Filij, sed Pater, & Filius, non sunt vna persona, ergo non sunt vnum principium (quod.)

Resp. disting. maiorem, principium (quod) dicit personam solam & principaliter, nego. Dicit personam quatenus determinatiuam volitionis concedo. Pater autem & Filius quamuis non sint vna persona, vna tamen sunt volitio, & vnum principium spirans.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. Principium spiratiuum non denominari per spirationem actiuam tanquam per formam denominantem, sed tanquam per viam, & tendentiam ad terminum: forma enim denominans spiratorem, est vis spiratiua, cuius tendentia est spiratio; sicut agens denominatur per vim actiuam vt formam, per actionem autem tanquam per tendentiam ad terminum. Similiter Spirator denominatur per volitionem vt determinatam relationibus Patris, & Filij, quamuis denominetur per spirationem tanquam per viam virtutis spiratiuæ ad personam producta m. Quaddo ergo dicitnr omne concretum constitui per abstractum eiusdem nominis distinguendum est per abstractum eiusdem nominis tanquam per formam constituentem, nego, tanquam per tendentiam, concedo. Similiter enim Pater sub ratione generantis constituitur per generationem actiuam, tanquam per viam, non tanquam per formam constituentem.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam nego solam spirationem actiuam esse vnicam in Patre, ac Filio, certum enim est quod voluntas etiam vnica est quà denominatur vnus spirator. Neque hinc sequitur denominari etiam debere vnam personam, per vnam essentiam. Disparitas enim est, quia nomen (personæ) in eo differt ab illis concretis, quod hypostasis in eo significetur, & tanquam rectum nominis concreti, & tanquam forma, vnde necesse est, vt vbi sunt tres personalitates, sint etiam tres personæ, cum tamen in alijs concretis v. g. in nomine (spirator) persona in obliquo tantum significet personam, ideóque mirum non est, quod plures illæ hypostases vnum constituant spiratorem, licet constituant plures personas.

Solutio quartæ.

Ad quartam Resp. Patrem, & Filium referri ad Spiritum Sanctum, per paternitatem & filiationem, tanquam per fundamentum, & subiectum relationis, non tanquam per relationem ipsam: Paternitas enim & Filiatio est id quod refertur ad Spiritum Sanctum, spiratio autem actiua est id quo refertur. In omni enim relatione necesse est distinguere id quod refertur, ab ipsa relatione, spiratio ergo passiua respicit Patrem, & Filium tanquam id quod habet correlationem, nó tanquam correlationem, quia terminus correlationis passiuæ, non est aliud quàm spiratio actiua: quamuis spiratio passiua respiciat Patrem & Filium tanquam principia alioqui ab illis non distingueretur.

Principiũ per se requisitum.

Ex quibus sequitur omninò, Patrem & Filium spirare tanquam duo suppositа per se ita requisita ad spirationem, vt si vnus tantum spiraret, alius necessariò esset Spiritus Sanctus, vt rectè docent Suar. Vasq. & alij, contra Durandum, & Scotum, quia Spiritus essentialiter exigit distingni à Patre, & Filio, non potest autem distingui nisi procedat, ergo exigit essentialiter ab vtroque procedere. Deinde quidquid conuenit Deo per se illi conuenit, non per accidens, imò cùm Spiritus procedat vt amor mutuus debet a duobus proeedere.

## QVÆSTIO IV.

*Proprietates communes tribus personis.*

QVatuor superesse adhuc videntur quæ dicantur de mysterio Trinitatis, eáque tribus personis communia: Missio, Circuminsessio, Æqualitas, modi loquendi de hoc mysterio, sed hæc duo vltima satis exposita videntur quæst. 2. sect. 6.

### SECTIO I.

*De missionibus diuinarum personarum.*

S. Thom. q. 43.

QVatuor de missione personarum diuinarum disputari video à Doctoribus. Primum est existentia missionis personarum diuinatum. Secundò, quidditas missionis huius. Tertiò, quidditas missionis visibilis. Quartò, quidditas missionis inuisibilis.

#### §. I.

*Vtrum personæ diuinæ renerà dicantur mitti.*

Prima dubitatio.

RAtio dubitandi primò est, quia omnia scripturæ loca in quibus personæ diuinæ dicuntur mitti, & dari facile possunt explicari de donis creatis, quæ per illas dantur, & per quæ persona ipsa diuina dicitur esse de nouo præsens, ergo frustra dicuntur personæ ipsæ diuinæ mitti.

Secunda.

Secundò, si persona diuina mitti diceretur ex eo quod procedit ab altera, daretur inæqualitas inter personam procedentem, & personam producentem, nam mittere quandam significat authoritatem in rebus creatis, si autem in diuinis (missio) non idem significat quod significat in creatis, impropria significatio est. Confirm. quia constat inter Theologos, non mitti Angelos superiorum ordinum: ergo multò minus personæ diuinæ dicentur mitti.

Tertia.

Tertiò, Missio non significat nisi processionem æternam personæ vnius ab altera, cum nouo aliquo effectu producto ad extra, sed hoc non sufficit, vt persona vna dicatur mitti, alioqui creatio mundi & continuata eius conseruatio dici posset missio.

Conclusio affirmans.

Dico primò, certum omnimo est ex fide, personas diuinas Filij & Spiritus Sancti verè ac propriè dici missas, non tantùm ratione creatorum donorum, sed etiam ratione sui. Probant Catholicum dogma illud innumeris scripturarum, & Patrum testimonijs Ruiz disp. 108. sect. 1. & seq. Suar. lib. 12. c. 1. Petau. Mihi res comperta videtur vbi tam expressæ scripturæ sunt.

Missio Verbi.

Primò enim in toto Ioan. Euangelio nihil habetur frequentiùs, c. 3. *Non enim misit Deus Filium suum in mundum, vt iudicet mundum*. c. 4. *Meus cibus est vt faciam voluntatem eius qui misit me*. c. 6. *Sicut misit me viuens Pater*. Neque dicas Filium Dei dici missum ratione humanitatis assumptæ, non autem ratione personæ increatæ; sicut enim mortuus dicitur Deus, eo quod mortua sit humanitas, sic dicitur missus ex eo quod missa sit humanitas. Contra enim est, quia licèt Christus missus dici possit etiam ratione assumptæ humanitatis, tamen ratione personæ magis propriè missus est, quia missio vt pater dicit præexistentiam eius qui mittitur, sed sola persona Verbi præexistit incarnationi, ergo per incarnationem maximè propriè dicitur mitti persona Verbi. Accedit communis

& certa Patrum omnium expositio, missionem tribuentium ipsi personæ Verbi.

Missio Spiritus Sancti.

Secundò de missione Spiritus Sancti non loquuntur obscurius scripturæ Ioan. 14. 15. 16. *Quem mittet Pater in nomine meo: cum abiero mittam eum ad vos*, quæ omnia intelligunt Patres de persona ipsa increata Spiritus Sancti quæ dicatur dari & mitti, non autem dona illius tantùm, vt constabit §. 3. nunc probatur ex Apost. ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, vbi manifestè distinguitur datio Spiritus Sancti, ab infusione charitatis, ideóque persona ipsa donum est ex propria sua ratione. Imò si ratione donorum duntaxat Spiritus Sanctus diceretur mitti, Pater etiam mitti diceretur, quod communiter negant Patres, & Theologi.

Quid missio exigat.

Tertiò, ad missionem personæ tria solùm sunt necessaria processio æterna, effectus aliquis de nouo productus, vbi facta dicitur missio, manifestatio nouæ personæ illius diuinæ tanquam præsentis, ex eo quod posito tali effectu, non posset non esse præsens, adeò vt si per impossibile persona illa non esset vbique per immensitatem, deberet ex vi talis effectus fieri præsens. Illa tria reperiuntur sæpissimè quando personæ diuinę dicuntur mitti, ergo illæ propriè dicũtur mitti.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. satis ostensum esse personas ipsas diuinas mitti propriè ratione sui, & non solùm ratione donorum creatorum, nam etiam ipsæmet dona sunt, vt fusissimè probat Ruiz. sect. 1. concl. 2. præsertim Spiritus Sanctus, cuius hoc proprium nomen est.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. nullam argui ex missione inæqualitatem personæ mittentis, & personæ missæ, quod sæpè fuit argumentum Arianorũ & Anomęorũ. Sæpius etiã reiectum ab Athanasio, August. Ambros. & alijs, qui ostendunt ex missione inferridebere potiùs æqualitatem, quàm inæqualitatem, significatur processio æterna, & temporalis manifestatio personæ præsentis, non autem authoritas, vel imperium, quæ designari solent per missionem in rebus creatis, in Deo autem loco imperij processio est, quæ multò est nobilior quàm imperium. Ad confirm. fateor Angelos superiores non mitti, quia missio in illis argueret imperfectionem, motum scilicet localem, imperium, operationem humilem, in diuinis personis nihil tale arguit missio, vt patet.

Ad tertiam vt respondeatur videndum est.

## §. II.

### *Quid propriè sit missio diuinarum personarum, & quænam exigat.*

QVatuor video considerari debere in hac missione, ex quibus tota eius quidditas coalescit. Primum est persona mittens. Secundum persona missa. Tertium processio æterna. Quartum effectus externus manifestatiuus personæ diuinæ vt præsentis.

Prima dubitatio

Ratio enim dubit. primò est, quia missio propriè dicta esse potest si omnia illa includat, quæ includit missio in creatis, sed ad missionem in creatis nemo dixerit requiri processionem missi à mittente, ergo neque requiritur in diuinis, quid? enim pertinet ad missionem processio. Deinde si requiruntur ad missionem processio, & effectus ad extra, vel vtrumque dicit missio in recto, vel dicit alterum in obliquo, primum dici non potest, quia in omnibus compositis accidentalibus vnum componens dicitur in recto, alterum in obliquo: non secundum, quia non apparet quare potius vnum sit obliquum quàm alterum.

Secunda.

Secundò, si requiritur effectus externus manifestans præsentiam personæ quæ mitttitur, ille vel esse potest donum aliquod naturale, vel requiritur donum supernaturale, non primum, quia sic etiam peccatoribus darentur personæ diuinæ: non secundum, quia patet missionem visibilem fieri per solum effectum naturalem. Imò si donum supernaturale requiritur, vel illud esse potest solùm donum gratiæ, vel sufficit donum aliud quodlibet, non primum, quia per alia etiam dona supernaturalia sufficienter manifestatur præsentia personæ missæ, si secundum malè diceretur quod sapientia non habitat in corpore subdito peccatis.

Tertia.

Tertiò, si persona diuina ideò mittitur, quia datur, poterit etiam mitti persona producens, nam ipsa etiam tota Trinitas donatur. Imò Isaiæ 48. persona Verbi dicitur mitti à Spiritu Sancto, *Dominus misit me, & Spiritus eius.*

Assertio

Dico secundo, ad missionem propriè dictam personæ diuinæ requiritur processio personæ quæ mittitur à persona mittente: deinde aliquis effectus nouus manifestans præsentiam personæ missæ: ideóque nulla persona mittitur nisi producta, nulla mittit nisi producens. Ita communiter omnes Theologi.

Requiritur processio.

Primæ partis ratio clara est, præter testimonia Patrum quæ congerit Ruiz disp. 108. sect. 3. vt aliquis mitti ab alio dicatur, necesse est vt mittens influat aliquo modo in voluntatem illius qui mittitur, influxus ille in creatis est imperium, in diuinis esse non potest nisi processio, in qua mittens communicat personæ productæ voluntatem faciendi aliquid de nouo quo manifestet suam præsentiam, ergo ad missionem in diuinis exigitur productio.

Effectus nouus manifestans præsentiã.

Secunda pars, de nouo effectu qui producatur ad extra est etiam communis, quia omnis missio etiam creata dicit duplicem respectum, alterum ad principium mouens voluntatem, alterum ad terminum quo peruenitur à persona missa, in creatis (vt dixi) respectus ad principium mouens, est tantùm moralis, per imperium aut consilium, quibus voluntas mouetur ad aliquid nisi fortè aliquando velis illum esse physicum quando sol v.g. mittit splendorem, ignis calorem, flos odorem. In Deo autem ostendi respectum illum esse solam productionem, alter respectus in creatis fit per mutationem loci, vel per nouam authoritatem, quæ duo in diuinis locum non habent, vbi tamen debet esse non noua præsentia, neque authoritas noua, sed tantùm operatio noua manifestans præsentiam quæ iam erat, ergo in omni missione personæ diuinæ necesse est vt producatur nouus effectus.

Qualis ille sit.

Cuiusmodi autem esse possit effectus ille disputant Theologi. Mihi sanè videtur vniuersim dici posse illum esse necessariò debere talem vt exigeret præsentiam personæ diuinæ, si per impossibile illa non esset ibi per immensitatem. Ratio est, quia vt aliqua persona mitti dicatur, vel debet de nouo esse præsens alicui termino, vel nouo modo debet manifestari, quod ibi necessariò sit præsens, persona diuina non est de nouo præsens loco, ergo nouo modo debet manifestari, quod necessariò sit præsens; hoc non fit nisi per nouum aliquem effectum qui esse non possit sine illius præsentia, ergo aliquis huiusmodi effectus ad omnem missionem requiritur.

Persona mittens & missa.

Tertia pars, de persona quæ mittit, & ea quæ mittitur, ex præcedentibus sequitur; si enim ad missionem exigitur productio, certè nulla persona mittit nisi quæ producit, neque vlla mittitur nisi quæ producitur.

Solutio. primæ dubitationis.

Ad primam Resp. satis ostensum esse quare in creatis missio non requirat productionem quæ requiritur in missione diuina; debet enim mittens mouere personam missam, vt velit aliquo tendere: motio illa voluntatis in Deo non potest esse nisi productio. Sanctus aliquis Deum mouens per orationem vt velit aliquid facere, non propterea mittit Deum, quia non mouet vt superior, aut tanquam æqualis potestatem habens mouendi, quod ad missionem requiritur. Quod addebatur de recto & obliquo fusè disputari video,

videò, & satis inutiliter, quia vtrumque sine incommodo dici potest, non enim est absurdum dicere, quod missio est processio æterna connotans talem effectum externum, vel quod est productio effectus externi noui connotans processionem æternam.

Solutio secundæ. Ad secundam, Resp. dona naturalia non sufficere ad missionem personæ diuinæ iuxta vulgarem modum loquendi Doctorum, qui volunt tunc solùm personam diuinam mitti, quando manifestatur eius præsentia per effectum supernaturalem, imò (vt statim dicam) missio visibilis quando fit per solum effectum naturalem semper habet adiunctum effectum aliquem inuisibilem gratiæ sanctificantis sine qua nunquam esse solet missio inuisibilis, vel certè sine ordine ad illam.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. personas diuinas omnes posse dari, solas autem personas productas mitti. Si Pater æternus esset incarnatus, non esset missus ratione personæ, sed solùm per communicationem idiomatum, ratione naturæ assumptæ; apud Isaiam quando dicitur Spiritus Sanctus misisse Filium, sermo est de Christo vt homine, non de illo vt Deo.

## §. III.

### *Quidditas missionis tùm visibilis, tùm inuisibilis.*

Quid illa sit. Missionem diuinarum personarum Scolastici communiter asserunt, aliam esse visibilem, aliam esse inuisibilem: illa fit per effectum aliquem externum qui sensu percipitur, qualis fuit apparitio columbæ in baptismo Christi, linguæ igneæ super Apostolos lapsæ in Pentecoste: Altera verò missio appellatur, quæ fit per effectum aliquem purè spiritualem, qualis est gratia habitualis.

Prima difficultas. Ratio ergo dubit. primò est, quia non apparet, quomodo quoties infunditur animæ iusti gratia sanctificans detur aut mittatur Spiritus Sanctus, aut etiam tota Trinitas, quia per illum effectum persona diuina non est nouo modo præsens, quo posito Deus non esset præsens animæ iusti, si non esset vbique per immensitatem, sed si Deus non esset immensus posito dono gratiæ non esset præsens animæ iusti, quia gratia non est vnio nisi affectiua, quæ tota esse potest inter absentes, vel si velis, est vnio cum Deo, vt obiecto cognito, & amato, quæ non exigit neque infert physicam præsentiam, ergo, &c.

Secunda. Secundò, videtur omnino quod missio inuisibilis fieri non potest sine dono gratiæ, ita vt per solam condonationem peccati Spiritus Sanctus mittatur, & veniat in animam, quia omnis missio nouum aliquem exigit effectum, hic nullus erit effectus nouus, ergo non potest esse missio posità illa solâ extrinsecâ condonatione sine infusione gratiæ.

Tertiâ. Tertiò, apparitio differt à missione, sed missio purè visibilis est solùm apparitio, ergo si sit purè visibilis non erit apparitio.

Conclusio. Dico tertiò, nunquam infunditur de nouo gratia sanctificans animæ iusti, neque augetur quin verè ac propriè mittatur, & de nouo veniat in eam persona ipsa Spiritus Sancti, ita docent communiter Scholastici & probabitur fusiùs prima secundæ.

Scriptura. Primò ex pluribus scripturis, *qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo: accipietis virtutem superuenientis Spiritus Sancti in vos: membra vestra templum sunt Spiritus Sancti qui in vobis habitat.*

Secundò, eximia sunt eam in rem Patrum testimonia, Cyrilli, Athanasij, August. Ambrosij, vide Ruiz. disp. 108. sect. 1. Mihi afferenda videtur solida ratio, quâ clare pateat quomodo absque metaphora vlla, verè ac propriè diuina persona Spiritus Sancti dicatur mitti & dari positâ gratiâ, ita vt nouo modo sit præsens animæ: Videtur autem illa vera ratio, quia si positâ gratiâ ita perfectè inclinatur persona Spiritus Sancti ad præsentiam cum anima iusti, vt si non esset vbique, quæreret omninò illius realem præsentiam, certè per gratiam mittitur & datur animæ iusti Spiritus Sanctus, & non sola eius dona, sed amor gratiæ comes ita inclinat amantem ad præsentiam dilecti, vt quantum potest illam quærat, & in illam feratur, ergo persona diuina verè mittitur, & datur per gratiam, cum inclinetur per eam Spiritus Sanctus ad perfectissimam præsentiam. Deinde tunc datur animæ persona Spiritus Sancti, quando Spiritum Sanctum anima possidet, sed per gratiam datur ei nouo titulo, vt Pater, vt Dux, vt Sponsus, ergo datur ei, &c. Vnde Ratio.

Dubitationes solutæ. Ad primam patet quomodo tota Trinitas, & speciatim persona Spiritus Sancti præsens esse incipiat animæ iusti, non tantùm vnione affectiuâ, vel etiam vt obiectum cognitum, & amatum, sed propter inclinationem præsentiæ quam amor tribuit Spiritui Sancto.

Ad secundam Resp. personam diuinam posse mitti, & donari per solam condonationem peccati sine vlla infusione physica gratiæ, quia sufficit ad missionem, mutatio moralis vt fusè dictum est in tract. de pœnit.

Ad tertiam Resp. apparitionem personæ diuinæ vt præsentis non differre ab eius missione, si ei accedat processio personæ productæ, vnde fateor posse fieri missionem purè visibilem sine missione inuisibili, qualis sine dubio fuit apparitio columbæ in baptismo Christi, cui nulla de nouo collata est gratia. Fateor tamen quod in alijs casibus nunquam est facta missio visibilis, quin coniunctam habuerit missionem inuisibilem, cuius etiam signum fuit. Reliqua quæ de vtraque missione quæri solent facilia sunt, & ferè quæstiones sunt de solo nomine.

## Sectio II.

### *De circuminsessione diuinarum personarum.*
### S. Thom. quæst. 42. art. 5.

Eius significatio. Sic video appellari communiter à Theologis mutuam immanentiam, inhabitationem, & præsentiam vnius personæ diuinæ in alijs duabus, *quam* Dionys. c. 2. de diuin. nominib. *vocat personarum aliarum in aliis omnino coniunctam & nulla cum parte confusam mansionem & sedem.* & Damasc. l. 1. fidei c. 19. *immanentiam & stabilitatem hypostaseon inuicem*, nam ipsæ inseparatæ, & inabscedentes sunt ab inuicem, inconfusam habentes circuitionem, non quod commiscerentur, aut confundantur, sed inuicem inhabitentur. De hac video quæri breuiter posse duo, an sit, & quid sit, mutua illa personarum diuinarum in aliis inhabitatio.

## §. I.

### *Existentia circuminsessionis inter diuinas personas.*

ID est vtrum verè dici possit quod Pater sit & habitet in Filio, ac Spiritu Sancto, Filius in Patre, ac Spiritu Sancto, Spiritus Sanctus in Patre, & Filio.

Prima dubitatio. Ratio dubitandi est primò, quia non potest vna persona diuina esse in alia, v.g. Pater in Filio, quin dicatur Deus esse in Deo, & Pater in Patre, sed dici non potest vtrumque illud, ergo vna persona non est in alia. Prob. maior, quia Pater qui est in Filio, est Deus, & Filius similiter Deus est, ergo si Pater est in Filio, Deus est in Deo, similiter si Filius est in Patre, omne quod est in Filio est in Patre, sed Pater est in Filio, ergo Pater in Patre.

Secundò,

Secunda. Secundò, quidquid est in Patre, identificatur cumi Patre, sed per te Filius & proprietates omnes Filij sunt in Patre, ergo illæ identificantur cum Patre, atque adeò Filius non distinguitur à Patre.

Tertia. Tertiò mutua illa immanentia vel est solùm præsentia localis, vel est processio personæ vnius ab alia, vel est personarum identitas cum essentia: non primum, alioqui Deus etiam & creaturæ haberent immanentiam huiusmodi: non secundum, quia id à quo procedit aliud non manet in eo quod ab eo procedit, alioqui diceretur intellectus manere in sua intellectione: non tertium, quia si propter identitatem essentiæ vna persona est in alia, sequitur quod essentia est in essentia. Imò ratione illius, persona vna non est in alia ratione cuius est idem cum alia, sed ratione essentiæ persona vna idem est cum alia, ergo persona vna non est cum alia propter identitatem essentiæ.

Assertio. Dico primò certum ex fide omninò esse, quod personæ diuinæ ita sunt in se mutuò, vt vna sit in alijs duabus, & duæ in vna.

Scriptura. Primò, sic habetur ex scripturis, *non creditis quia ego in Patre, & Pater in me est: Pater in me manens ipse facit opera:* Superfluum est alia referre cum nihil crebriùs occurrat quàm immanentia illa & inhabitatio; *vnigenitus in sinu Patris, in quo inhabitat plenitudo diuinitatis corporaliter.* Sanctorum Patrum testimonia plurima & selectissima dabit Ruiz disp. 107. sect. 2.

Triplex ratio. Secundò, rationem affert triplicem S. Thomas, prima & præcipua illa est; quæ ducitur ex naturæ identitate, quâ vtuntur communiter Patres. Imò quod caput est ipse Christus, Ioannis 10. vt probet quod dixerat: Ego & Pater vnum sumus, statim addit, *ego in Patre, & Pater in me est,* & Ioan. 17. *Vt omnes vnum sint sicut nos vnum sumus, tu in me, & ego in te.* Et argumentatio euidens est, quia Pater est in sua essentia, & Filius in sua item essentia, sed eadem est Patris, & Filij essentia, ergo Pater est in Filio, & Filius in Patre. Secunda ratio S. Thom. petitur ex correlatione personarum suarum vna definitur per alteram, atque adeò est in altera quæ ratio esset difficilis nisi præsupponeret priorem de naturæ identitate. Sicut & tertia quæ petitur ex eo quod actus immanentes intellectus & voluntatis verbum scilicet, & amor manent in principio a quo sunt, quod sanè verum est, sed nemo dixerit intellectum & voluntatem manere in Verbo, & amore. Sola igitur est naturæ vnitas quæ hanc probat efficaciter mutuam immanentiam.

Solutio dubitationum. Ad primam Resp. requiri necessariò distinctionem aliquam inter ea quæ habent hanc immanentiam, vnde dici non posse quod Deus sit in Deo, etiamsi Deus Pater sit in Deo Filio, dici multò minus potest, quod Pater in Patre sit ex defectu distinctionis.

Ad Secundam Resp. falsum esse quod omnia quæ sunt in Patre, per præsentiam & immanentiam identificentur cum Patre. Circuminsessio enim hæc præsentia solùm est personæ vnius cum altera cum sola essentiæ vnitate vt constabit statim, vbi etiam patebit responsio ad tertiam.

## §. II.

### *Quid sit & in quo fundetur circuminsessio personarum.*

CIrcuminsessionem hanc quam exposui, putant aliqui cum Aureolo non esse aliud formaliter quàm personarum identitatem perfectissimam in natura: alij cum Scoto putant illam esse localem præsentiam ratione immensitatis: alij vtramque ungunt & præsentiam & identitatem, quæ vt vides leuissima quæstio est.

Triplex dubitatio. Ratio tamen dubit. esse primò potest, quia in eo formaliter consistit circuminsessio quo posito sublatis per intellectum omnibus aliis vna persona est in alia, sed posità solâ naturæ identitate, sublatâ etiam immensitate per intellectum vna persona est in alia, ergo, &c.

Secundò, Christus per solam naturæ vnitatem explicat illam immanentiam, nam vbi dixit, *ego & Pater vnum sumus,* explicat statim dicens: *Ego in Patre, & Pater in me est,* quæ videtur esse mens Hilarij lib. 3. de Trinit. *Vbi docet quod Patrem esse in Filio, non aliud est quàm hoc esse in Filio quod est in Patre.* & l. 7. *docet Patrem esse in Filio, non per coniunctionem sed per naturæ vnitam similitudinem, dum non aliud ex Deo quàm Deus nascitur.*

Tertiò, etiam sublatâ vnitate naturæ, & positâ solâ immensitate personarum oportet vt vna sit in alia cum omnes vbique sint.

Assertio. Dico secundò, circuminsessio diuinarum personarum formaliter non est vnitas personarum in essentia diuina, sed est formaliter præsentia localis intima & inseparabilis totius personæ ab alia tota, fundata tùm in vnitate naturæ, tùm in earum immensitate.

Probatio. Ratio est, quia in eo formaliter non consistit circuminsessio per quod illa probatur, tanquam per fundamentum, sed illa probatur per naturæ vnitatem, vt ostendi supra: imò Christus vnitatem naturæ probat ex immanentia, *ego & Pater vnum sumus, ego in Patre, &c.* Vnde formalitates illæ omninò diuersæ sunt, vnam esse in tribus personis naturam, & illas sibi esse inuicè inseparabiliter præsentes, tametsi rectè vna formalitas probet aliam. Imò Patres circuminsessionem quotics definiunt, eam per solam explicant localem præsentiam, v. gr. Cyrillus vocat immissionem reciprocam, Damasc. l. 1. c. 11. *Localem indistinctionem & indistantiam.* Dionys. c. 2. de diuin. nominib. *coniunctam mansionem & sedem.*

Altera ratio. Secundò, præcisâ per intellectum naturæ vnitate personalitates diuinæ sunt in se mutuò cum habeant immensum vbi, atque adeò vbi est vna ibi etiam necessariò alia sit, omnino inseparabiliter cum necessariò singulæ totum occupent spatium possibile, igitur immanentia non est formaliter naturæ vnitas per quam illa tamen sufficienter probatur. Sed neque solùm est immensitas, quia sublatâ immensitate, manente autem naturæ vnitate maneret concatenatio illa mutua, & inhabitatio reciproca, quæ optimè propterea dicitur esse localis, intima, & inseparabilis præsentia personarum diuinarum fundata tùm in naturæ identitate, tùm in immensitate.

Solutio difficultatum. Ad primam Resp. conced. quod sublatis omnibus aliis, & positâ vnitate naturæ vna persona est in altera concomitanter aut potiùs consequenter, eo quod rectè sequatur immanentia ex consubstantialitate, sed nego quod formaliter vnum sit aliud vt ostendi.

Ad secundam Resp. probari à Christo naturę vnitatem, ex immanentia, vnde sequitur quod vna formaliter non est altera, & eo modo intelligi debet Hilarius rectè inferens vnam ex altera, sed non confundens vtramque.

Ad tertiam Resp. quod positâ necessariâ immensitate sequitur immanentia, sed quia illa etiam necessaria immensitas in naturæ vnitate fundata est, sequitur quod naturæ identitas semper fundat circuminsessionem.

Ex quibus difficile non est colligere, quod personæ diuinę ita sunt in se mutuò, secundum se totas,

tatis

vt verè relatio vna sit in altera, tùm ratione identitatis in natura cui vnitæ sunt, tùm ratione omni præsentiæ localis.

Hactenus de Deo dixi, & nihil dixi. Dixi videlicet Deum infinitè magnum, infinitè pulchrum, infinitè sapientem, bonum, potentem, prouidentem quomodo autem tantam magnitudinem tanta breuitas comprehendere, tantam pulchritudinem caligo tam obscura exponere, tantam sapientiam tanta inscitia eloqui potuit, sed satis tamen imò quàm satis dicta hæc sint quia in hoc speculo & ænigmatè satis nihilominus lucis splendet vnde perspicere ac concludere quisque possit, quanti æstimare deceat, admirari, laudare, amare summum illud magnum, mirabile illud pulchrum, splendidissimum illud sapiens, iucũdissimum illud bonum, in quo omnia bona, sine quo nihil bonum, illud æstima, illud admirare, illud adora, illud ama, hoc est mi lector omne bonum.

# CORONA DOXOLOGICA, DEO VNI ET TRINO.

DISPVTATIONIBVS autem sex illis Theologicis de Deo non iniucundam opinor subiungam coronidem si lectori meo facilem methodum tradidero, quam tenere quotidie fortasse poterit vt Deum vnum & Trinum perfectissimo modo colat & sanctissimæ Trinitati tributum persoluat pijssimæ Doxologiæ. In qua cogitanda sunt aliqua, & alia dicenda.

Colliges verò ante omnia vt poteris attentissimè potentias omnes animæ tuæ, obijciens oculis mentis sanctissimam Trinitatem septam radijs infinitæ gloriæ quam Angelici omnes spiritus pleniſſimè intuentes mirantur, adorant, laudant, amant toto voluntatis impetu ardentissimè, & nihilum suum considerantes ac protestantes ante thronum Dei sui, hoc vno se beatos putant, quod primo illi ac supremo enti, particulam aliquam gloriæ illius possint rependere, quam in principio & nunc & semper sanctissima Trinitas ipsa sibi tribuit.

Sequatur sub inde fidei actus feruentissimus, quo persuasum omnino habeas Deum esse infinitè magnum, *magnus & non habet finem*: esse infinitè pulchrum, vbi *es pulcherrimè quem desidero*: esse infinitè sapientẽ, *apud ipsum est sapientia*: infinitè bonũ, *quam bonus Israël Deus*: infinitè potentem. *Quis? enim loquetur potentias Domini, auditas faciet omnes laudes eius*: infinitè prouidentem, *tua pater sapientia gubernat omnia*, regem regũ & Dominum denominantiũ, *qui Baltheum regum dissoluit, & præcingit fune renes eorum*: infinitè beatum, *suis temporibus ostendet beatus, & solus potens*: primũ principium & causam à qua omnia sunt, finem vltimum ad quẽ redeunt omnia, *ego sum* A, *& ω primus & nouissimus*, sic paratus progredere ad concinendam hanc Deo tuo laudationem corde attento, demissis oculis, genibus flexis, consociatus Angelorum choris.

Componitur igitur corona hæc ex decem Decadibus quarum singulæ vnum Dei attributum, cum omnibus Angelicis spiritibus admirentur, laudent, adorent. In qualibet verò Decade vnum propone animo Dei attributum, & vnum ordinem Angelicum cum quo illud admireris, adores, laudes. In prima Deum infinitè magnum cum ordine Angelorum. In secunda Deum infinitè pulchrum cum Archangelis. In tertia Deum infinitè sapientem cum Principatibus. In quarta Deum infinitè bonum cum Virtutibus. In quinta Deum infinitè potentem cum Potestatibus. In sexta Deum infinitè prouidentem cum Dominationibus. In septima Deum infinitum dominatorem & Regẽ Regum, cum Thronis. In octaua Deum infinitè beatũ cum Cherubinis. In nona Deum rerum omnium principium & causam cum Seraphinis. In decima Deum vltimum: omnium rerum finem cum omnibus simul spiritibus cœlestibus. Scopus autem sit centies Deum admirari, adorare, laudare, eodem feruore, reuerentiâ eadem, eodem animo quo spiritus cœlestes attributa illa cognoscentes admirantur, adorant, laudant. Exordium autem precationis sit. *Laudemus Dominum quem laudant Angeli,*

*quem Cherubim & Seraphim, Sanctus, Sanctus, Sanctus proclamant.* Deinde in maiore globulo primæ Decadis. *Te Deum Patrem ingenitum, te Filium vnigenitum, te Spiritum Sanctum paracletum toto corde, & ore confitemur laudamus atque benedicimus tibi gloria in ſæcula, cum omnibus Angelis qui non ceſſant clamare quotidie Sanctus, Sanctus, Sanctus plena eſt omnis terra maieſtatis gloriæ tuæ, ô Deus infinitè magne,* tùm per decem globulos minores, *Gloria Patri, & Filio, & Spiritui Sancto. Vni Deo infinitè magno ſicut erat in principio, & nunc, & ſemper & in ſæcula ſæculorum.* Amen. *Gloria Patri, & Filio,* &c. *in maiori globulo,* 2. Decadis. *Te Deum Patrem ingenitum,* &c. *Cum omnibus Archangelis qui non ceſſant clamare quotidie Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabahot, ô Deus infinitè pulcher. Gloria Patri,* &c. *Vni Deo infinitè pulchro.* In tertia *cum omnibus Principatib⁹* &c. *ô Deus infinitè ſapiens,* &c. *Gloria Patri,* &c. *Vni Deo infinitè ſapienti.* In quarta *cum omnibus virtutibus, ô Deus infinitè bone vni Deo infinitè bono.* In quinta *cum omnibus Poteſtatibus, ô Deus infinitè potens, vni Deo infinitè potenti.* In ſexta *cum omnibus Dominationibus, ô Deus infinitè prouidens.* In ſeptima *cum omnibus Thronis, ô Deus rex regum & Domine dominantium, vni Deo regi regum & Domino dominantium.* In octaua *cum omnibus Cherubinis, ô Deus infinitè beate, vni Deo infinitè beato.* In nona *cum omnibus Seraphinis, ô Deus rerum omnium principium & cauſa, vni Deo rerum omnium primo principio & cauſæ.* In decima *cum omnibus ſpiritibus cœleſtibus qui non ceſſant,* &c. *ô Deus rerum omnium finis vltime, vni Deo rerum omnium fini ſimpliciter vltimo.* Sic quotidie Deum centies adorando admirando laudando cum beatis ſpiritibus, initium illud erit tibi beatitudinis in via, & via etiam ad æternam beatitudinem.



# PRIVILEGE DV ROY.

LOVYS PAR LA GRACE DE DIEV, ROY DE FRANCE, ET DE NAVARRE ; A nos Amez & feaux Conseillers les Gens tenans nos Cours de Parlement, Baillifs, Seneschaux, Preuosts, leurs Lieutenans, & tous autres Nos Iusticiers & Officiers qu'il appartiendra, SALVT ; Nostre tres-cher & bien Amé CLAVDE PROST, Marchand Libraire en Nostre bonne Ville de Lyon, Nous a fait dire & remontrer qu'il a recouuert vn Liure intitulé, *Theologia Scholastica, Tomis duobus digesta, Tractatibus duodecim disputata, authore* R.P. GEORGIO DE RHODES *Auenionense è Societatis* IESV, lequel comme tres-vtile & proffitable, il desire donner au public, & nous a tres-humblement supplié luy octroyer Nos Lettres à ce necessaires. A CES CAVSES Nous auons permis & permettons audit Suppliant, d'Imprimer, ou faire Imprimer ledit Liure cy dessus intitulé, en tel volume & caractere, & par tel Libraire & Imprimeur que bon luy semblera: Et iceluy faire exposer en vente & distribuer pendant le temps & espace de *Dix Années*, à commencer du iour qu'il aura esté acheué d'Imprimer. Deffendons à tous autres Imprimeurs & Libraires, & autres personnes de quelque qualité & condition qu'ils soyent, d'imprimer, ou faire imprimer, ny mettre en vente ledit Liure pendant ledit temps, sans le consentement dudit Exposant, ou des ayants charge de luy, sur peine de confiscation des exemplaires & de deux mil liures d'amande, applicable moytié à Nous, & l'autre moitié audit Exposant, & de tous les despens dommages & Interests, à la charge de mettre deux Exemplaires dans Nostre Bibliotheque publique, vne en celle de nostre Chasteau du Louure, & vne en celle de nostre tres cher feal le Sieur Seguier, Cheualier, Chancelier de France. SI VOVS MANDONS que du contenu en ces presentes vous fassiés iouyr ledit Exposant plainement, paisiblement, faisant cesser tous troubles, & empeschemens au contraire, sans qu'il soit besoin d'autre signification de cesdites presentes que d'en mettre vn extrait au commencement, ou à la fin dudit Liure ; Et d'autant que desdites presentes en pourroit auoir besoin en diuers lieux, Nous voulons qu'aux coppies deuëment collationées par l'vn de nos Amez & Feaux Conseillers Secretaires, foy soit adioutée comme à l'original. MANDONS au premier nostre Huissier ou Sergent, sur ce requis, faire pour l'execution des presentes tous exploits requis & necessaires : CAR TEL est nostre plaisir. DONNE' à Paris le quinziesme iour de May, l'an de grace Mil six cent soixante, & de Nostre Regne le dix-huictiéme.

*Par le Roy en son Conseil.*

Signé CEBERET.

---

*Acheué d'Imprimer pour la premiere fois, le 7. Ianuier* 1661.

THEOLOGIÆ

# THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

## TRACTATVS II.

### DE CREATVRIS SPIRITVALIBVS COMPLETIS.

### DISPVTATIONES THEOLOGICÆ.

*In primam partem S. Thomas*, à quæst. 50. ad 64.

HACTENVS considerauit Theologus Deum in se ipso, immensámque lucem caligantibus inspexit oculis intra nebulam & caliginem: nunc ad opera eius transit, in quibus, tanquam in speculis temperatum, & quasi refractum eiusdem radij splendorem excipiat, videátque totum solem in aquæ guttulis benigniùs emicantem (vt ait Nazianzenus orat. 2. de Theologia: Nec enim recedit à Deo, cum ad res ab eo productas descendit, in quibus prima Dei species perspicuè latet, in ipsis impressa vt in sigillis, expressa vt in speculis, effusa vt in radijs. Hoc ergo habet propositum S. Thomas à quæstione 44. vsque ad finem primæ partis vt inspecto Deo, præcipua inspiciat eius opera: mihi verò satis nunc erit, de substantijs spiritualibus dicere, vt potero breuissimè, quia eas prima lumina, prima signacula, prima specula, & primarios effusæ Deitatis defluxus communiter vocant sancti Patres, quia in eis se ipsum Deus, & expressit clariùs, & signauit perenniùs, & suauiùs pinxit, & vberiùs effudit. Consideratio verò illa substantiarum Angelicarum bipartita erit. Primò enim eas considero intra ordinem naturæ. Secundò, intra ordinem gratiæ.

## DISPVTATIO PRIMA.

*De Perfectione Angelorum intra ordinem naturæ.*

S. Thomas, à q. 50. ad 60.

Partitio disputationis.

QVATVOR sunt ni fallor in quibus tota naturalis Angelorum perfectio consistere videtur. Primum sit, Angelica ipsa substantia. Secundum, potentia intellectiua. Tertium, potentia appetitiua. Quartum, potentia motrix, & operatrix ad extra.

### QVÆSTIO I.

*De perfectione naturali substantiæ Angelicæ.*

S. Thomas, q. 50. 51. 52. 53.

VT ergo cœlestem omnem rempublicam, & spiritualium in ea ciuium cœtus, dignitatem, ordines, facultates, operationes sigillatim scrutemur, placet ordiri ab ipsa eorum substantia & de illa dicere quatuor. Primò, Angelorum existentiam, seu an sint Angeli. Secundò, prædicata eorum essentialia, siue quid sint. Tertiò, distinctionem tùm specificam tùm numericam, siue quot sint. Quartò, Extensionem substantiarum Angelicarum ad locum.

#### SECTIO I.

*De existentia substantiarum Angelicarum.*

Nomen Angelorũ.

CErtum est primò, nomine (Angelorum) significari communiter substantias completas, creatas, omnino spirituales, præstantiores homine, solo Deo inferiores: *Quæris nomen huius naturæ* (inquit August. in Psal. 103. *spiritus est, quæris officium Angelus est.* Nomen quippe (Angeli) naturæ nomen non est, sed officij vt cum Augustino reliqui notant Patres, ideóque datum in scriptura est illis omnibus, qui ex officio diuina nunciant. Qualis apud Isaiam est Christus *magni Concilij Angelus*, apud Malachiam Ioannes Baptista, *Angelus testamenti*: omnes demum prædicatores qui annunciant gaudia regni Dei Angelos vocari docet Ambrosius, *Ite Angeli veloces.* Sed hoc tamen nomen communius vsurpatur ad significandas (vt dixi) substantias purè spirituales iuxta scripturæ Phrasim, *Qui facis Angelos tuos spiritus*, id est qui substantias spirituales, nuncios tuos facis.

Cognitri ab Ethnicis.

Certum est secundò, fuisse ferè neminem inter antiquos omnes Philosophos qui non agnouerit dari substantias huiusmodi expertes materiæ, subtiles, agiles, incorporeas. Primum enim illas agnouit sine dubio pluribus in locis Plato, vocátque illos *Deos inferiores & dæmones*, vt notant Cyprianus, Minucius & alij Patres: ex Platonis autem Doctrina pluribus mixta fabulis, sua somnia deriuarunt Valentinus, Menander, Saturnius, Cerinthus, Carpocias aliáque nominum monstra testibus Irenæo, & Tertulliano. Deinde substantias etiam istas agnouit Thales apud Athenagoram in Apologia pro Christianis; diuidit enim superiores substantias in Deum, dæmones, & Heroas, id est animas separatas. Pytagoras in carminibus aureis mundanos, & immortales celebrat Deos. Aristoteles admittit eas quas proprijssimo nomine appellat intelligentias, eo quod purissimæ mentes sint. Vt videas vix vllum fuisse, cui persuasum non fuerit dari aliquos spiritus, de quorum existentia vt dicam. Primò, videndum est an sint Angeli. Secundò, qualis fuerit eorum productio.

## §. I.

### *Vtrum sint producti à Deo aliqui Angeli.*

Negati ab hæreticis.

NEgarunt dari Angelos iam olim Sadducæi & Samaritani, nunc etiam vocant in dubium Semiathei, quibus haud satis persuasum est dari spiritus absolutos ab omni concretione corporis, quæ fuit insania Coppini cuiusdam & Quintini apud Bellarm. l. 2. de amissione gratiæ c. 1.

Triplex dubitatio.

Ratio verò dubitandi esse primò potest, quia si creati sunt à Deo spiritus illi nobilissimi, & purissimi, non debuit tacere scriptura illorum creationem, cum aliarum omnium rerum minus nobilium referat productionem.

Secundò, si existunt Angeli potest ratio naturalis vel à priori, vel à posteriori demonstrare illorum existentiam; à priori quidem, quia sine illis imperfectum esset vniuersum: à posteriori vel ex motu cœlorum, vel ex magicis incantationibus, vel ex miraculosis effectibus quos sæpè cernimus, illa superant vim omnem corporeorum agentium & non possunt tribui animabus separatis quarum virtus non est maior quàm cum erant vnitæ corpori.

Tertiò, si existunt huiusmodi substantiæ potest à nobis formari proprius earum conceptus non negatiuus solùm, sed positiuus; sunt enim entia finita quæ comprehendi ab homine possunt. Est autem impossibile formari à nobis proprium conceptum harum substantiarum, ergo probabilius est illas nullas esse.

Assertio.

Dicendum tamen primò est, quod certissimè fides docet dari substantias spirituales completas, Deo inferiores, superiores homine: naturalis autem ratio id non demonstrat sed probabiliter tantùm suadet.

Fides.

Prima pars, quod ex fide constantissimè tenendum sit dari Angelos probari potest ex scripturis, ex Concilijs, ex Patribus, quod præstiterunt copiosè Suarez, Valentia, Vasques. Quis? enim nescit Euam seductam esse à serpente, qui non poterat esse nisi Angelus: Quis? Cherubinum constitutum cum flammeo gladio ad paradisi aditum prohibendum: Seraphinos videt Isaias ante thronum Dei, currum gloriæ illius videt Ezechiel trahi à Cherubinis, Gabriël, Danieli reuelat mysteria Raphaël, Tobiam deducit & reducit, pugnat Angelus cum Iacob, Zachariæ demonstrat renouatam Ierusalem, & extructum templum. In nouo Testamento Incarnationem Angelus nunciat Mariæ: Iosephum edocet grauidam esse Dei Matrem ex Spiritu Sancto: canunt Angeli nato Christo. Ministrat ieiunanti post tentationem, confortant moriturum, resurgentem nunciant mulieribus. Quid? plura operatur omnipotens omnia per Angelos in vtroque testamento, vt nihil opus esse videatur adducere huc Concilia in quibus damnantur errores contrarij Angelis. Neque sanctos Patres præsertim Dionysium qui totam describit Hierarchias, ordines digerit, officia explicat sicut ab Apostolo erat edoctus à quo totam cœlestium doctrinam hauserat, vnde hoc vno argumento sufficienter conuellitur dubitantium Semiatheorum stultitia, qui Angelos ne apertè videantur negare subdole impugnant.

Ratio naturalis.

Secunda pars, negat id esse demonstrabile ratione naturali, neque videtur melius probari posse quàm ostendendo rationes omnes quæ vulgò solent afferri probabiles duntaxat esse, non demonstratiuas; sumuntur autem potissimùm ex effectibus nonnullis quos experimur adeò mirabiles, vt nulli alteri causæ tribui possint nisi Angelis, nam à priori certum est id probari nullo modo posse, cum enim Angelus non sit suum esse, sed ens purè contingens, quod potest esse si Deus velit, non esse si Deus nolit, non potest probari eius existentia per vllam causam necessariò connexam quæ vt patet nulla esse potest.

Motus cœlorum.

Primus igitur effectus sensibilis quem contendunt multi non posse tribui nisi Angelo est cœlorum motus, tam velox, tam æquabilis, & perpetuus, vt non possit esse ab agente vllo corporeo; si enim orbium cœlestium consideretur immensa moles, si motus pernicitas, si definitæ periodi stationes, retrogradationes, statuet perfectò quilibet, opus illud esse naturæ incorporeæ, ac perfectæ intelligentis, vt rectè concludit Philosophus 8. physic. & 12. Metaphysicæ. Hic enim motus non potest esse à Deo nisi velis alios etiam naturales effectus v.gr. motum elementorum, & generationes mixtorum ipsi etiam Deo tribuere: Sed neque à propria etiam forma est ille motus, vt cum Valesio docent recentiores quidam Philosophi, quia proprius character vitæ creatæ quo nimirum viuentia distinguuntur à non viuentibus est mouere se ipsũ in proprio loco. Denique animabus etiam separatis motus ille tribui non debet, quia illæ tantam vim non habent vt tanta corpora tam velociter, & tam definitè, tanto tempore conuertant, ergo solis intelligentijs tribuitur necessariò hic motus.

Hæc ratio probabilis est, sed sanè non existimauerim illam conuincere quod intenditur.

Primò quia, non improbabiliter multis visum est cum Lessio, motum illum syderum adeò esse mirabilem, vt superet etiam vim Angelicam, neque posse aliam eius causam assignari nisi Deum, ad quem referendi necessariò sunt effectus, qui totius naturæ creatæ vim omnem superant, qualem existimant esse istum quod etiam de primo mobili existimatum est à Philosopho.

Secundò, qui ad animas separatas vnam aut plures reuocaret hunc motum cœli, vix posset conuinci, quia certum est animas separatas à corpore plura posse, quàm cum sunt vnitæ corpori, & in operationibus suis pendent ab organo, vt dicetur statim.

Operationes energumenorum.

Secundus effectus ex quo Angeli probantur à Vasque, Valentia, Thyræo, Arrubale, ducitur ex his operibus quæ fieri apparet ab Energumenis, & manifestè conuincunt esse in illis habitatorem spiritum, qui eorum omnium sit author.

Primò enim, varijs, & peregrinis loquuntur linguis, secundò secretas cogitationes reuelant & annunciant ea quæ procul fiunt, tertiò mouent immensa pondera, & alia faciunt mirabilia, quæ neque tribui Deo possunt, cum plena sæpè sint blasphemijs, & periurijs: Neque satis videntur sapere, qui putant causam illorum omnium esse posse melancholiam vt censent Leuinus, Syrenius, Erastus. Pompon. Cardan. Calum. & omnes Athei. Quomodo? enim melancolia

rusticum?

rusticum, aut mulierculam, peregrinum idioma edocere poterit, aut notitiam eorum quæ longè distant vt rectè argumentatur Fernelius l.2.de abditis rerum causis, & Loierius lib.2. de spectris cap.8. sed neque minus illi errare videntur, qui eos effectus lunæ vel astris attribuunt cum Iulio Firmico lib.8. astronom. quod nullâ eget refutatione, nunquid enim luna potest infundere nouas species, ad ignota idiomata, & res dissitas cognoscendas, & efficere hominem ex ignaro Philosophum.

Hæc ratiocinatio prorsus conuincit dari spiritus aliquos, quod Athei negant, sed nihil hic sanè video, quod fieri non possit ab animabus separatis, vna, vel pluribus; possunt enim illæ peregrinas callere linguas: possunt ex intuitu specierum quæ sunt in phantasia colligere secretas cogitationes, possunt breuissimo tempore magnum emetiri spatium terrarum, & referre quæ fiunt in regionibus procul remotis. Fateor tamen hoc esse minus probabile:multóque verisimiliùs id tribui debere Angelis.

Magicæ operationes.

Tertius effectus apparet in operationibus, & incantationibus magicis quas certè nemo negare potest esse mirabiles; Loquuntur enim articulatè aliquando humanâ voce, Canes, & Corui vt de Cane Simonis Magi refert Nicephorus lib.2.cap.27.& de Coruo in Austria loquente memorat Sybillanus,Decade 3.c.5. Imò etiam statuas sæpè loquutas esse conuincitur ex antiquioribus oraculis: quæ certè negari à nemine possunt: & ne recurrere liceat ad animas separatas; excitantur à Magis nymbi,grandines,niues,tempestates in terra, & mari, infertur sterilitas campis, inducuntur morbi tùm priuati, tùm epidemici,quæ referri ad Deum nequeunt,quia fiùt ob malos fines:neque animabus separatis etiamsi earum innumeras myriades confingas: quia licèt earum cognitio liquidior fortasse sit extra corpus, & perfectior quàm in corpore,vis tamen actiua neque maior est,neque extensior quàm in corpore, quia nullius formæ operatio impediri potest à proprio subiecto,alioqui vnio cum subiecto connaturali efficeret illam imperfectionem, cum tamen illa sit summa ipsius perfectio. Certum autem est,quod nulli homines, etiam si quotquot in mundo sunt nunc conueniant,possunt excitare grandinem, aut ventum, ergo solis intelligentijs hic effectus tribui potest.

Hæc probatio quatenus attingit tempestates, aut grandines, aliáque huiusmodi meteora, videtur esse omnium optima, & demonstratiua si semel probari posset, quod vis actiua ipsarum animarum extra corpus non est maior quàm in corpore; Quia nulla forma potest in operando impediri à proprio subiecto. Sed hoc difficile probatur, quia dici posset animam non per se, sed per accidens impediri posse à subiecto connaturali propter organorum imperfectionem, à quibus si non pendeat, multò plura, & perfectiora faciet opera.

Mundi perfectio.

Quartò,argumentantur S.Thomas l.2.contra gentes c.46.& 50.Guillelmus,Parisiensis secunda secundæ de vniuerso cap.1.2.3.Suares disputat.35. Metaphys. sect.1. vt mundus sit perfectus in suo esse, necesse est vt non desit ei gradus aliquis generalis creaturarum possibilium, alioqui vniuersum erit imperfectum,deerit enim illi aliquid, ad perfectionem eius maximè faciens: sed vnus ex illis gradibus est substantia creata purè spiritualis; primus enim & infimus est substantia purè corporea, cui opponitur substantia creata purè spiritualis,media inter illas est substantia spiritualis simul & corporea,supra illas autem omnes est substantia increata spiritualis, ergo sicut datur substantia purè corporea, & substantia partim spiritualis, partim corporea, sic dari debet substantia purè spiritualis.

Hæc ratiocinatio est probabilis, sed ei tamen responderi posset,imperfectum posse aliquid dici duobus modis; Primò positiuè, si desit ipsi aliquid debitum, verb. gr. si homini deesset intellectus: Secundò negatiue, si desit ipsi aliquid indebitum. Erit sanè mundus imperfectus negatiuè si non detur substantia purè spiritualis,sed quia illa non ostenditur esse mundo debita,non ostenditur etiam quod mundus sit imperfectus positiuè,sicut non est positiuè imperfectus, quamuis plures species possibiles illi desint. Ostendendum igitur esset gradum omnem generalem entis esse debitum mundo, magis quàm gradum omnem specificum.

Solutio difficultatum.

Ad primam Resp. plures rationes excogitatas esse à doctoribus quare Deus noluerit creationem Angelorum narrari à Moyse, tunc cum totius mundi primam originem graphicè depinxit, mihi omnium videtur probabilissima esse,quia rudi,& sensibilibus addicto populo cui natales mundi scribebat Moyses, voluit consultissimè Deus,vt non proponerentur,nisi sensibilia,& corporea,per quæ cognoscibiliter ad Dei conditoris notitiam peruenire posset.

Ad secundam patet ex dictis, quod omnes illæ rationes quas attuli, sunt admodum probabiles sed nullo modo sunt demonstratiuæ.

Ad tertiam Resp. satis esse quod rei spiritualis formetur à nobis,qui sensui,& sensibilibus rebus addicti sumus, conceptus imperfectus & negatiuus, de quo dicetur sectione secundâ.

## §. II.

### *Qualis fuerit productio Angelorum.*

DIxi productos esse Angelos à Deo,nunc modus productionis illorum exigit,vt dicam qualis fuerit actio productiua eorum, quando creati sint vel potuerint creari, & demùm quo in loco primum fuerint creati.

Creatio distincta.

Ratio enim dubitandi primò est, quia eorum productio si est creatio à substantia eorum distincta, debet necessariò esse accidens, sed illa esse non potest accidens, nam omne accidens est in subiecto cui inhæret, in illo autem priori quo creatio est prior Angelo producto, non apparet quodnam esse possit illius subiectũ.Deinde quod est essentialiter tale,se ipso est tale, sed Angelus se ipso est dependens à Deo, ergo se ipso dependet, non autem per actionem superadditam. Denique illa non distinguuntur quæ nullo modo possunt separari, sed creatio non potest existere sine Angelo creato,& Angelus existere non potest sine creatione,ergo creatio Angeli,non est aliquid distinctum ab Angelo.

Creati ab æterno.

Secundò,quod ad tempus creationis attinet, videtur omnino eam factam non esse in tempore, quia si potuerunt Angeli creari ab æterno nulla est ratio cur dicamus eos creatos fuisse in tempore, cum nec scriptura hoc doceat, neque ratio vlla probet, potuisse autem creari Angelos ab æterno probari potest,quia nullâ ratione ostendi potest hoc implicare; non enim implicat ratione infinitatis. Quomodo? enim probabis implicare infinitum:Numeri enim omnes possibiles, & dies æternitatis à parte post sunt omnes obiectiuè actu in mente Dei, & vt sic sunt infiniti actu, non enim sunt actu finiti, ergo possunt omnes fieri actu: nullo enim argumento euinci potest, quod sit impossibile infinitum actu produci,quo non probetur infinitum non posse actu à Deo cognosci. Similiter nullum argumentum probat implicare aliquid æternum à parte ante,quo non probetur implicare,vt aliquid sit æternum à parte post.

Tertiò, quæcunque afferuntur ad probandam hanc implicantiam æquè pugnant contra æternitatem diuinarum

uinarum processionum & actuum liberorum. Imò & contra durationem æternam Dei, quæ successiua est æquiualenter.

Dico secundò, Angelos creatos non esse ab æterno, neque ante mundum corporeum, sed illo eodem temporis instanti quò cœlum, & elementa creata sunt.

Tempus productionis.

Primò enim sic apertè habetur ex definitione Concilij Lateran. cap. firmiter, vbi dicitur Deum ab initio temporis vtramque condidisse creaturam spiritualem & corpoream, Angelicam scilicet, & mundanam, deinde verò humanam. Post quam Concilij apertam vocem, nullus est Catholicorum, quin hoc sentiat, tametsi pluribus antiquis Patribus visum sit Angelos aliquo tempore præcessisse mundum corporeum: sic enim sentiunt Basilius, Nazianz. Damasc. Theodoret. Chrysost. Cassian. & plures alij, qui sanè aliter sensissent, si audiuissent Ecclesiam loquentẽ. Imò vix appareret quomodo explicari aliter rectè possit, quod Gen. 1. dicitur: *In principio creauit Deus cœlum & terram.* Si enim prius creati erant Angeli, certè cœlum & terra creata non sunt à principio. Deinde satis probabiliter id colligitur ex eo quod tempus viæ Angelorum fuit breuissimum, cum ergo creati non fuerint diu ante mundum corporeum, certè multò videtur facilius dici posse, quod simul cum illo creati sunt.

Locus illius.

Dico tertiò, esse probabilius Angelos in cœlo aliquo sydereo creatos esse, si fuit conditum ab initio cœlum vbi posita sunt quarto die sydera tametsi non sit improbabile quod creati sint in cœlo empyreo.

Primò enim, certum est Luciferum in cœlo fuisse, quemadmodum à cœlo decidit, iuxta illud: *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer*, ergo in eo creatus fuerat, quia *decebat*, inquit S. Thom. *Vt in loco nobilissimo nobilissima conderetur creatura.* Imò ex Coloss. 1. id colligitur: *In ipso* (inquit Apostolus) *condita sunt vniuersa, in cœlo & in terra, siue Throni siue Dominationes.* Vtrum autem in cœlo ipso Empyreo facta creatio illa fuerit, an in cœlo sydereo, id est vbi postea facta sydera dubiũ est inter Doctores, communior sententia docet cum S. Th. illos in empyreo cœlo esse conditos, quia cœlum illud solum tunc erat; cum secunda die factum ex aquis sit firmamentum, & cœli omnes syderei: alij tamen cum Suare verius putant, quod creati sunt in alio cœlo quàm empyreo, quia dixit Lucifer: *Ascendam in cœlum similis ero altissimo*; ergo ibi non erat: adde quod probabilius videtur sedem illam Dei, & ciuitatem sanctam nullo vnquam peccato violari debuisse. Neque vrget quod dicebatur cœlos sydereos factos non esse nisi secunda mundi die, quia hoc multi valdè probabiliter negant existimantes firmamentum illud factum secunda die aërem esse cuius secunda regio exceptura nubes, eà die firmata est, vt pluuiæ opportunæ stillarent in terras, sed hæc omnia valdè dubia sunt.

Creatio Angeli differt ab eius substantia.

Ad primam Resp. actionem quâ producti sunt Angeli, fuisse sine dubio veram creationem de qua nihil hoc loco habeo dicere cum de hac in physicis plenè disputatum sit; constat enim ex ibi dictis illam omnino distingui modaliter à termino qui per eam producitur; quia potest immutato manente termino actio mutari, si Deus velit Angelum vnum instrumentaliter creari, ab altero Angelo; est autem accidens illa creatio, quia etiam si non habeat subiectum vllum inhæsionis quod præsupponat, habet tamen subiectum adhæsionis nempe terminum cuius est productio, & in eo vt termino verè adhæret, in illo instanti naturæ, quo creatio est prior suo termino; prioritas enim naturæ prioritas est à quo, non prioritas in quo. Hæc propositio quod est essentialiter tale se ipso est tale; distingui debet: quod enim est essentialiter tale vt ratio formalis talis, sine dubio est se ipso tale; visio, verbi gratiâ, se ipsa est visio, actio se ipsa dependet, vnio se ipsa vnitur non per aliam vnionem. Quod autem est essentialiter tale tanquam habens essentialiter rationem aliquam formalem, non est se ipso tale, nam creatura quælibet est essentialiter habens dependentiam aliquam, sed ipsa non est essentialiter ipsa dependentia; separari enim potest ab Angelo hæc & hæc dependentia sumpta distributiuè, sed omnis dependentia separari non potest; si enim existit, aliquam necessariò habet dependentiam: sed hanc vel illam. Ad hoc autem vt aliqua distinguantur sufficit vt separari possint determinatè ac distributiuè, non requiritur vt collectiuè possint separari.

Creatio Angeli non fuit æterna.

Ad secundam Resp. constare omnino ex Scriptura, & Concilio quod quamuis Angeli creari potuissent ab æterno, creati tamen sunt in tempore tametsi aliàs cum communiori Theologorum sententia prorsus negauerim esse possibilem creationem vllam ab æterno rei vel permanentis, vel successiuæ, & quidem de successiua facilius id ostenditur, quia si motus daretur ab æterno, in illo necesse esset vt partes posteriores esset ab æterno; nulla enim esset prima inter partes posteriores, sed implicat vt partes posteriores sint ab æterno; quod enim supponit essentialiter aliquid prius non est ab æterno, sed partes posteriores etiam collectiuè sumptæ supponunt essentialiter aliquid prius; si enim sunt posteriores supponunt aliquid prius, ergo implicat vt partes posteriores sint ab æterno; alia omitto quæ alibi attuli. Neque minus efficaciter idem ostenditur de rebus permanentibus quod non possint esse ab æterno; si enim implicat moueri Angelum ab æterno implicat etiam Angelus, quia implicante proprietate, implicat id cuius est proprietas, est autem proprietas caloris posse successiuè calefacere. Imò entis permanentis duratio est successiua saltem virtualiter, ergo si res successiua æterna implicat certè implicat permanens. Deinde si faceret Deus rem ab æterno dedisset illi durationem quantam dare potest maximam, in nullo autem genere facere Deus potest quantum potest facere, alioqui posset diuidere continuum quantum potest diuidere. Denique ne plura congeram sancti Patres probant Verbum non esse creaturam, seu ens dependens, quia est æternum, quod argumentum esset nullum, si ens aliquod dependens esse posset ab æterno. Quod autem respondent nonnulli non satisfacit, sanctos videlicet Patres probare Verbum non esse creaturam, quia est ab æterno independenter. Sed hinc sequitur quod Patres probant independentiam Verbi, ex æternitate independenti, quæ nugatoria esset probatio.

Fuit igitur Deus ab æterno potens creare in quolibet, tempore non fuit potens creare ab æterno. Infinitum categorematicum implicat actu produci, dies æternitatis, & partes continui provt obiectiuè sunt actu in mente Dei, semper sunt infinitæ syncategorematicè, quia Deus cognoscit illa omnia vt sunt in se ipsis possibilia, si omnia essent actu producta, vel diuisa, iam essent infinita categorematicè: de æternitate à parte post, nego fieri posse argumenta quæ facta sunt de æternitate à parte ante, vt consideranti patebit.

Ad tertiam nego valere argumentum ab æternitate Dei qui est infinitus simpliciter ad creaturas quæ sunt entia finita.

## Sectio II.

### *Quænam sint prædicata essentialia substantiæ Angelicæ, seu conceptus Angeli proprius.*

NOn est dubium quin Angelus sit substantia, completa, finita, homine perfectior, substantiam esse constat ex proprietatibus, & operationibus quarum est fundamentum: esse completam, quia non ordinatur

ad

ad alterius entis compositionem: finitam quia creatus est: homine perfectiorem, quia est simpliciter incorporeus. Quatuor autem inuenio prædicata substantiæ illius propria, quæ magnam habent difficultatem. Primum est spiritualitas. Secundum simplicitas. Tertium incorruptibitas. Quartum indiuisibilitas, quod enim de intellectualitate vlteriùs quæri poterat, inferiùs explicari debet.

## §. I.

### *Spiritualitas omnimoda substantiæ Angelicæ.*

### S. Thom. Art. 1.

Variæ sententiæ.

POsset Angelus dici vel omnino corporeus, nihil habens spirituale, vt cœli & elementa, vel altera sui parte spiritualis esse, altera corporeus vt homo. primo modo corporeum esse Angelum voluere veteres Philosophi apud Aristotelem primo physic. & sæpè alibi, & apud Plutarchum lib. de Isid n. 12. & ita omnino sensit Plato cui adhęsere Saducæi, & apertus fuit error Tertulliani: Secundo modo corporeum esse Angelum plures ex Patribus censuere; difficultas ergo est, vtrum Angelus neutro illo modo sit corporeus, sed purè spiritualis nullius particeps materiæ, nullius quantitatis grauatus mole.

Triplex dubitatio.

Ratio verò dubitandi est primò, quia in septima Synodo Tarasius refert disputationem Ioannis Episcopi Thessalonicen. quæ corporeos docet esse Angelos, & approbari videtur à Concilio. Deinde mirum omnino est quàm multi Patres sentiant tribuenda esse Angelis corpora saltè aërea ferè, ac ignea, ita enim inter Græcos sensere, Orgines in libris περὶ ἀρχῶν, Iustin. in Dialogo cum Triphone vbi vult Angelos etiam egere cibis, Clemens Alexand. S. Ephræm serm. de non scrutanda Dei natura, Cyrill. Basilius, Cæsar. inter Latinos idem tradit sæpissimè August. licèt cum aliquo dubio, cui etiam assentiuntur Bernard. Rupert. Claudian. Mamert. Fulgent. & ex recètioribus Caiet. Eugub. Niphus.

Secundò, dicitur in Scripturis quod Filij Dei nempe Angeli appetierunt filias hominum, quod fieri non potuit, si caruerunt corporibus: dicuntur etiam delectari nidoribus & fumo, quod arguit esse in illis organa sensuum.

Tertiò, non videtur satis explicari posse, quid concipere debeat intellectus, quando definit rem spiritualem: nam ille conceptus qui afferri vulgò solet non est sufficiens cum dicitur illud esse spirituale, quod non est quantitas, neque ordinè dicit ad quantitatem sine qua non possit existere. Si enim Deus creet lucem extra omne subiectum illa creatio corporea est, & tamen non dicit ordinem ad quantitatem, sine qua potest & debet existere, implicat enim vt existat & sustentetur à quantitate, ergo spirituale non est quod est expers quantitatis.

Assertio.

Dico primò, certissimè tenendum esse Angelos esse substantias purè spirituales, omnis expertes concretionis corporeæ, ac quantitatiuæ. Ita docent Theologi omnes communiter adeò vt contraria sententia erronea, & temeraria planè sit, quamuis nondum dici debeat Hæretica.

Scriptura.

Primò enim, sic colligitur ex Scripturis vbi Angeli dici simpliciter solent Spiritus, *Omnes sunt administratorij Spiritus propter eos*, &c. *Spiritus Domini rapuit Philippum*, debet autem his locis propriè sumi Spiritus non eo modo quo ventus solet Spiritus appellari, nisi velis Deum & animam, in eo etiam sensu Metaphorico dici Spiritum. Deinde plurimi etiam Patres proferri possunt, qui censent Angelos esse puros Spiritus dabunt eorum Catalogum Suar. lib. 1. c. 6. Vasq. disp. 194. c. 1. & 2. Petau. lib. 1. c. 2. & 3. dicunt enim Angelos esse purè intelligibiles & intelligentes νοητῶς καὶ νοερῶς Dionys. l. 1. Cœlestis Hierarch. c. 1. & 2. Nyss. Nazian. Chrys. Athanas. Hilar. Hieron. Gregor.

Secundò, efficacius idem ostenditur ex Concilio Lateranensi iam adducto; verba enim illa quæ attuli expressissimè id definiũt, dicitur videl. quod Deus ab initio vtramque condidit creaturam, Angelicam scilicet & mundanam, deinde humanam quasi communem ex Spiritu & corpore constitutam. Voluit igitur quod Angelus homini dissimilis est in eo, quod totus sit expers corporis, si enim media sui parte corporeus esset, iam nihil haberet in quo dissimilis esset homini. Tametsi autem obiter duntaxat attigisse id videtur Concilium, cui propositum præsertim erat ostendere Deum esse conditorem vniuersi, & authorem omnium, certissima tamen ex his verbis redditur Angelorum spiritualitas, cum dicat Concilium firmiter credimus, & confitemur, tametsi ex professo non illam definiat, vnde concludunt Suar. Arrub. & alij graues Theologi, esse quidem rem illam certam Theologicè, sed nullo tamen modo esse de fide, quia non est id quod definit Concilium eo loco.

Concilium Lateranense.

Tertio, ratione quoque suaderi potest quia si Angelus non est purè spiritualis deest vniuerso genus illud entis quod est possibile maximèque facit ad eius perfectionẽ, & integritatem. Deinde à posteriori, quia legiones integræ Angelorum idem corpus penetrant, vel ergo necesse est illos carere corpore, vel corpora illorum esse atomis similia, quod est absurdissimum quia sic corpora illa essent ipsis inutilia; non enim haberent organa, neque apta esse possent ad operationes, Denique mouendo cœlos motu perniciissimo, esset necesse illos fatigari, & exhauriri.

Rationes.

Ad 1. Resp. nihil contra doctrinam allatã posse inferri ex sexta Synodo, quia recitat in ea Tarasius disputationem Ioannis illius Episcopi Thessalonicensis cum Philosopho, in qua dicebatur Angelos oportere pingi, quamuis circumscripti sint, & sæpè hominibus humanâ specie apparuerint. Synodus autem dixit etiam Domine, quia ibi Tarasius ex Ioannis oratione hoc vnum desumit, quod pingi debeant Angeli, & hoc vnum etiam approbatur à Synodo, quia de hoc solo quærebatur Sancti Patres qui corpora videntur tribuere Angelis profectò excusari vix possunt qui si audiuissent Lateranensis Concilij verba nunquam hoc dixissent, conantur tamen aliquo modo eos excusare plures Theologi sed parum probabiliter.

Solutio primæ dubitationis.

Ad 2. Resp. Filios Dei illos qui appetiuerunt filias hominum perperam dici à Tertulliano, & ab aliquot aliis fuisse Angelos, hanc enim etiam Hæresim esse docent Philastrius l. de Hæresib. Aug. q. 3. in Gen. Chrys. hom. 22. etiam in Gen. Cyrill. Theodor. *Vocans eos stupidos, & stolidos qui hoc dicere ausi sunt.* Et sanè conuinci ex eo possunt, quia si fuisset peccatum illud Angelorum, non autem hominum, debuisset in solos Angelos & mulieres illas desæuire pœna, non autem orbem vniuersum delere. Filij ergo illi Dei non fuerunt etiam filij principum, & magistratuum vt censet Eugubinus, meritóque improbant Lyranus, & Abulen. sed fuerunt posteri Seth qui contra parentis prohibitionem iustissimam assumpsere sibi filias Caini, & cum illis corrupti ac perditi sunt: vocantur Filij Dei, quia cultores erant pietatis, & Deo consecrati. Nidoribus quod videntur delectari dæmones, non est indicium corporeæ substantiæ, sed superbiæ, ac malitiæ spirituũ nequissimorũ, quibus placent sacrificia, & oblationes illæ factæ ab hominibus perditis qui se ipsis deouẽt.

Solutio secundæ Filij Dei concupiscentes filias hominum.

Ad tertiam Resp. illud esse ac vocari prorsus debere spirituale, quod nec est quantitas, neque quantitatem exigit cum qua existat, vt fusè probaui aliàs. Fateor creationem lucis, aut alterius accidentis extra subiectum non dicere ordinem immediatum ad quantitatem; satis enim est, quod ordinem dicat mediatum, id est quod non possit existere sine illo accidente, quod naturaliter esse non possit sine quantitate.

Solutio tertiæ.

§. II.

## §. II.

### *Substantiæ Angelicæ simplicitas.* S. Thom. Articul. 2.

Multiplex compositio in Angelis.

CErtum est primò, esse sine dubio in Angelis multiplicem compositionem, quâ excludatur summa simplicitas solius Dei propria, cuius summum hoc elogium est quod sit ipsum vnum, & vt ait Dionys. *vnitas continens omnes numeros*, vel vt ait Nazianzen. *vnus omnia*. In Angelis est compositio metaphysica, ex genere & differentia, quia nobiscum habent multa communia, multa etiam propria: est compositio ex essentia, & existentia, quia non est Angelus suum esse; compositio præterea ex gradibus variis metaphysicis, & demùm compositio ex natura & suppposito, cum enim assumi potuerit Angelica natura, sicut assumpta est humana, eodem modo distinguitur in Angelis personalitas, sicut distinguitur in hominibus.

Compositiones physicæ in Angelis.

Certum est secundò, varias quoque in Angelis esse compositiones physicas & reales: Prima est compositio ex subiecto, & accidentibus: non enim sunt actus puri; cum habeant species impressas habitus, & species expressas, actusque vitales à substantia sua distinctos, non enim Angelus sua est operatio, vt postea probabitur: Altera compositio est, ex modis, & modificatis, sine qua neque in spiritibus, neque in corporibus multa explicari vllo modo possunt, vt probabam alibi. Si quando autem visus est dicere S. Dionysius nulla esse in Angelis accidentia explicat benè S. Thom. de materialibus quæ in Angelo nulla sunt, vel certè potest intelligi de accidentibus facilè mobilibus; species enim habet saltem plures ingenitas & habitus qui non corrumpuntur, quos vocat θεοειδεῖς ἕξεις habitus deiformes, vt eleganter explicant S. Maximus & Pachymeres in Scoliis ad librum cœlestis Hierarchiæ. His positis

Status cõtrouersiæ.

Controuersia solùm esse potest de compositione physica ex partibus essentialibus materia, & forma, & ex partibus integralibus, de posteriori disputabit sectio sequens, nunc quæro, vtrum Angelus ita sit simplex substantia, vt non constet ex materia spirituali, & forma item spirituali, & vtrum sit possibilis aliqua substantia purè spiritualis, & tamẽ composita.

Duplex dubitatio.

Ratio enim dubitandi primò est, quia si est possibile aliquod ens spirituale compositum ex materia, & forma spiritualibus, nulla ratio probat quod Angelus non constat ex huiusmodi materia, & forma? sed ens spirituale compositum ex materia, & forma spiritualibus non ostenditur implicare, ergo Angelus constat ex materia, & forma. Minor probatur ex eo quod nulla potest afferri implicantia quæ hoc probet.

Secundò, si ostenderetur implicare materia spiritualis, vel hoc ostenderetur ex eo quod implicat ens spirituale incompletum, & hoc non, quia anima spiritualis est, & tamen est incompleta: vel quia implicat ens spirituale quod sit pura potentia, & hoc non, quia nullâ ratione potest euinci, quod ratio actus sit essentialis enti Spirituali, ergo dari potest talis materia. Confirm. quia dari potest forma spiritualis, ergo dari etiam potest materia spiritualis; vix enim afferetur disparitas.

Assertio bipartita.

Dico secundo, nulla de facto est in Angelis, neque potest esse compositio ex materia, & forma spirituali: adeò vt implicet substantia purè spiritualis composita ex materia, & forma spiriiuali. Ita communiter Theologi omnes docent cum S. Thoma hîc, quoad primam partem assertionis: quoad secundam refragantur non pauci.

Prima pars de facto.

Primò ergo, quod de facto compositio illa non sit in Angelis asserunt S. Dionys. Nazianz. & alij Patres à quibus vocantur Angeli substantiæ simplices, quod esset falsum, si essent compositi. Deinde nullo argumento colligere possumus in Angelis talem compositionem, quæ necessaria non est ad vllam eorum operationem, cum enim illa sit purè spiritualis, elici potest ab intellectu omnino simplici.

Secunda pars de possibili.

Secunda pars quæ negat esse possibilem compositionem hanc substantiæ purè spiritualis ex aliqua materia & forma, satis communis est apud interpretes S. Thomæ art. 2. vt refert Suar. disp. 13. metaph. sect. 14. & lib. 1. de Angelis c. 7. sed eam tamen materiam spiritualem possibilem esse affirmant Bonauent. in 2. d. 3. a. 1. q. 1. Richard. ibidem eadem dist. a. 1. q. 2. Aureol. ibidem. Plotin. lib. 4. Enneade 2. c. 5. quibus accesserunt ex recentioribus Vasq. in notis art. 2. quæst. 50. Arriaga, Martinon. fauent autem illis sine dubio August. lib. 1. de mirabilib. scripturæ c. 1. & 12. & f. 12. Confess. c. 20. & 21. Damasc. lib. 2. fidei c. 3. Boethius l. de vnitate, & vno, & l. 1. de Trinit. c. 3. qui videntur illam Angelis tribuere.

Sed probatur tamen quod asserui primò, quia ex spiritualitate, vt probabo postea, rectè colligitur intellectualitas, hæc materia cum esset pura potentia, non esset intellectiua, ergo pura potentia non potest esse spiritualis. Deinde illa materia est impossibilis quæ nullo modo potest esse vtilis formæ cum qua facit vnum: ista nullo modo potest esse vtilis formæ incorporeæ; non enim esse potest vtilis ad esse, quia sicut potest anima rationalis esse sine corpore, sic ista etiam forma esse potest sine hac materia. Neque vtilis esse potest ad motum, & operationem, quæ cum sit purè spiritualis non potest pendere nisi à principio suo effectiuo quod esset forma. Præterea sequeretur substantiã hanc spiritualem esse corruptibilem, & mortalem, quia esset separabilis forma hæc à subiecto, quomodo enim colligitur eius vnio esse indissolubilis, sic igitur ex spiritualitate non rectè inferetur immortalitas. Denique si huiusmodi ens est possibile, ergo illud vel datur de facto, vel fatendum est mundum esse imperfectum.

Ad primam & secundam satis videtur ostensum quod implicet ens spirituale compositum, quia implicat vt ens spirituale sit pura potentia & subiectum primum.

## §. III.

### *Substantiæ Angelicæ indiuisibilitas.*

HOc est alterum compositionis genus, in quo difficultas est, vtrum Angelica illa substantia purè spiritalis, partes habeat integrales, quales habent substantiæ omnes corporeæ, an verò nullis omninò partibus constet, & si locum occupat, tota occupet totum locum, & tota singulas partes loci.

Quatruplex dubitatio.

Ratio verò dubit. est, 1. quia si est possibilis substãtia materialis diuisibilis in partes integrales nulla est ratio cur dicatur Angelica substantia esse indiuisibilis, sed esse possibilem substantiam spiritualem diuisibilem manifestè probari videtur ex eo quòd potest dari accidens spirituale diuisibile, vt euincam postea ex motu locali Angelorũ, & ex modo extensionis eorum ad locum, & demùm ex vnione animæ humanæ ad corpus, ergo Angelica substantia est diuisibilis.

Secundò, non est etiam efficax altera probario quæ peti solet ex eo quod omne intellectiuum debet esse indiuisibile, quia si cognoscit obiectum indiuisibile debet esse indiuisibile, sicut intellectiuum debet esse immateriale, si cognoscat obiectum immateriale; sed hoc argumentum probaret intellectiuum esse debere actum purum & infinitum, si cognoscat actum purum & infinitum, vix enim afferetur disparitas.

Tertiò, illud etiam argumentum non vrget quod cognitio diuisibilis non potest cognoscere obiectum indiuisibile, quia singulæ partes deberent totum repræsentare

præsentare; non enim video quomodo obiectum indiuisibile non possit indiuisibiliter repræsentare cognitionem diuisibilem, sicut communior sententia docet, quod quælibet pars speciei impressæ repræsentat totum obiectum indiuisibiliter.

Quartò, non probatur etiam ex immortalitate, quia materia incorruptibilis est & tamen est diuisibilis, ergo ista substantia spiritualis esse potest immortalis, & tamen diuisibilis in partes.

Indiuisibilitas Angeli.

Dico tertiò, Angelicam substantiam esse prorsus indiuisibilem in partes integrales: imò etiam videri probabilius quod implicet substantia spiritualis diuisibilis, quamuis id non sit omninò certum.

Prima pars de indiuisibilitate Angeli certa est apud omnes, probaturque primò à pari, nam si anima rationalis est indiuisibilis, multò magis indiuisibilis est Angelus, sed anima rationalis pro certo est indiuisibilis, si enim esset diuisibilis sequeretur quod esset mortalis, nam quando abscinditur homini manus periret anima, quæ informabat manum, alioqui esset beata, vel damnata, quæro enim vbinam gentium illa tunc sit quando separata est à corpore, vnde fieret vt aliquis saluatus simul esset & damnatus. Deinde probatur ex nobilitate substantiæ Angelicæ, quia quod est indiuisibile formaliter, diuisibile autem virtualiter, multò est perfectiùs quàm ens formaliter diuisibile.

Impossibilitas substantiæ spiritualis indiuisibilis.

Secunda pars quod sit impossibilis huiusmodi substantia spiritualis diuisibilis, satis est communis inter Doctores, sed probabilis tamen duntaxat est, & valde incerta, quia difficile est probare quod hoc sit impossibile, vt satis euincit tota ratio dubitandi, vbi afferuntur præcipuæ probationes quæ certè non sunt parum efficaces præsertim propter paritatem substantiæ spiritualis, & accidentium spiritualium.

Ratio tamen adhuc afferri potest, quia si est possibilis substantia spiritualis diuisibilis, nullâ ratione ostendi potest quod Angelus sit substantia indiuisibilis, quod idem de anima rationali diceretur. Deinde substantia illa esset aliquo modo mortalis & corruptibilis, saltem in ratione totius compositi; materia enim etiam destruitur, quoties diuiditur in partes, non enim amplius est totum illud quod erat prius, ergo substantia illa quodammodo moreretur. Neque hinc sequitur materiam primam esse corruptibilem nam corrumpi propriè significat separari formam à subiecto, primum autem subiectum non eo modo corrumpitur, tametsi verè desinat esse vt est aliquid totum.

Solutio difficultatum.

Ad primam ergo Resp. discrimen posse afferri substantiæ spiritualis, & accidentis, quia substantia longè nobilior est accidente, & est incorruptibilis, accidens autem spirituale desinit esse tùm secundum se totum, tùm secundum suas partes.

Ad secundam Resp. vix probari debere intellectum esse indiuisibilem quia cognoscit Deum indiuisibilem, alioqui esset actus purus quia cognoscit actum purum, quomodo autem valeat hæc probatio intellectus est immaterialis quia cognoscit res immateriales fusè dixi in animastica, & prima parte agens de visione Dei.

Ad tertiam Resp. falsam mihi omnino videri sententiam, quæ docet nullam esse partem speciei visibilis quæ non repræsentet indiuisibiliter totum obiectum: atque adeò non videri possibile quod intellectio diuisibilis repræsentet indiuisibile; nulla enim esset pars quæ infinities non repræsentaret indiuisibile.

Ad quartam de immortalitate satis dictum videtur, quomodo verum esset in aliquo bono sensu dicere, quod substantia illa esset mortalis, & destructioni obnoxia.

## §. IV.

### *Incorruptibilitas substantiæ Angelicæ.*

Corruptibile quid sit.

CORruptibile propriè loquendo significat id, cuius forma separabilis est à materia, quo pacto constat corruptibiles non esse Angelos, qui sunt substantiæ simplices: dicitur autem alio modo corruptibile id quod quocunque modo potest desinere esse, quæriturque in hoc sensu, vtrum corruptibiles sint Angeli naturaliter, non tantum respectu agentis cuiuslibet creati, à quo certum est illos nō posse destrui, sed respectu etiam ipsius Dei, vbi potest esse sermo vel de potentia absoluta, quæ certè difficultas est leuis, vel de potentia ordinaria, vtrum scilicet Deus Angelum non possit destruere, nisi agendo contra eius naturalem exigentiam, eo quod ille secundum suam naturam exigat in æternum conseruari. Et de hoc genere incorruptibilitatis celebris est difficultas, vtrum Angeli naturaliter ita sint incorruptibiles vt exigant semper esse, neque possint destrui à Deo, nisi operante supernaturaliter, & contra id quod Angeli exigunt naturaliter: an verò sint tantùm incorruptibiles respectu agentis cuiuscunq; creati, à Deo autem possint destrui etiam agente naturaliter, eo quod Angeli non habeant talem exigentiā naturalem, sed ideò tantùm in æternū durent, quia Deus vult illos ita conseruare.

Sensus quæstioni

Prima dubitatio.

Ratio dubit. primò est, quia videntur esse possibiles aliquæ creaturæ quæ vbi semel à Deo productæ sunt nunquam possint destrui, quia sicut est possibilis vbicatio iudiuisibilis, quæ postulet essentialiter occupare, v.g. 10. palmos, sic est possibilis duratio, quæ postulet coextendi 10. annis, aut etiā toti æternitati: imò est possibilis visio beata quæ cognoscat se in æternum duraturam, illam certè visionem Deus non posset destruere; non est ergo certum, quod Angelus possit destrui per potentiam Dei absolutam.

Secunda

Secundò, Angeli dicuntur in 6. Synodo, & à multis Patribus esse immortales per gratiam tantùm, nō per naturam: sed hoc falsum esset si Angeli non solùm respectu creaturarum, sed etiam respectu Dei essent immortales, ita vt connaturaliter exigerent æternam conseruationem, quod manifestè ostendo, si Angelus est immortalis per naturam, eodem modo exigit non mori, quo ignis exigit comburere, sed malè diceretur quod ignis non potest comburere, nisi per gratiam, ergo non poterit quoque dici Angelos esse immortales per gratiam, non per naturam.

Tertia.

Tertiò Angelus ex natura sua est capax vt à Deo annihiletur, ergo ex sua natura mortalis est. Prob. cōsequentia, vt aliqua res possibilis producatur à Deo naturaliter, sufficit quod habeat connaturalem non repugnantiam vt producatur à Deo, ergo vt Angelus à Deo naturaliter annihiletur, sufficit non repugnantia ad annihilationem. Confirm. quia prius est rem ex sua natura esse annihilabilem, quàm illam posse à Deo annihilari, sicut prius est rem ex sua natura esse possibilem, quàm illam posse à Deo produci. Adde quod annihilatio illa potiùs violenta esset Angelis, quàm supernaturalis.

Quarta.

Quartò, multa sunt entia quæ licet pendeant à solo Deo in conseruari, & non habeant contrarium, desinunt tamen postquam duraverunt aliquo tempore, cuiusmodi sunt species & ipse sonus, impetus impressus proiectis, & ex multorum sententia ipsi etiam habitus, ergo quamuis Angelus non conseruetur nisi à Deo, non exigit tamen æternam conseruationem, neque probatur illum debere in æternum durare, quia non habet subiectum, neque contrarium, & conseruatur à solo Deo.

Assertio.

Dico quartò, Angeli sine dubio destrui possunt per potentiam Dei absolutam: est autem probabilius illos ex sua natura esse incorruptibiles non quia Deus

non vult illos annihilare, sed quia ex sua natura exigunt in æternum conseruari neque possunt destrui à Deo agente naturaliter, & secundum potentiam ordinariam. Ita docent post S. Thomam, Suar. Arrubal, Valent. Molin. contra Bonauent. Richard. Ocham. Gabriel. Vasq. Martinon.

Destrui potest à Deo Angelus.

Primæ partis vt monui facilis ratio est, quia Deus liberè Angelos conseruat, ergo subtrahendo concursum potest illos annihilare.

Est naturaliter immortalis.

Secundæ partis ratio primò est, quia in Concilio Lateranensi sub Leone X. sess. 8. definitur animam rationalem non solùm verè per se ac essentialiter esse formam corporis, sed immortalem etiam esse, quod idem de Angelis verum esse aduersarij fatentur: vnde argumentor si Angelus ex sua natura non exigeret æternam conseruationem, sed ideò tantùm esset immortalis quia nulla creatura potest illum destruere, non posset dici simpliciter incorruptibilis, sicut non dicitur improducibilis quia solus Deus potest illum producere. Sed à concilio dicitur anima humana, atq; adeò Angelus esse incorruptibilis, ergo exigit ex sua natura æternam conseruationem. Simile argumentum fieri potest ex communi modo loquendi Patrum, nam Theodoretus in Epitome diuinorum decretorum c. de Angelis, dicit eos esse naturas ab interitu alienas. Gregorius docet eos naturæ suæ vitam perdere non valere: ergo si dicuntur immortales, non tantùm morituri non sunt, sed etiam mori nequeunt.

Secundò, non implicat creatura quæ ex sua natura exigat conseruationem æternam primæ causæ, nam exigentia illa non pugnat cum ratione creaturæ, ergo si non repugnat huiusmodi creatura sine causa id negatur Angelis: est autem ostensum non implicare creaturam quæ vel exigat, vel possit esse in æternum.

Tertiò, denique si Angeli naturaliter destrui possunt à Deo, id ex eo maximè probatur, quia si destrui possunt à Deo, ergo naturalem habent capacitatem vt destruantur, si autem naturalem hanc capacitatem habent, ergo naturaliter possunt destrui, sed hoc argumentum nullo modo valet, alioqui similiter materia posset naturaliter separari ab omni forma; si enim potest à Deo separari, habet capacitatem naturalem vt separetur: idem dicam de accidentibus, quæ separari possunt à subiectis, ergo quamuis Angelus habeat capacitatem intrinsecam, & naturalem vt possit destrui à Deo agente supernaturaliter, non sequitur tamen quod naturaliter possit destrui.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. esse omnino impossibilem creaturam, quæ vbi producta est à Deo deinceps non possit destrui; Deus enim omnia sicut creat liberè sic conseruat liberè, licebit enim etiam fingere, quod est possibilis aliqua creatura, quam Deus non potest non creare, vbi catio illa indiuisibilis fortasse implicat, & si non implicat, nullum ex ea sequitur absurdum, quod sequitur ex æterna conseruatione necessaria, visionem illam quæ cognoscat se duraturam in æternum, dixi olim esse impossibilem, quia visio se ipsam videre non potest.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respon. quod quando à Patribus, & Concilijs dicitur Angelos esse incorruptibiles per gratiam non per naturam, sensus est illos non esse à se ac sine dependentia immortales, sed per donum creationis & conseruationis; in quo etiam sensu dici posset ignem comburere per gratiam non per naturam, quia non comburit, nisi dependenter à Deo, qui potest impedire illius combustionem.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. distinguendo antecedens, Angelus ex sua natura est capax vt annihiletur à Deo agente naturaliter nego, agente supernaturaliter & contra exigentiam Angeli, concedo. Sicut materia naturaliter habet non repugnantiam, vt spolietur omni forma à Deo agente supernaturaliter, non à Deo agente naturaliter. Ad probationem eadem recurrit distinctio, vt aliqua res possibilis producatur à Deo naturaliter, sufficit quod habeat connaturalem non repugnantiam vt producatur à Deo agente naturaliter, nego à Deo agente supernaturaliter, concedo Idem dico ad confirmationem prius est rem ex sua natura esse annihilabilem naturaliter nego, supernaturaliter, vel miraculosè, concedo. Sicut suscitatio mortui prius ex se possibilis est miraculosè, quàm possit à Deo fieri, neque tamen fieri à Deo potest naturaliter idem dici potest de alijs omnibus effectibus supernaturalibus. Denique annihilatio illa & violenta esset Angelo, & supernaturalis: quia supernaturale significat, id quod est supra exigentiam vel propter perfectionem, vel propter summam contrarietatem.

Solutio quartæ.

Ad quartam Resp. esse aliquas entitates, quæ licèt conseruentur à solo Deo, & non habeant contrarium non exigunt tamen semper conseruari, propterea que desinunt post aliquod tempus Deo illas non amplius conseruante: sed nego vllam esse substantiam quæ si sit independens à subiecto, & careat contrario non exigat semper conseruari: imò cum certum sit huiusmodi substantiam esse possibilem, non est dubium, quin tales sint Angeli, & animæ, quia eos Concilia, & Patres simpliciter vocant immortales, & incorruptibiles, disparitas ergo est inter entitates accidentales, quæ propter imperfectionem non exigunt semper esse, quia cum sint aliquo modo violentæ subiecto in quo sunt, illud non exigit eas semper habere: substantiæ verò quæ subiectum non habent exigunt semper esse quoties ab omni compositione absolutæ sunt.

Pulchritudo & nobilitas Angeli.

Colliges ex his quatuor substantiæ Angelicæ prædicatis inseparabilibus quanta sit perfectio naturalis, nobilitas & pulchritudo Angeli; est enim spiritualis atq; adeò expers omnis concretionis & sordium omniù quas inuehit materia; nullo eget corpore, à nullo agente corporeo est alterabilis, subtillissimus, agillimus, &c. Deinde simplex est sine potentia, & actu, totus actus, & totus actu, est indiuisibilis, sine partium impedimentis, & incorruptibilis, procul ab omni morbo, ab omni morte, totus vita, totus intellectus, totus mens, & lumen: nunquam cessans ab opere, & nunquam defatigatus, aut exhaustus, nunquam senescens, nunquam dormiens: totus in puncto, & spatijs præsens, paruus, & magnus. Vide Suarem lib. 1. de Angelis. Theophilum Raynandum quæst. 2. art. 3. solum addo definitionem Angeli, hanc videri posse optimam: est substantia completa, & finita, omnino spiritualis, & simplex, indiuisibilis, incorruptibilis, intelligens, atque adeò perfectissima, nobilissima, pulcherrima.

## Sectio III.

### *De distinctione Angelorum.*

EXplicato conceptu quidditatiuo Angelorum, sequitur quomodo illi differant inter se, primò, specificè, secundò, numericè, tertiò, qualis sit eorum distinctio in varias Hierarchias, & ordines, quæ tria breuiter explicari possunt.

### §. I.

### *An & quomodo inter Angelos sit distinctio specifica.*

SPecifica distinctio appellatur, quâ differunt aliqua duo secundum aliquod prædicatum essentiale cõmune pluribus solo numero differentibus: duas autem circa

hanc ſpecificam Angelorum inuenio ſententias extremè oppoſitas, prima negat vllam eſſe diſtinctionem ſpecificam inter Angelos; vult enim illos omnes vnius eſſe ſpeciei non minus quàm homines, altera vult omnes Angelos ſpecie differre.

Dubitatio prima ex Patribus.

Ratio enim dubitandi eſſe poteſt primò quia, multi Patres omnino aſſerunt omnes Angelos eſſe vnius ſpeciei, vt Baſilius l. 3. contra Eunom. comparat illam vnitatem cum vnitate perſonarum diuinarum: Nyſſenus eandem comparat cum vnitate animarum: Auguſtinus, Bernardus & Damaſcenus dubitant de hac diſtinctione, aliíque plures quos citat & ſequitur Petauius lib. 1. de Angelis cap. 14. præter quam quod nullo argumento probari poteſt hæc diſtinctio pluſquam numerica.

Secundò, quæcunque differunt per formam eſſentialiter differunt, res ſimplices differunt per formam, ergo eſſentialiter differunt. Maior nota eſt, quia nihil eſſe poteſt magis eſſentiale quàm forma. Minor etiam patet quia res ſimplices non poſſunt differre per materiam, ergo differrunt ſolùm per formam.

Tertiò, deficiente principio diſtinctionis numericæ tollitur diſtinctio numerica, ſed in Angelis nõ eſt materia quæ ſola eſt principium diſtinctionis numericæ, vt in multis ſæpè locis docet Philoſ. præſertim 12. Metaph. Probaturq; quia ſi hæcceitas rei non petitur à materia, neceſſe eſt vt petatur ab entitate intrinſeca rei, conſequẽs eſt abſurdum: Quod probo, ſi hæcceitas peteretur ab entitate intrinſeca rei, ſequeretur hæcceitatem identificari eſſentiæ cuius eſt hæcceitas hoc autem implicat, quia ſic eſſentia erit immultiplicabilis, quidquid enim eſſentialiter eſt hoc non poteſt multiplicari.

Concluſio tres habens partes.

Dico primò, certum eſt poſſe Angelos multiplicari tùm genericè tùm ſpecificè, probabile verò eſt illos non eſſe omnes vnius ſpeciei: Certum autem eſt, illos non omnes ſpecie differre, ſed plures ex illis non differre niſi numero.

Prima de poſſibili.

Primò, quando agitur de poſſibili conueniunt omnes Theologi poſſe à Deo creari Angelos ſpecie differentes, imò & genere, quia ſola ratio propter quam Deus, & numero, & ſpecie multiplicari nequit eſt infinitas eſſentiæ, quæ in Angelis cum nulla reperiatur, nulla etiam ratio cogit negare illam multiplicabilitatem, tùm numericam, tùm ſpecificam, tùm genericam, itavt Angeli quidem conueniant in aliquo genere remoto ſpiritualis & intellectiui, ſed differant tamen in genere proximo, & proxima differentia, ſicut homo & planta conueniunt in genere viuentis non autem in genere animalis.

Secunda de facto.

Secundò, quod de facto plures Angeli ſpecie differant, ſuadent communiter doctores quia ſi varietas ſpecierum in rebus corporeis mirificè commendat diuinam omnipotentiam & ad ornatum vniuerſi eſt neceſſaria, multò magis ad eam requiretur multitudo, & varietas ſpecierum Angelicarum, præſertim cum conſtat magnam inter Angelos eſſe inæqualitatem perfectionis, ex diuinis munijs, & dignitatibus, hoc autem diſcrimen quod facilè inter homines refertur ad diuerſitatem temperamenti, difficilius in Angelis explicari poteſt ſine diuerſitate ſpecifica. Sed hoc vt patet non eſt omnino certum qui enim ſolam admitteret diſtinctionem numericam, vel certè ſola indiuiduali & ſubſtantiali differentia contentus eſſet, non poſſet conuinci falſitatis. Nam diſtinctio in varias Hierarchias, & ordines non arguit diſtinctionem eſſentialem vt poſtea conſtabit, quod affertur de varijs Angelorum inclinationibus, muneribus, operationibus, habilitatibus; alij enim dicuntur eſſe Ioculatores, alij Salaces, &c. explicari facilè poteſt quod ex libero arbitrio, vel ex ſuperiorum imperio illa ſuſceperint ſine vlla diſtinctione ſpecifica inter ipſos.

Tertiò, quod non omnes Angeli ſpecie differant eſt contra recentiores Thomiſtas cum quibus etiam ſentit Granadus d. 4. videtur enim illis hoc indubitatum quod principium diſtinctionis numericæ non ſit niſi materia, fauétque S. Thomas, art. 4. & 5. Sed alij tamen Theologi communiter repugnant etiam veteres Thomiſtæ, habéntque hoc pro comperto, quod plures Angeli ſint eiuſdem ſpeciei ſolóque numero differant.

Tertia quod non omnes ſpecie differant.

Probatur autem primò, quia falſum eſt quod indiuiduatio petatur à ſola materia, ergo plures Angeli poſſunt eſſe intra eandem ſpeciem, probo antecedens manifeſtè, nam plures calores ſolo numero differentes ſunt ſucceſſiuè in eadem materia, ergo illorum diſtinctio indiuidualis petitur aliunde quàm à materia: Similiter idem Angelus plures habet cognitiones quæ non differunt niſi ſolo numero, & tamen illa diſtinctio peti non poteſt à materia: imò plures Angeli habent gratias habituales, & viſiones beatificas eiuſdem ſpeciei, ergo ſine ordine ad materiam poſſunt aliqua duo diſtingui numericè; Diſtinctio enim numerica petitur ab intrinſeca rei entitate, non autem à materia.

Probatur ſecundò, quia animæ rationales licèt ſpirituales ſolo numero differunt intra eandem ſpeciem per ſe ipſas, & ſine ordine ad materiam, anima enim eſt indifferens ad informandam quamlibet materiam, vt conuincitur ex nutritione; potes enim comedere hunc, vel hunc cibum, & quemcunque comederis panem, eius materiam anima tua informabit, ergo ſimiliter Angeli poſſunt ſolo numero differre intra eandem ſpeciem.

Probatur tertiò, quia differentia ſpecifica vnius Angeli, identificatur differentiæ illius genericæ, quamuis Angeli ſpecie differant non genere, ergo quamuis Angeli differentia ſpecifica, identificetur cum differentia numerica, poſſunt Angeli numero differre non ſpecie. Denique ſicut perfectio Angeli generica multiplicabilis eſt in varias ſpecies propter finitatem, ſimiliter perfectio ſpecifica ob eandem finitatem eſt multiplicabilis numericè, neque vlla vel apparens contradictio poteſt afferri quæ ſuadeat contrarium.

Ad primam Reſp. illos Patres, qui aiunt omnes Angelos eſſe vnius naturæ, poſſe intelligi & explicari de vnitate generica, non de ſpecifica.

Solutio dubitationum.

Ad ſecundam diſtinguitur maior, quæcunque differunt per formam ſolo numero diuerſam eſſentialiter differunt, nego: quæcunque differunt per formam diuerſam eſſentialiter, concedo. Nam duæ formæ eiuſdem ſpeciei differunt per formam, non tamen eſſentialiter: res ſimplices, neceſſariò differunt formis non tamen eſſentialiter diuerſis.

Ad tertiam, ſatis oſtenſum videtur quòd indiuiduatio non petitur à materia, Philoſophus autem voluit duntaxat Platonem impugnare, inducentem ideas ſeparatas à materia, & multiplicabiles ſolùm per materiam; probat enim Ariſtoteles non eſſe plures mundos ex vnitate materiæ, quam admittebat ipſe Plato. Ad probationem reſpondeo hæcceitatem ſine dubio peti ab entitate intrinſeca rei, & identificari realiter illius eſſentiæ, ſed non formaliter, quod ſatis eſt, vt eſſentia illa ſit multiplicabilis: ideò enim Deus eſt immultiplicabilis, quia eius eſſentia & hæcceitas ſunt vnum formaliter: Ad hanc ergo propoſitionem quidquid eſt eſſentialiter hoc, eſt immultiplicabile, ſi ſit eſſentialiter formaliter hoc concedo, ſi non ſit hoc eſſentialiter formaliter, ſed tantùm realiter, nego.

## §. II.

### *An & quomodo inter Angelos sit distinctio numerica.*

CVm infinita multitudo impossibilis sit ( vt notabam superiùs , ) constat etiam Angelos non esse creatos à Deo nisi finito numero, difficultas igitur tota est vtrum certò definiri possit quantus sit ille numerus.

Duplex dubitatio.

Ratio dubitandi esse primò potest , quia videntur longè pauciores esse Angeli quàm homines, quia tertia pars Angelorum damnata est , quod significatur in Apocalypsi vbi dicitur quod *cauda draconis tertiam partem stellarum traxit in abyssum* , illorum autem Angelorum sedes occupaturi sunt homines beati , vnde colligitur Angelos beatos, duplo tantum plures esse quàm homines beatos sequitur ergo longè pauciores esse Angelos quàm homines, cum numerus hominum reproborum sit maior incomparabiliter quàm numerus hominum electorum.

Secundò, tamen videtur numerus Angelorum esse multò maior, quàm numerus hominum, quia singulis hominibus datus est custos vnus ex inferiori ordine vltimæ Hierarchiæ, neque vnus præsidet vnquam nisi vni tantùm : quod si verum est multis partibus minor est numerus hominum, Angelorum numero. Imò ex parabola Christi de oue errant oue colligi potest, quod Angelorum multitudo 99. partibus maior est multitudine hominum.

Assertio.

Dico secundò , numerum Angelorum maximum omnino esse , adeò vt omnem superet humanæ mentis captum & numerationem : quamuis incertum sit, an & quâ proportione superet numerum hominum & rerum corporearum.

Numerus Angelus est maximus.

Prima pars, de innumerabili Angelorum multitudine constanter asseritur à Theologis, quia primò sæpissimè indicatur à scripturis : Danielis 7. *Millia millium ministrabant ei , & decies millies centena millia assistebant ei.* Apocalyps. 5. *Erat numerus eorum millia millium* , vbi significatur multitudo innumerabilis : *Nunquid enim ? est numerus militum eius* vt habetur Iob. 25. Secundò , idem indicant S. Patres, Dionysius cap. 14. cœlestis Hierarchiæ ait *Intelligentias mortalium nostrorum numerorum, infirmum breueque numerum superare.* Imò hinc colligit Nyssenus de hominis opificio cap. 7. eorum copias esse numero infinitas , respectu scilicet nostri quorum captum excedit hic numerus. Idem senserunt veteres præsertim Platonici , qui cœlos & totum aërem aliaque omnia plena esse dicebant dæmonibus , vt nihil omnino ipsis esset vacuum, vt asserit Æneas, Gazæus in Theophrasto. Tertiò, probat id optimis rationibus S. Thomas l. 2. contra gentes cap. 92. Prima petitur ex parte Dei, quia decuit potentissimi principis familiam esse numerosissimam vt philosophatur Guillelmus Parisiensis secunda primæ partis de vniuerso cap. 18. Altera ratio petitur ex parte ipsorum Angelorum , quia genus intelligibile, magis ex sua natura est multiplicabile quàm genus sensibile : nam motus, & dimensiones quæ in se ipsis terminata sunt , in intellectu procedunt in infinitum pro arbitrio cogitantis. Tertia ex parte vniuersi , quia decet ea quæ sunt meliora & perfectiora plura etiam esse ac maiora : vnde quanta est perfectio excessus inter cœlum & elementa tanta videtur esse inter spirituales, & materiales naturas.

Est tamen incertus.

Secunda pars, de incertitudine illius numeri numerosissimi, est etiam apud omnes certa, nam hoc pendet ex arbitrio Dei, & ex scripturis nihil omnino constare potest, in quibus numerus semper affertur indefinitus , vnde comparationes omnes incertæ sunt; aliqui enim volunt plures esse homines quàm sint Angeli propter argumentum primæ rationis dubitandi, alij volunt longè plures esse Angelos quàm sint homines propter argumentum secundæ , denique alij cum S. Thoma putant plures esse Angelos quàm sint vel simul , vel successiuè indiuidua materialia in tota latitudine mũdi sensibilis quod meritò multis videtur difficile : Hoc tantùm videtur mihi esse probabilius, & scriptis Patrum, ac rationi conformius, longè plures esse Angelos quàm fuerint, vel futuri vnquam sint homines vt numerus electorum qui habituri sunt Ierusalem superet numerum reproborum, qui congregabuntur in lacum congregatione vnius fascis & post dies aliquot visitabuntur, id est adhuc punientur post plura & plura sæcula. Deinde probabilius etiam est plures illos esse quàm sint indiuidua vllius speciei materialis propter rationes allatas, reliqua omnia incerta sunt.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. nullam esse rationem illam quâ probatur plures esse homines quàm Angelos , quod enim dicitur draco traxisse tertiam partem stellarum alias habet multas explicationes , & ad litteram non intelligitur de Angelis, neque significat definitum numerum: imò neque verum est quod electi homines tot præcisè sunt futuri, quot sunt Angeli reprobi; fortassis enim ruinas illas implebant maiori numero.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respon. esse incertum quod Angelus vnus non custodit nisi vnum hominem, hoc enim non est reuelatum. Parabola illa de 99. ouibus probat quod dari esse plures Angelos quàm homines , quod autem præcisè tantus ille sit excessus non infertur ex sola parabola, vbi non omnia quadrant ad amussim.

## §. III.

### *Qualis sit distinctio Angelorum in varias Hierarchias & ordines.*

DIxi differre inter se Angelos tùm specificè , tùm numericè, nunc inspicienda nobis est illa mirabilis respublica spirituum , quæ non est multitudo confusa & sine ordine, sed rectè ordinata distinctio in eas quas vocamus Hierarchias & ordines quibus nihil dici potest præclarius, *nunquid nosti ordinem cœli, aut pones similitudinem eius in terra*, vt dicitur Iob. c. 38. tria videntur ponenda primò , an in varias Hierarchias & ordines sint distributi Angeli. Secundò, vnde desumatur illa distinctio. Tertiò, qualis illa sit.

Triplex dubitatio.

Assertio prima.

Ratio enim dubitandi est primò , quia si diuiduntur in Hierarchias eo modo Angeli vel illa diuersitas fundatur in natura , vel in gratia non est certum quod fundetur in natura , quia est incertum ( vt dixi ) vtrum specie differant Angeli qui sunt in diuersis Hierarchijs, si verò fundatur in gratia, & meritis, ergo non fuit semper illa distinctio dum Angeli viatores essent , imò cum non omnes Angeli respondent æqualiter gratiæ acceptæ fieri potuit , vt qui maiorem accepit gratiam minus responderit , atque ita ex Seraphinorum gradu descenderit ad gradum thronorum quod absurdum est. Denique si sola differentia meriti efficit istam distinctionem ; sequitur etiam distingui debere varios ordines in Cherubinis v. gr. quià inæqualia sunt eorum merita.

Secundò, diuersitas illa si petitur duntaxat ex varijs muneribus videtur quod duratura non sit in æternum, neq; apparet quomodo illa esse possit inter dæmones.

Tertiò, non explicatur in quo vero sensu dici possit quod multi homines ad eas Hierarchias assumendi sunt.

Dico primò , certum esse apud omnes Theologos quod spiritus omnes Angelici diuiduntur in nouem ordines, & tres Hierarchias.

Primò enim, sic colligitur ex scripturis, nam Seraphinorum meminit Isaias c. 6. vbi duo Seraphim adstant

stant iuxta thronum Dei, Geneseos 3. collocatur Cherub. ante Paradisum voluptatis, deinde Cherubinos passim scriptura nominat, Coloss. 1. ponuntur throni, Ex Patrib. dominationes, & potestates, 1. Corinth. 15. ponuntur virtutes, denique tres ordines infimi recensentur c. 8. ad Romanos Angeli, Archangeli, Principatus, vbi nouem habes ordines probatos ex scriptura. Secundò, asseruntur ad veritatis huius probationem Patres quàm plurimi à Suare l. 2. c. 13. Petauio l. 2. c. 1. Coccio tom. 4. l. 2. sed nemo id melius vel expressius dixit quàm S. Dionys. l. de Hierar. cœlesti quam profitetur se didicisse à diuinissimo Magistro suo, siue ille Hierotheus fuerit, siue ipsemet Apostolus qui narrauerat ei quæ viderat in raptu. Alter est Gregorius Magnus qui Homil. 34. in Euangelia distinctissimè illa explicat. Inuenies apud citatos Suarem, Petauium & Coccium, Ex ratione Patres alios Græcos & Latinos. Tertiò, ratio etiam suadet huiusmodi distributionem inter puros spiritus fuisse necessariam præsertim, quia vt dixi specie illi differunt inter se, & si numericè solùm differrent adhuc exigeret varietatem hanc Dei prouidentia; vbi enim pulchritudo est, ibi est etiam ordo, vbi autem est ordo, ibi subordinatio est, alijq; priores, alij posteriores, quod patebit amplius ex sequentibus.

Dico secundò, totam illam distinctionem Hierarchiarum, & ordinum desumi ex varijs muneribus quæ habent Angeli, purgando, illuminando, perficiendo.

Hierarchia quid sit. Ratio est, quia Hierarchia provt cœlesti, & terrenæ communis est reipublicæ, significat sacrum principatum; est enim collectio personarum sacrarum sub aliquo principe: vel melius dici potest principatus rerum sacrarum, quia est potestas ministrandi sacra, atque adeò collectio personarum sub aliquo principe cuius est potestas ministrandi sacra. Hæc autem sacra vocantur ea, quæ sunt media sanctitatis, & in Hierarchia quidem Ecclesiastica sunt sacra doctrina, Sacramentum, & Sacrificium. In cœlesti est diuinum lumen, quod communicatur purgando, illuminando, perficiendo. Definit ergo Dionys. Hierarchiam c. 3. *Est ordo diuinus, scientia & actio, deiforme quantum possibile est similans, & per inditas diuinitùs illuminationes in Dei similitudinem ascendens.* Quibus verbis omnia complexus esse videtur quæ perficiunt Hierarchiam. Primò enim, est ordo diuinus vt explicetur quidditas & forma Hierarchiæ quæ componitur ex variis personis à Deo constitutis cum potestate ministrandi sacra, & sanctificandi animas aut Angelos. Secundò, causa finalis totius Hierarchiæ vnio est perfecta & similitudo cum Deo per sanctitatem, vnde dicitur deiforme quantum possibile est similans, & in Dei similitudinem ascendens. Tertiò, necessaria sunt media & instrumenta per quæ finis ille obtineatur diuinæ vnionis, & similitudinis, ea sunt scientia, potestas, & actio, quas reperiri oportet in mystis. Quartò, exercitium Hierarchiæ habent illa verba, per inditas diuinitus illuminationes totum enim Hierarchiæ munus illuminatio complet, cuius proprium est purgare, illuminare, perficere, quæ sunt munera propria Hierarchiarum Angelicarum, in quibus deriuatur illuminatio à supremis ad infimas, eam autè ex se fundit primarium illud lumen quod in Deo residet, vel magis quod est ipse Deus, ab ipso enim purgatur, illuminatur, perficitur immediatè prima Hierarchia, per ipsam deinceps secunda, & per istam tertia. *Ex ipso sapientiæ fonte* (inquit S. Bernard. l. 5. de consider.) *ore altissimi haurientes & refundentes fluenta scientiæ vniuersis ciuibus suis.* Vnde in ipsis etiam Angelis, sicut in Hierarchia Ecclesiæ distinguere licet τελετὰς & τελεμένους perficientes, & perficiendos: μύξας καὶ μυσμένους. Vnde concludit Dionys. quod *totum quod est in infimis ordinibus, est etiam in superioribus, sed cũ excessu, & quidquid est in superioribus, est etiam inferioribus, sed quodãmodo diminutũ.* Distinguuntur ergo Hierarchiæ per munus illuminandi seu cõmunicandi lumen sciẽtiæ, quod disponit ad vnionem cum Deo summè pulchro. Purgando, id est, omnem, vel abolendo, vel arcendo maculam, deinde illustrando seu virtutes inferendo, quibus idonei efficimur ad vnionem perfectissimam per contemplationem & amorem.

Dico tertiò, ex tribus his Hierarchijs primam esse contemplatricem, secundam gubernatricem, tertiam executricem. Tertia conclusio.

Primæ hierarchiæ munia. Prima ergo Hierarchia primarios Dei fulgores tota excipiens contemplationi addicta est admirando, adorando, laudando, continetque Seraphim, Cherubim, & thronos, quia scilicet ad perfectam contemplationem tria omninò sunt necessaria, tentio, cognitio, & dilectio. Thronis itaque conuenit tentio, quia vt ait S. Dionysius c. 7. *Ab omni terreni affectus humilitate longissimè remoti, diuinum aduentum expectantes, absque vllius perturbationis, ac materiæ impedimento, Deum in se recipiunt, Deumque ferentes obsequij deuotione ad ipsius fulgores recipiendos semper patent.* Thronorum ergo proprius character puritas est perfectissima, ratione cuius Deum in se ipsis dicuntur excipere, id est, sedes Dei esse, quod Deus ratione puritatis eximiæ præsentem se in illis specialiter manifestet, quia scilicet id quod inferioribus Angelis conuenit, specialius, & maiori cum perfectione conuenit thronis, in quibus ob puritatem sedet Deus. Cherubinorum propria est cognitio, sicut propria Seraphinorum dilectio est, quia feruentissimo amore in eum feruntur, suntque incensi, & incendentes.

Neque obstat quod in Patria æqualis cognitioni est amor, vnde non possunt excellere Seraphim in amore quin excellant etiam in scientia, in qua tamen excellere dicuntur Cherubim. Resp. enim Cherubinos non esse potiores scientia quàm Seraphinos, quamuis ad ostendendam præcellentiam Seraphim supra Cherubim proprius eorum character sit amor perfectissimus, quia moraliter laudabilius est amare, quàm cognoscere, imò semper perfectissimo amori iuncta est cognitio perfectissima non contra, vnde si præcellunt amore, scientia etiam præcellunt.

Munia secundæ. Secunda hierarchia, est gubernatrix, complectiturque dominationes, virtutes, & potestates; hæc enim est præcipua prouidentiæ administra, rectè autem notat Bonauent. tria exigi ad rectam gubernationem, primum est, distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est dominationum, nam illæ imperant, quid agendum sit. Secundum est, ordinatio modi agendi, & remotio impedimentorum, quod est potestatum, quia illæ præscribunt modum agendi & dæmones cohibent. Tertium est, exhibere facultatem ad operandum præsertim miracula quod est virtutum.

Munia tertiæ. Tertia hierarchia executrix ordinum prouidentiæ, continet principatus qui præsident regnis, Archangelos, qui principibus, Angelos qui priuatis personis.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. certum mihi omninò esse, quod illa distinctio hierarcharum, & ordinum fundata est in natura, quamuis consummetur per gratiam: nec enim merita sola effecerunt Cherubim & Seraphim, sed natura etiam, quâ cæteris præstant. Vnde corruit totum argumentum: mihi enim planè videtur vera communis sententia quæ docet Angelos diuersorum ordinum differre specie infimâ, Angelos autem diuersarum hierarcharum differre specie subalternâ. Quomodo autem data illis fuerit gratia maior secundum proportionem perfectionis naturalis, & quomodo illi responderint dicetur sequenti disputatione neque vllo modo potest certò statui, vtrum plures sint species Angelorum etiam intra eundem Chorum fortassis enim etiam Angeli eiusdem ordinis specie differunt.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. diuersitatem illam ordinum, quatenus fundatur in natura, duraturam in æternum, & reperiri etiam inter dæmones, quatenus autem habet annexa diuersa munera prouidentiæ circa mundi gubernationem, certè illa distinctio nõ manebit, quia cessabunt operationes illæ circa homines, & alias etiam vniuersi partes in quibus opus vix erit ministerio Angelico.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. vix vllum alium esse posse sensum huius vulgaris dicti, quod homines assumendi sint ad Angelorum Hierarchias, nisi quod æquales futuri sint in meritis & gloria, quibusdam Angelis primæ, secundæ, vel tertiæ Hierarchiæ, quod sine dubio verum est. Aliqui enim erunt forte superiores, quod de B. Virgine nemini est dubium. Non potest esse verum vulgare hoc dictum, si significet aliquos homines assumendos esse ad specialem locum Hierarchiarum & ordinum Angelicorum, quia nullus est huiusmodi locus specialis, sed neque verum est quod sint assumendi ad ministeria propria illorum, quia homines non mouent Sydera, non custodiunt alios homines, &c. Dicitur ergo, quod homines electi reparabunt Sionis ruinas, quia eorum aliqui æquabunt Seraphinos, alij Cherubinos, &c.

## Sectio IV.

### *De extensione locali substantiæ Angelicæ.*
### S. Thom. quæst. 52.

PErtinet etiam extensio localis ad substantiã ipsam Angeli, omnino independenter ab eius potentijs. Vt autem intelligatur exactè quomodo Angelus locum occupet, tria sint necessaria. Primò, vtrum Angelus sit in loco diuisibili, & extenso. Secundò, per quam formam Angelus locum occupet diuisibilem. Tertiò quomodo Angelus possit esse in loco.

### §. I.

### *Vtrum Angelus sit in loco diuisibili.*

Prima dubitatio. RAtio dubitandi primò est, quia vt aliquid sit in loco diuisibili debet contineri, & ambiri loco, nam Angelus qui penetraret alium Angelum, non esset in eo vt loco, neque anima est in corpore vt loco, sed spiritus contineri non potest spatio cui est

Secunda præsens, ergo non est in eo, vt in loco.

Secundò, Angelus est omnino indiuisibilis vt punctum, sed punctum non potest occcupare locum diuisibilem, ergo neque potest illum occupare Angelus.

Tertia. Tertiò, si Angelus indiuisibilis occuparet locum diuisibilem, deberet dari aliqua forma per quam constitueretur præsens tanto loco, & illi coextenderetur, hæc autem forma nulla excogitari potest, non enim est Angelica ipsa substantia indiuisibilis & punctalis secundum se: non vbicatio, non vnio cum loco, vel extensio diuisibilis. Nam illa omnia extensa sunt: ergo Angelica substantia indiuisibilis non potest per se illis coextendi, sicut per se ipsam non potest coextendi loco diuisibili.

Primaconclusio tres habens partes. Dico primò, certum omninò esse quod Angelus est reuera præsens loco determinato, diuisibili, & extenso, neque illum esse in puncto tantùm.

Præsens est loco diuisibili. Prima pars, quod Angelus reuerà existat in loco, & sit illi præsens probatur ex scripturis euidentissimis, vbi dicitur Angelos mitti ad certa loca, dicuntur Deo assistere, &c. quia esse præsentem loco corporeo per suam substantiam non repugnat spiritui, imò nec Deo, qui rebus & locis per se ipsum verè præsens est non autem per suam tantum operationem.

Loco determinato. Secunda pars quod Angelus sit in loco determinato, non autem vbique, certum est ex fide, quia immensitas solius Dei propria est: Alioqui etiam Angeli loco non mouerentur, neque mitti possent à Deo; implicat enim vt mouearis ad locum, in quo eras prius, est ergo Angelus definitiuè in loco, quia totus est in qualibet parte loci, cum sit impartibilis. Patres aliquando dicunt Angelum circumscribi loco, quia significant illum non esse immensum, non intendunt autem illum non esse in loco ad modum corporum.

Tertia pars, quod Angelus indiuisibilis sit in loco diuisibili, & extenso, probatur communiter, quia esse coextensum loco est maxima perfectio, quæ non pugnat cum ratione Spiritus, cum conueniat Deo, & aliunde conuenit animæ, quæ imperfectior est Angelo, & coextenditur corpori, ergo multò magis illa conuenit Angelo.

Solutio dubitationum. Ad primam Resp. Angelum sufficienter contineri loco, vt dici possit esse in eo, quia sic præsens est loco, vt ille locus sit aliquid immobile ad motum Angeli. Vnde quando Angelus penetrat alium Angelum, non est in eo, vt in loco, quia ille Angelus quem penetrat, non est aliquid immobile, quam etiam ob causam anima non est in corpore, vt in loco.

Ad secundam Resp. negando, Angelum eodem modo esse indiuisibilem, quo punctum est indiuisibile, quia punctum est indiuisibile formaliter, & virtualiter. Angelus autem quamuis indiuisibilis sit formaliter, diuisibilis tamen est virtualiter.

Ad tertiam, in qua est tota difficultas, vt respondeatur videndum est accuratiùs.

### §. II.

### *Quænam sit forma per quam Angelus coextenditur loco diuisibili.*

Quinque sententiæ QVinque inuenio Doctorum sententias de ratione illa formali, quæ coextendit Angelum loco. Prima vult, Angelum non esse præsentem loco nisi per suam nudam substantiam. Secunda docet formam illam esse sperationem ipsius Angeli factam in loco, seu applicationem virtutis eius. Tertia ponit vnionem Angeli cum ipso loco. Quarta internum vbi. Quinta modum extensionis substantiæ Angeli superadditum.

Primaratio dubitandi. Ratio enim dubitandi primò est, quia substantia spiritualis potest esse quantitas, & extensio virtualis, æquè ac quantitas ipsa materialis, ergo potest Angelus esse in loco diuisibili per suam substantiam pro vt indistantem, & intimè præsentem spatio reali aut imaginario in quo est, probatur conseq. quia si substantia est diuisibilis virtualiter potest coextendi modo diuisibili per se ipsam, ergo per se ipsam potest coextendi loco etiam diuisibili per se ipsam.

Secunda dubitatio. Secundò, tam potest explicari extensio Angeli per solam indistantiam substantiæ Angelicæ à loco, quàm explicatur vbicatio interna per solam indistantiam & connotationem, sed per solam connotationem sine modo superaddito explicatur vbicatio, ergo explicari etiam potest extensio. Probatur maior, quia nullo argumento probari potest necessitas extensionis superadditæ quo non probetur necessitas vbicationis. Potest enim esse Angelus & eius creatio & cœlum, quin Angelus sit in cœlo, ergo separatur Angelus ab illa vbicatione, ergo vbicatio distincta est ab Angelo si extensio distinguitur ab Angeli substantia. Similiter ideò datur extensio distincta, quia vbi est noua denominatio formalis ibi debet esse noua forma, seu noua denominatio obiectiua, quod similiter est verum pro vbicatione; Deus enim poterat eadem creatione creare Angelum, quâ illum creauit in cœlo, & creare illum in terra, tunc Angelus qui est in cœlo diceretur esse in terra, & tamen nulla esset noua forma, quia esset idem Angelus, eadem creatio, idem cœlum, & eadem terra.

Tertiò,

Tertia dubitatio.

Tertiò, extensio illa vel est indiuisibilis, vel diuisibilis; si primum mutatur infinities, quoties Angelus contrahitur, vel extenditur imò eadem ratione indigebit nouâ intensione, vt coextendatur loco diuisibili: si secundum ergo modus non sequitur naturam sui modificati quod absurdum est cur? enim si modificatum est spirituale, modus esse necessariò debet spiritualis, si autem modificatum sit indiuisibile modus esse poterit diuisibilis.

Assertio.

Dico secundò, Angelus non est in loco diuisibili per nudam suam substantiam, sed exigit necessariò aliquid superadditum: illud autem nec est operatio ipsius Angeli, neque vnio eius cum loco reali, neque vbicatio: sed est modus extensionis proportionatus extensioni, quam habent corpora, spiritualis & partibilis tamen, ac productus à substantia ipsius Angeli, dependenter ab eius voluntate libera.

Primò dixi, Angelum indigere aliquâ entitate superadditâ, vt coextendatur loco diuisibili contra Richar. Scot. Bonau. Gabriel. Greg. quos sequuntur Valentia, Conink, Martinon, qui tenent Angelum coextendi loco per nudam suam substantiam provt indistantem, & intimè præsentem spatio reali, aut imaginario in quo est, contra quos.

Angelus eget modo superaddito.

Ratio efficax esse videtur, quia si Angelus coextenderetur loco per suam substantiam, non posset occupare locum aliquando maiorem, aliquando minorem, sed eundem locum necessariò semper occuparet, consequens est absurdum, quia anima rationalis coextenditur corpori aliquando maiori, aliquando minori, & quantitatem ipsam videmus condensari, aut rarefieri, ergo Angelica substantia vt coextendatur spatio extenso, eget entitate aliquâ superadditâ. Minorem videò communiter admitti propter paritatem omnimodam animæ rationalis, probatur maior, manente in subiecto forma omnino eadem, manet etiam necessariò idem effectus formalis, qui non est aliud quàm forma in subiecto, sed manente substantiâ Angeli non manet extensio eadem ad locum, si Angelus occupat aliquando maiorem, aliquando minorem locum: ergo substantia Angeli non est tota forma per quàm Angelus est in loco diuisibili.

Prima euasio.

Respondent aduersarij primò, substantiam Angeli non esse totam formam, per quam Angelus occupat locum, superadditur enim ei connotatio indistantiæ à loco, sic enim explicatur (vbi) ergo explicari etiam potest extensio.

Sed contra nam substantia Angeli, quæ nunc est indistans à loco cubitali, & illum connotat, potest de nouo esse indistans à loco bicubitali, & illum connotare, cũ ante non connotaret, sed hoc non potest fieri nisi aliquid adueniat substantiæ Angelicæ, quia illa non potest conferre nouum effectum formalem, nisi aliquid noui ei adueniat, ergo vt substantia prius indistans à loco bicubitali, nunc de nouo sit distans, debet accedere illi aliquid noui, nam implicat vt sine mutatione aliqua, sit in natura rerum aliquid noui, eo enim argumento solet probari extensionem esse aliquid supperadditum corpori: Christi corpus in Eucharistia egere modo præsentiæ distincto, motum localem esse aliquid distinctum, à mobili & à loco.

Secunda euasio.

Respondent secundò sufficere posse ad indistantiam hanc nouam substantiæ Angelicæ, vt fiat motus localis per quem substantia priùs cubitalis incipiat occupare duos cubitos, cur? enim erit impossibilis talis motus.

Sed contra, nam implicat motus localis saltem naturaliter, in quo non deseratur terminus à quo, locus nimirum qui prius occupabatur: sed quando Angelus ex cubitali fit bicubitalis non deserit priorẽ locum, & quando ex bicubitali fit cubitalis non acquirit nouũ locũ, ergo ille non est motus localis: si enim ille motus est eiusdem rationis cum motu ordinario, certè per illũ non acquiritur locus maior, aut minor quàm anteà, sed tantùm acquiritur nouus locus, & deseritur prior. Si autem est diuersæ rationis à motu locali ordinario, certè ille non est motus localis, & quæritur quid hoc sit. Adde quod rarefactio & condensatio explicari similiter possent per motum localem, quod reiicitur in physica.

Forma illa non est operatio.

Secundò dixi, operationem Angeli factam in loco non esse formam per quam Angelus coextenditur loco diuisibili, quod contra Scholam Thomisticam fusè probatum inuenies à Suare, Vasque aliisque passim, neque difficile videtur conuincere, quàm parum hoc sit probabile. Primò enim, id quod est posterius præsentiâ, & extensione Angeli ad locum non est forma constituens Angelum in loco: sed operatio Angeli in loco est posterior præsentia ipsius Angeli in loco quod probo manifestè, id quod est cõditio necessariò requisita, vt Angelus possit agere in tali loco, est prius quàm operatio Angeli in loco, sed præsentia ipsius Angeli ad talem locum est conditio requisita vt Angelus agere possit in tali loco; Angelus enim agere non potest in distans ergo præsentia substantiæ Angelicæ ad locum prior est, quam operatio eius in tali loco. Vnde manifestè sequitur quod operatio non facit illam substantiam præsentem loco. Secundo, iterum argumentor: si Angelus constituitur in loco per operationem, Angelus est præsens omni loco in quo operatur, consequens est absurdum, nam mouet Angelus totum firmamentum, neque tamen illi toti est coextensus: imò sicut Sol non est in viscеribus terræ vbi producit aurum, sed in cœlo manens agit per totum medium in quo non est, ergo similiter Angelus non est vbicunque operatur, fieri enim posset simile argumentum: non est maior ratio cur Angelus sit in loco in quo operatur, & constituatur in loco per suam operationem, quàm Sol, sed Sol non est vbi operatur, ergo neque Angelus. Præterea Angelus potest esse in loco vbi non operetur, Michaël enim nihil operatur in cœlo empyreo, cui præsens est: & Dæmon in inferis quam habet? operationem per quam fiat illis præsens: non lubet enim referre quid hic comminiscantur aduersarij, aiunt verbi gratiâ, Angelum temperare influxus cœli empyrei in terras & alia huiusmodi narrant planè improbabilia. Deinde præscindendo saltem per intellectum ab omni operatione factâ in loco, Angeli substantia non minus est præsens loco quàm substantia corporea: imò ipsa operatio Angeli spiritualis, v. g. visio beata coextensa est loco per se ipsam, ergo substantia etiam spiritualis potest esse in loco diuisibili per se ipsam.

Denique si Angelus occuparet locum indiuisibilem æquè hic operaretur, ergo non constituitur in loco extenso per operationem. Video Caietanum recurrere ad quandam applicationem virtutis Angelicæ ad locum, quæ non potest esse nisi operatio ipsius Angeli, vel eius substantia, vnde iisdem argumentis reiicitur, quibus hactenus communis Thomistarum sententia refutata est.

Non est vnio Angeli cum loco reali.

Tertiò, negaui formam illam quâ coextenditur Angelus loco, esse vnionem substantiæ Angelicæ cum loco, & cum corpore cui coexistit Angelus, id est vbi quoddam pendens à loco reali non autem ab imaginario, quod contra Vasquem in tractatu de Eucharistia latè reiectum est. Primò enim, vnio supponit præsentiam rerum vniendarum, ergo per illam si datur, Angelus non fit præsens. Deinde illa vnio vel est spiritualis, vel corporea: si primum, ergo illa non est in loco corporeo: si secundum, ergo illa non est in Angelo. Denique corpus est præsens loco sine vlla vnione cum loco vt in physica probabam est, ergo multò etiam magis spiritus.

Quartò,

Non est vbicatio.

Quartò, negaui vllam etiam in Angelo admitti debere vbicationem internam, per quam constituatur coextensus loco, primò enim, nullum vel in corporibus, vel in spiritibus admitti debet (internum vbi) vt in physica demonstrabam, alioqui dicendum esset durationem etiam distingui à re durante, relationem distingui à fundamento, essentiam ab existentia, conseruationem à prima creatione. Deinde locus non est minus præsens Angelo, quàm Angelus est præsens loco, ergo si necessaria est entitas modalis distincta in ipso Angelo, vt ille sit præsens loco, requiritur etiam similis modus in loco vt ille sit præsens Angelo. Deinde producerentur per motum infinitæ vbicationes totales, imò illæ deberent produci in instanti, cum tamen producantur per motum. Denique quod caput est intelligendo corpus, & locum simul, præcisis aliis, omnibus, corpus intelligitur esse præsens loco, ergo sine vllo (vbi) corpus est præsens loco, ergo & Angelus. Secundò, etiam si daretur vbi distinctum, tamen per illud Angelus non coextenderetur loco, nam in corporibus extensio & præsentia localis non sunt idem, manet enim extensio mutata præsentia locali, vt patet.

Est modus extensionis distinctus.

Quintò asserui formam illam esse modum extensionis distinctum, qualis necessariò admittitur in corporibus, quod probatum ex dictis manet; si enim Angelus non est in loco diuisibili per nudam suam substantiam, neque per operationem, neque per vbicationem in loco reali, vel imaginario, certè nihil videtur manere aliud quàm extensio. Sicut enim ideò illa in corporibus distinguitur modaliter, quia illa possunt occupare aliquando maiorem, aliquando minorem locum, eadem etiam ratio suadet illam necessariam esse Angelis, vt possint occupare aliquando maiorem aliquando minorem locum.

Est spiritualis.

Sextò, dixi hanc extensionem esse spiritualem, & tamen diuisibilem, quod fusè probant Suares, Tannerus, & alij contra Vasquem negantem esse posse aliquid spirituale quod sit diuisibile. Ratio tamen est, quia extensio animæ ad corpus siue illa sit vnio, siue aliquid distinctum ab vnione, necessariò est diuisibilis, vt probabam in libris de anima, alioqui tota extensio & tota vnio animæ cum corpore, continuò mutaretur quoties per calorem naturalem aliqua pars viuentis euaporatur, aut alia per mutationem producitur, sicque singulis instantibus homo moreretur, & resurgeret, ergo extensio Angeli diuisibilis est. Consequentia probatur, quia sicut anima coexistit aliquando maiori, aliquando minori corpori, sic anima per modum extensionis coexistit aliquando maiori, aliquando minori loco, ergo debet aliqua noua pars accedere illi cum dilatatur, & altera decedere cũ contrahitur, alioqui esset necesse, vt breuissimo tempore infinitæ producerentur extentiones totales, si Angelus successiuè occuparet maiorem locum. Denique addebam extensionem illam produci per emanationem à substantia ipsius Angeli, sicut extensio quantitatis manat ab ipsa quantitate ad modum aliarum proprietatum. Quod tamen fit dependenter à voluntate ipsius Angeli, quia potest Angelus occupare aliquando maiorem, aliquando minorem locũ prout voluerit.

Solutio trium dubitationũ.

Ad primam Resp. satis ostensum esse corpora, & spiritus egere aliquo superaddito, vt coextendantur loco diuisibili aliquando maiori, aliquando minori. Substantia spiritualis, potest coextendi modo diuisibili per se ipsam, quia extensio illa formaliter illam extendit, non potest autem coextendi loco diuisibili per se ipsam, quia locus non est ratio formalis extendens Angelum.

Ad secundam Respon. negando extensionem Angeli quæ aliquando maior, aliquando minor est, explicari posse per solam connotationem, per quam tamen explicari potest vbicatio. Fateor enim esse posse Angelum, eius creationem, & cœlum ipsum, quin Angelus sit præsens cœlo, vnde sequitur Angelum separari ab vbicatione secundum id quod vbicatio illa dicit in obliquo, non secundum id quod dicit in recto. Vbicatio enim Angeli, & indistantia eius à loco, non est aliud quàm substantia ipsius Angeli connotans talem locum, propter motum localem præcedentem, vel creationem factam ex decreto Dei terminato ad talem locum. Vbi vides nunquam excogitari posse nouam vllam præsentiam localem, quin assignari possit aliquid nouum saltem terminatiuè per quod noua fiat connotatio. At verò cum Angelus extenditur ad maiorem locum nihil omnino est assignabile quod sit fundamentum aut ratio nouæ illius connotationis, sine qua implicat dari nouam connotationem. Deus enim creat Angelum in tali, vel tali loco, Angelus autem se ipsum dilatat, aut contrahit, vbi nihil planè noui est excogitabile, si negas modum extensionis, eodem modo soluuntur alia omnia quæ adduntur in argumento.

Ad tertiam Resp. posse rei indiuisibilis modum esse diuisibilem, quando res illa est virtualiter diuisibilis, quando autem non est virtualiter diuisibilis, tunc id esse impossibile, Angeli ergo substantia quia est diuisibilis virtualiter modum potest habere diuisibilem, sed quia illa non est virtualiter corporea ideò modum non potest habere nisi spiritualem; modus enim corporeus dicitur qui non potest existere nisi in corpore, implicat ergo vt res spiritualis subiectet in se rem corpoream, quia illa res esset corporea, & non esset.

## §. III.

### *Modus quo Angeli possunt occupare locum diuisibilem.*

Tria certa.

DIxi formam, quæ coextendit Angelum loco, nunc sequitur modus quo Angelus, vel est de facto, vel esse potest in loco naturaliter, vbi video multa quæri posse in quibus vix apparet ratio dubitandi: primò vtrum possint Angeli plures esse in eodem loco, quod sine dubio est possibile propter carentiam quantitatis. Secundò, vtrum esse possint in spatiis imaginariis, quòd certè multò facilius est intelligere quàm de corporibus, de quibus in physica dictum est. Tertiò, vtrum æqualem omnes occupent locum, quantus ille sit, & qualis figuræ. Quæ omnia incerta sunt, licèt probabiliter dici soleat Angelos perfectiores habere maiorem extensionem, quàm alios figuram loci Angelici adæquati, sphæricam facit Suares, quia cum se Angelus diffundit, versus omnem partem se diffundit: amplitudo huius loci est incerta quamuis non existimauerim, posse vnicum Angelum adæquari naturaliter toti mundo, sed posse tamen ampliſſimum occupare locum. His positis.

Occupare locum pro libito.

Ratio dubitandi primò est, vtrum Angelus pro libito possit occupare aliquando maiorem, aliquando minorem locum, probat enim hoc esse impossibile, difficillimum argumentum Scoti, quia videtur hinc sequi quod Angelus potest se ita porrigere in longum vt occupet simul totum cœlum, & terram, quod venire potest in terras, non deserto cœlo. Probatur autem hoc sequi ex propos. 35. lib. 1. Euclidis. Quodlibet quadrangulum super eadem basi constitutum inter duas parallelas, etiam si protendatur in infinitum, eandem tamen habet aream cum quadrato, quod omnino sequitur ex infinita diuisibilitate continui; si enim baculum bipalmarem secundum latitudinem secaueris, efficies baculum quadripalmarem, & si rursus secueris, efficies octopalmarem,

&

& ita in infinitum, ergo Angelus occupans vnam Leucam tùm in longitudine, tùm in latitudine, potest in longitudine duas occupare Leucas, detrahendo suæ latitudini mediam Leucam, & iterum occupare quatuor Leucas, & sic deinceps.

Plura loca discreta.

Secundò, videtur omninò quod Angelus possit esse in pluribus locis discretis. Si enim potest extensio Angelica diuisibilis esse in pluribus locis discretis secundum diuersas sui partes, potest etiam esse Angelus: sed extensio illa potest ita se habere, quia illa quæ distinguuntur realiter possunt existere separata, ergo Angelus esse potest in pluribus locis discretis.

Carere omni extensione.

Tertiò, videtur quod Angelus dimittere potest omnem extensionem, & restringere se ad punctum indiuisibile spatij, quia si extensio ab eo distinguitur, certè potest ab eo separari, sicut nullâ ratione probari potest quod corpus diuisibile non possit esse totũ in puncto.

Conclusiones habens partes.

Dico tertiò, potest Angelus occupare pro libito, aliquando maiorem, aliquando minorem locum, tametsi non possit esse naturaliter in pluribus locis discretis etiam inadæquatis, neque in puncto indiuisibili.

Angelus occupare potest alias maiorem locũ alias minorem.

Prima pars probabilis tantum est, quia ex paritate animæ rationalis constat posse spiritum occupare aliquando maiorem, aliquando minorem locum.

Non potest esse in locis discretis.

Secunda pars contra Ferrariensem, & Thomistas omnes difficillimè probatur, quia si potest Angelus Lugduni occupare 10. Palmos, Quare? non poterit occupare Lugduni quinque, Parisiis autem alios quinque. Probatur tamen quia experimur animam rationalem esse non posse in huiusmodi locis discretis. Deinde quia certum ex Scriptura est, quod vnus Angelus in vnum locum tendens, deserit alium, hoc autem non esset necesse si posset occupare plura loca discreta.

Non potest esse in puncto.

Tertia pars negans posse Angelum esse in puncto probata olim est in Physica, vbi ostendebam dari nullo modo posse indiuisibile mathematicum in continuò alioqui penetratio esset possibilis etiam naturaliter, nam duo corpora quæ tangerent illud indiuisibile, necessariò se inuicem penetrarent, quia necesse esset vt penetrarent illud indiuisibile alioqui indiuisibile additum indiuisibili faceret maius: sed non possunt ambo simul penetrare idem indiuisibile, quin se mutuò penetrent, ergo naturaliter penetrabunt se illa corpora si tangant indiuisibile. Deinde si Angelus sit in puncto debebit in continuo cui coexistit, reperiri punctum indiuisibile. Nam ille Angelus est in loco sibi adæquato, quomodo enim erit in loco maiori se, vel in loco inadæquato cum sit indiuisibile, sed locus ille adæquatus non potest esse nisi punctum, ergo ille Angelus habebit punctum sibi respondens in loco cui coexistit.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. verissimum omnino esse axioma illud Euclidis, quodlibet parallelogrammum super eadem basi constitutum, &c. Sed nego hinc sequi quod Angelus possit in longum occupare totum illud spatium quod in latum occupat, adeò vt occupet spatium infinitum in longitudine: indiuisibile autem in latitudine, quia sphæram habet limitatam, tum in longum tùm in latum, potest ergo mutare figuram finitâ tantùm proportione, non infinita.

Ad secundam Resp. disting. illam propositionem, illa quæ distinguuntur realiter possunt existere separata, si subiectum in quo vnum existit, sit distinctum à subiecto in quo est aliud concedo, si non est distinctum, nego. Nam v.gr. quia manus distinguitur à pede potest extensio manus separata existere, ab extensione pedis. Sed quia anima quæ est in manu, non distinguitur ab anima quæ est in pede, propterea nequit extensio animæ quæ est in pede, separata manere ab extensione animæ quæ est in manu.

Ad tertiam allata est ratio, quæ probat Angelum etiam diuinitùs esse non posse in puncto Mathematico.

## QVÆSTIO II.

### *De naturali perfectione intellectus Angelici.*

S. Thom. quæst. 54. 55. 56. 57.

DIxi hactenus ea quæ pertinent ad substantiam ipsam Angeli, cuius probaui existentiam, conceptum quidditatiuum, distinctionem, & extensionem: nunc ad potentias, & facultates substantiæ illi adiunctas deuenio, quarum prima & nobilissima est virtus intellectiua: *Primarius* teste Nazianz. *radius à Deo in Angelum emanans, qui totus intelligentia est, & totus intellectus.* Sunt autem in hac Angelica virtute quinque scitu dignissima. Primò, facultas ipsa intelligens. Secundò, species facultatem adiuuans. Tertiò, obiecta quæ cognoscit. Quartò, ipse actus cognoscitiuus. Quintò, locuti o Angelorum quæ cognitionem proximè sequitur.

### SECTIO I.

### *De ipsa potentia cognoscente Angelica.*

TRia hîc breuiter quæri possunt, pendent enim ex iis quæ in libris de anima dicta sunt. Primò, vtrum sit in Angelis, & in qualibet substantia spirituali potentia intellectiua. Secundò, vtrum illa potentia distincta sit à substantia ipsius Angeli. Tertiò, vtrum intellectus, Angelorum specie distinctorum sint inter se specie distincti.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia ratio substantiæ spiritualis non dicit connexionem vllam essentialem cum ratione intellectiui, & potest tota intelligi sine illa, ergo potest dari substantia spiritualis quæ non sit intellectiua. Probo antecedens, ratio substantiæ spiritualis dicit tantùm negationem materiæ & impenetrabilitatis, vel si velis illam esse positiuam, significat duntaxat vim penetrandi aliquid à se distinctum, sed hoc potest intelligi sine ratione intellectiui, ergo ratio substantiæ spiritualis non habet connexionem necessariam cum ratione intellectiui.

Secundò, neque ratio substantiæ connexionem dicit cum intellectiuo, quia multæ substantiæ non sunt intellectiuæ neque ratio spiritualis, quia multa sunt accidentia spiritualia quæ non sunt intellectiua, ergo substantia spiritualis non dicit connexionem cum ratione intellectiui.

Tertiò, non est necesse vt intellectus Angelorum specie diuersorum, specie differant, si sensus externi animalium specie diuersorum non differunt specie, imò nec fortasse sensus interni, sed illi sensus non differunt specie, ergo nec intellectus Angelici specie inter se differunt. Adde quod intellectus illi si differunt specie debent habere diuersa obiecta formalia, non habent autem diuersa obiecta formalia, alioqui visio beata vnius Angeli specie differt à visione beata alterius Angeli.

Assertio prima.

Dico primò, in Angelis & in quibuslibet substantiis spiritualibus datur necessariò vis intellectiua, adeò vt ex spiritualitate substantiæ inferatur essentialiter intellectus. Ita docet S. Thom. 1. p. q. 14. art. 1. probans Deum esse intelligentem ex eo quod sit immaterialis, eamq; rationem approbant Ruiz, Suar. Herice, Molin. Fasol. Arrub. reiiciunt autem illam Ocham. Bassolis, Gabriel, Arriaga & plures alij.

Angeli sunt intellectui.

Primò, itaq; probatur euidenter intellectiua vis Angelorum ex eo quod constet ex Scripturis & Patribus quod illi Deum vident, Deum laudant, capaces fuerũt meriti, & peccati, ad quæ omnia certum est requiri vim intellectiuam.

Omnis substantia spiritualis est intellectiua.

Secundò, difficilius prob. necessaria connexio substantiæ spiritualis cum intellectu, & sanè illa probabilis tantùm est non omnino certa, sic enim licet ratiocinari: nulla est substantia, cui iam constitutæ in suo esse, non sit propria aliqua operatio, sed si substantia spiritualis non sit intellectiua nõ poterit ei conuenire

vlla operatio propria spiritualis; nõ enim appetet, nec moueri poterit localiter, quia nõ poterit ad hunc motum determinari cũ non habeat grauitatẽ aut leuitatem, vnde non magis poterit moueri sursum, quàm deorsũ, ergo substantia spiritualis necessariò esse debet intellectiua. Deinde substantia perfectissima qualis sine dubio est spiritualis debet esse viuens, sed si sit viuens necessariò est intelligens non enim viuit vitâ vegetatiuâ, vel sensitiuâ, ergo viuit vitâ intellectiuâ. Maior ex eo probatur, quia omnis substantia viuens est nobilior substantia non viuente, ergo si substantia spiritualis est nobilior, quâlibet substantiâ corporeâ etiam viuente, necesse omninò est vt sit viuens. Denique constat substantiam eo esse perfectius intellectiuam, quo magis recedit à materia, cognitio enim fit per recessum & eleuationem à materia, ergo substantia quæ omninõ expers est materiæ, debet esse perfecto modo cognoscitiua, id est, intellectiua.

Assertio secunda. Dico secundò, probabilius esse quod intellectus Angelicus est omnino indistinctus realiter à substantia ipsius Angeli. Ita enim docui potentias animæ identificari cum anima, quæ per se ipsam est vita, vnde sequitur quod in Angelis distingui non potest intellectus multiplex re distinctus sed neque distingui etiam ratione potest intellectus agens cuius proprium munus sit purificare species, & possibilis, qui efficiat ipsam intellectionem: nam intellectus agens ideò tantùm ponitur in anima, vt producat cum phantasmate species impressas intelligibiles necessarias ad intellectionem, sed hoc in Angelo necesse non est, quia non sunt in eo aliæ species quàm spirituales, vt constabit ex dicendis statim.

Assertio tertia. Dico tertiò, intellectum Angelicum distingui specie, imò & proximo genere ab humano: quin etiam intellectus Angelorum specie distinctorum distinctos esse inter se specificè.

Ratio est quia nulla est substantia in qua non sint proprietates aliquæ quæ non conueniant vlli alteri substantiæ diuersæ specei, sed dempto intellectu, nulla erit proprietas substantiæ Angelicæ specialiter conueniens, ergo intellectus illi necessariò distinguuntur specificè.

Solutio trium dubitationũ. Ad primam Resp. esse connexionem essentialem substantiæ spiritualis, cum ratione intellectiui, ob causam quam attuli adeò vt sit impossibile, adæquatè vnam intelligere sine altera. Fateor quidem quod si substantia spiritualis sumatur inadæquatè, non dicit aliud quàm negationem materiæ, ac impenetrabilitatis, sicut materiale constituitur per impenetrabilitatem: si autem sumatur adæquatè secundum omnia, quæ sunt illi essentialia, dicit etiam rationem intellectiui, vt probatum est.

Ad secundam Resp. substantiam spiritualem non esse connexam cum ratione intellectiui præcisè quatenus substantia est, neque seorsim vt est ens spirituale, sed coniunctim prout est substantia spiritualis.

Ad tertiam Resp. conced. sensus externos animalium specie diuersorum ex sententia magis probabili non esse diuersæ speciei vt probabam in libris de anima, videntur enim eadem habere obiecta formalia, de sensibº internis diuersa ratio est, videturq; omnino illos specie distingui, & ratio ibi allata erat, quia præter sensus externos sunt inter animalia sufficiẽtes proprietates per quas illa possint distingui, nam illæ sunt proprietates genericæ tantùm, at verò sublato intellectu Angeli nulla restat proprietas specifica, per quam vnus Angelus specie differat ab altero. Fateor intellectus istos specie distinctos habere quoque obiecta formalia non quidem in ratione rei, quia eadem obiecta omnes cognoscunt, sed in ratione obiecti, quia modos tendendi habent diuersos. Neq; tamen hinc sequitur visiones beatas diuersorum Angelorum esse specie distinctas, vt tradebam in superiori tract.

## Sectio II.

### *De speciebus impressis intellectus Angelici.*

S. Thomas q. 55.

SPecies impressa simul cum potentia cognoscente principium solet esse cognitionis, vt patet ex libris de anima, hæc enim ratio est propter quam vocantur imagines & similitudines virtuales obiectorum, quia loco ipsius obiecti concurrunt ad cognitionem, complendo potentiam & illam determinando. Explicatâ itaque potentiâ cognoscente Angeli meritò ad explicandas species descendo quæ potentiam illam adiuuant, quomodo scilicet Angelus illis egeat, vnde illas habeat, quales illæ sint. Vnde mihi quatuor videntur esse huius loci propria. Primum sit existentia & necessitas specierum in intellectu Angeli. Secundum ad quæ obiecta species impressæ sint Angelis necessariæ. Tertium principium à quo Angelus species illas accipit. Quartum quidditas & variæ specierum illarum proprietates.

### §. I.

### *Existentia & necessitas specierum in intellectu Angeli.*

DVplex potest hîc esse quæstio, prima de facto vtrum illi Angeli qui nunc sunt possint omnia intelligere sine specie superaddita. Secunda de possibili, vtrum sit possibilis aliquis intellectus, qui nullis ad cognoscendum egeat speciebus.

Prima dubitatio. Ratio enim dubit. esse potest primò, quia si dantur in Angelo tales species, illæ vel determinant necessariò intellectum, vel determinant illum liberè, si necessariò, ergo Angelus omnia semper intelligit: si liberè, ergo prius cognoscitur obiectum quàm species determinet.

Secunda dubitatio. Secundò, Angelus ad intelligendum non indiget speciebus, si eius intellectus possit continere totam virtutem illius speciei vniuersalis quæ repræsentat Angelo sua obiecta, sed Angelicus intellectus totam illam virtutem continere potest speciei vniuersalis, ergo Angelus intelligere potest sine speciebus vllis. Maior euidens est, probatur minor quia hoc non ostenditur implicare, vnde vlterius argumentor, possibilis est intellectus finitus qui contineat totam virtutem illius coniuncti, nimirum intellectus & speciei vniuersalis, ille intellectus non egeret speciebus ad cognoscendum, ergo possibilis est intellectus qui nullis ad cognoscendum egeat speciebus. Probatur maior, intellectus qui contineret virtutem coniuncti, quod est finitum, esset tantùm finitus, sed intellectus qui se solo contineret virtutem intellectus & speciei huius vniuersalis contineret tantùm virtutem coniuncti finiti, nam intellectus & illa species sunt coniunctum finitum, ergo intellectus non esset finitus. Maior videtur euidens, quia continere virtutem finitam non est esse infinitum.

Assertio. Dico primò, in intellectu Angelico requiruntur necessariò species ad intelligendum: neque videtur esse possibilis intellectus creatus, qui cognoscat omnia sine specie.

Prima pars de facto. Primam partem communiter admittunt Theologi contra Durand. Ocham. Gabrielem Baconis, quibus assentitur Vasq. disput. 200. c. 3. etiamsi species admittat in intellectu hominis: sed immeritò planè, quia eædem rationes quæ suadent necessarias esse in humano intellectu species, probant etiam illas in Angelico requiri. Præcipua enim probatio petitur ex memoria rerum præteritarum; debet enim dari aliqua ratio cur Angelus potius possit cognoscere obiecta præterita, quæ aduertit, quàm illa quæ non aduertit, cur possit scire actus suos præteritos, magis quàm futuros, sed si per actum priorem nulla imprimitur species intellectui, nulla potest assignari ratio huius cognitionis, ergo admittenda est in intellectu

aliqua

aliqua ſpecies. Hoc autem valet æquè in Angelo, ac in homine, non enim minus recordatur Angelus præteritorum quàm homo. Altera ratio neceſſitatis ſpecierum eſt, quia vt obiecta cognoſcantur, requiritur eorum præſentia, nō enim cognoſcimus ea quæ ſunt valde diſſita, vel etiá ea quæ opaco aliquo corpore teguntur, quod nō contingeret ſi potentia cognoſcens, nihil deberet pati ab obiecto. Sed hoc etiã verum eſt in Angelo, qui abſentia nō videt, ergo manifeſtum eſt, quod in intellectu Angelico dantur ſpecies impreſſæ. Accedit ratio à priori, quia potentia cognoſcens incompleta eſt, & indeterminata ad cognitionem ſuorum obiectorum, ergo determinari debet & compleri per ſpeciem, cognitio enim imago eſt obiecti, ergo debet produci ab obiecto, vel à vicaria eius ſpecie.

Secunda pars de poſſibili.

Secundam partẽ quæ agit de poſſibili fusè probant Suares lib. 2. c. 3. Arrubal, & plures alij graues Theologi contra quoſdam recentiores, quibus videtur non oſtendi quod ſit impoſſibilis intellectus ſe ipſo cognoſcens omnia ſine ſpecie. Et ſanè ratio quæ hoc probet efficaciter, difficilis eſt. Primò enim argumentatur Suares, quia omnis intellectus creatus exigit compleri ab obiecto, alioqui deberet continere obiecta omnia, contineret enim ſpeciem obiectorum omnium, ergo & obiecta omnia ſaltem in eſſe intelligibili, ſed quod continet obiectum in eſſe intelligibili, continet etiam illud in eſſe reali, ergo intellectus ille contineret omnia obiecta in eſſe reali. Hæc argumentatio difficilis eſt, quia ille intellectus non contineret obiecta, quæ cognoſceret ſine ſpecie, ſed contineret ſpecies illorum obiectorum, & illarum virtutem, ſuppleret enim tantùm concurſum illarum, ergo ſi contineret ſpecies facere poſſet totum quod illæ faciunt.

Secundò, argumentatur Arrubal, quia nulla ſubſtantia finita ſufficere poteſt, ad cognoſcenda infinita, quæ cadunt ſub intellectũ. Verum ſi poſſibilis eſt ſpecies vniuerſalis, quæ ſufficere poſſit Angelo ad omnem intellectionem, non apparet vnde peti poſſit infinitas in intellectu habente vim finitæ ſpeciei.

Argumentari ergo licet probabilius, quia implicat intellectus qui cognoſcat omne intelligibile, præcisè ex eo quod eſt intelligibile, nam hoc prouenire non poteſt niſi ex infinitate intellectus, ideóque vt dixi proprium eſt Deo, ſed ſi Angelus nullis egeret ſpeciebus ad quidlibet cognoſcendum, ille cognoſceret quidlibet ex eo præcisè quod eſſet cognoſcibile; non enim determinaretur per exiſtentiam aut præſentiam obiecti, ſed determinaretur præcisè ad cognoſcendum per hoc quod obiectum eſſet cognoſcibile, ergo implicat intellectus qui cognoſcat ſine ſpecie.

Deinde altera etiam ratio bona eſt, quia implicat intellectus cui tam ſit debitum futura cognoſcere, quàm præſentia, & ſecreta cordium, quàm res non ſecretas; nam illæ (vt poſtea dicam) ſunt notæ Deitatis: ſed intellectui qui cognoſcereret omnia ſine ſpecie tam eſſet debitum cognoſcere futura quàm præſentia, & res ſecretas quàm non ſecretas, nam æqualiter contineret repræſentationem illorum omnium, ergo ille intellectus implicat.

Solutio dubitationum.

Ad primam Reſp. Angelum liberè vti poſſe ſuis ſpeciebus, propter confuſam cognitionem obiectorum, quam habet aliquando vt conſtabit ex ſequentibus.

Ad ſecundam, Reſp. ſatis ὀſtènſum eſſe quod implicet intellectus continens ſpeciem vniuerſalem repræſentantem Angelo ſua omnia obiecta: tota ergo difficultas eſt in illa propoſitione, intellectus qui contineret virtutem coniuncti finiti, non eſſet niſi finitus, hoc enim diſtinguo intellectus qui contineret cõiunctum finitum, in eo genere in quo eſt illud coniunctũ, eſſet finitus, concedo: ille intellectus qui contineret coniunctum finitũ in diuerſo genere, nego: ſicut enim quantumcunque coniunctum ex intellectu & lumine gloriæ ſit finitum, ille tamen intellectus qui contineret vires illius coniuncti eſſet infinitus, quia illud cõiunctum continet aliquid quod eſt extra rationem intellectus finiti. Idem dico de illo intellectu qui contineret virtutem intellectus ſimul, & ſpeciei vniuerſalis, quæ quamuis finita ſit, tamẽ eſt extra totam rationem intellectus finiti, vt probatum eſt: atque adeò intellectus habens vires coniuncti huius finiti, eſſet infinitus ſimpliciter, quia cognoſceret quodlibet intelligibile, præcisè quia eſſet intelligibile, & futura & ſecreta cognoſcere poſſet ex propria ſua ratione.

## §. II.

### *Ad quænam obiecta cognoſcenda intellectus Angeli exigat ſpecies.*

QVatuor ſunt vniuerſim quæ Angelus cognoſcit. Primò, ſe ipſum, & ſua accidentia. Secundò, alios Angelos, & res immateriales. Tertiò, Deum & res ſupernaturales. Quartò, res materiales. De illis ſingulis poteſt dubitari, vtrum requirantur neceſſariò ſpecies ad eorum cognitionem.

Triplex dubitatio

Ratio dubit. eſt primo, quia ſi Angelus poteſt ſeipsũ cognoſcere ſine ſpecie, quia ſibi eſt maximè immediatus poterit etiam oculus videre ſe ipſum abſque ſpecie, quia ſibi eſt maximè vicinus, & immediatus, conſequens eſt abſurdum, ergo & antecedens.

Secundò, ſi Angelus cognoſcit ſe ipſum per ſuam ſubſtantiam debet dari duplex influxus, alter potentię alter obiecti, ſed hoc erit impoſſibile, quia potentia non diſtinguitur à ſubſtantia, vt probatum eſt, ergo Angelus non cognoſcit ſeipſum per ſuam ſubſtantiã.

Tertiò, Angelus poteſt ſe ipſum abſtractiuè cognoſcere in ſuis effectibus, ſed illa cognitio fieri non poteſt per ſubſtantiam ipſius Angeli, ergo Angelus eget ſpeciebus ad ſui cognitionem.

Aſſertio trimembris.

Dico ſecundò, Angelus ad intuitiuam cognitionem ſuæ ſubſtantiæ, ſuorumq; accidentium nullis eget ſpeciebus, ad cognitionem aliorum Angelorum, & rerum quarumlibet immaterialium ſi fuerint ab eo diſtantes, ſpeciebus indiget, ſi fuerint proximæ, ac immediatæ, ſpecies non exigit, ſed eæ tamen neceſſariæ ſunt Angelo ad cognitionem cuiuſcunque obiecti materialis. Ad cognitionem autem ſolùm mediatam Dei aut alterius obiecti eget ſpeciebus alicuius alterius obiecti.

Ad ſui cognitionem

Prima pars de cognitione ipſius ſubſtantiæ Angelicæ admittitur ab omnibus, probaturque, quia ſpecies non ſunt neceſſariæ ad cognitionem niſi vt ſuppleant abſentiam, & intelligibilitatẽ obiecti, ſed Angeli ſubſtantia, & omnia eius accidentia præſentia ſunt intellectui, ſuntque maximè intelligibilia, cum ſint ſpiritualia æquè ac ſpecies, ergo ad illa intelligenda non ſunt neceſſariæ ſpecies. Dixi tamen ſpecies nõ requiri ad cognitionem intuitiuam ipſius Angeli, quia ſi Angelus poteſt cognoſcere ſe ipſum abſtractiuè, nihil dubito, quin ad eam cognitionem requiratur aliquid diſtinctum à ſubſtantia ipſius Angeli, quod miror negari à Suare ac aliis pluribus. Cognitio enim abſtractiua ſicut non poteſt fieri per propriam ſpeciem, ſic fieri non poteſt per propriã ſubſtantiam obiecti, ergo hæc cognitio fieri debet per ſpeciem alienam, eſſe autẽ poſſibilẽ hanc cognitionẽ patet, quia ſi poteſt Angelus cognoſcere cauſas in effectibus, poteſt cognoſcere ſeipsũ in aliquo proprio effectu, v. g. cur? cognoſcendo reflexè cognitionẽ ſui nõ poterit ſeipſum cognoſcere.

Cognitio aliorum Angelorũ.

Secunda pars, de cognitione aliorum Angelorum qui ſunt ei prorſus immediati contra Suarem probari poſſe videtur eadem ratione, quia ideò Michaël ſe ipſum cognoſcere poteſt per propriam ſubſtantiam, quia eſt ſpiritualis, & præſens intellectui, ſed Gabriel eſt etiam ipſi præſens, vt ſuppono, & concurrere poteſt ad cognitionem Michaëlis; ſi enim ab intellectu non diſtat, certè concurrere poteſt, æque

ac ſpecies, & æque ac ſubſtantia ipſa Michaëlis. Neque dicas quod principium concurrrens ex parte obiecti debet neceſſariò inhærere potentiæ cognoſcenti vt ipſam determinet; hoc enim eſt apertè falſum, nam ad viſionem beatam loco ſpeciei Deus concurrit, neque tamen inhæret. Sed neque inconueniens eſt, quod Angelus inferior concurrat immediatè ad ſui cognitionem quam habebit Angelus ſuperior: fruſtra requirere videtur Suares, vt principium concurrens ex parte obiecti, ſit tam nobile, ac Angelus intelligens, ſpecies enim non eſt tam nobilis: neque requiritur vlla ſubordinatio, ſed vterque neceſſariò determinat intellectum alterius ad ſui cognitionem, eo modo quo determinaret ipſamet ſpecies.

Quod ſi Angelus cognoſcens diſtet ab Angelo cognoſcendo, certum eſt neceſſariam eſſe ſpeciem, quia ſuppono actionē naturaliter eſſe non poſſe in diſtans, & requiri concurſum effectiuum obiecti ad cognitionem, vnde ſequitur quod vnus Angelus diſtans non poteſt ab alio percipi ſine ſpecie: quod male video negari à Vaſq. Martinon, & alijs paucis. Neque dicas intellectus non minus eſt completus ad eliciendum ſuum actum, quàm voluntas ad ſuum, ſed voluntas licèt egeat obiecto determinante, per modum puri termini, non tamen eget obiecto determinante per modum cauſæ: Verum diſparitas reddita eſt alibi quia actus voluntatis non eſt imago obiecti, atque adeò neceſſe non eſt vt procedat ab obiecto, à quo debet procedere intellectio vt ſit imago.

Cognitio rerum materialium.

Tertia pars de cognitione quacunque obiectorum materialium ſiue ſint diſtantia, ſiue ſint immediata, negatur à Vaſq. Leſſio, & alijs: probatur autem quia obiectum materiale ſiue præſens fuerit, ſiue diſtans, concurrere nullo modo poteſt ad cognitionem ſpiritualem, vt conſtabit ex dicendis ſtatim. Neque probatione videtur indigere quod addebam de cognitione mediata, & abſtractiua Dei, aut obiecti cuiuſlibet alterius; cum enim cognitio abſtractiua illa ſit, quæ fit per ſpecies alienas, certè patet quod ad eam neceſſariò exigitur ſpecies illius in quo aliud cognoſcitur, aut certè aliquid æquiualens ſpeciebus.

Solutio trium dubitationū.

Ad primam Reſp. eſſe diſparitatem inter oculum, & Angelum, quia oculus vt videat requirit diſtantiam obiecti, quam non requirit Angelus.

Ad ſecundam Reſp. malè Vaſq. & Caietan. exiſtimare, quod ſolus intellectus Angeli concurrit tanquam potentia, ſubſtantia verò ipſa non concurrit ad modum obiecti, quod mihi probari non poteſt, quia ideò tantùm Angelus ſeipſum cognoſcens non indiget ſpecie, quia eius ſubſtantia ſupplere poteſt, id quod faceret ſpecies, ſed ſi ſolus intellectus concurrat, tanquam potentia, ſubſtantia non ſupplebit concurſum ſpeciei, ergo præter concurſum potentiæ, debet etiam requiri concurſus ipſius ſubſtantię. Sed difficultas hæc leuis eſt ex ſuppoſitione, quod intellectus Angeli non diſtinguatur ab eius ſubſtantia.

Ad tertiam paret ex prima parte concluſionis quomodo ad cognitionem ſui abſtractiuam Angelus egeat ſpecie, aut aliquo alio ſupplente locum ſpeciei.

## §. III.

## *Vnde Angelus accipiat ſuas ſpecies ad intelligendum.*

HÆc eſt præcipua difficultas circa iſtas ſpecies, quas propterea nonnulli Theologi negant vllas in Angelico intellectu reperiri, quia explicari vix poteſt, vnde illas accipere poſſit Angelus; non enim poteſt illas habere, niſi vel ab obiecto quod cognoſcitur, vel à ſua ſubſtantia & intellectu agente, vel à Deo, qui vel illas omnes ab initio ipſi concreauerit, vel producat eas ad præſentiam obiectorum. Quidquid enim hic ſtatueris, habebit ſanè difficultatem.

Ratio autem dubitandi primò eſt, quia ſi Angelus poteſt recipere ſpecies ab obiectis etiam materialibus non eſt opus vt eæ ſpecies à Deo ipſo infuſæ ſint ſed illæ ſpecies produci poſſunt ab obiectis, nam ex ſententia probabili phantaſma materiale concurrere poteſt effectiuè ad ſpeciem immaterialem cum intellectu agente, ergo effectus ſpiritualis produci poteſt à cauſa materiali. Deinde argumentor cum Scoto non poteſt Angelus intuitiuè videre obiecta per ſpecies à Deo infuſas, ſed oportet vt eas recipat ab obiecto exiſtente. Quod probo, nam vel illa eadem ſpecies quæ repræſentabat obiectum antequam exiſteret, illud poſtea repræſentat quando exiſtit & ſic repræſentat exiſtens antequam exiſtat, vel non repræſentat, & ſic Angelus duplicem recipit ſpeciem eiuſdem obiecti.

Quod recipiat ab obiectis.

Quod fiant per emanationem.

Secundò, illæ ſpecies procedere poſſunt per emanationem à ſubſtantia ipſius Angeli, quia id quod eſt connaturaliter debitum alicui ſubſtantiæ manat effectiuè ab ea ſubſtantia, tanquam proprietas connaturalis, alioqui negarem proprietates manare à ſubſtantia, ſed ſpecies ſunt aliquid connaturaliter debitum ſubſtantiæ Angelicæ, ergo emanant à ſubſtantia ipſius Angeli.

Quod à Deo non fiant.

Tertiò, iſtæ ſpecies ſi à ſolo Deo produci poſſunt, ſunt reuera ſupernaturales, nam hic eſt proprius character ſupernaturalitatis. Deinde ſi Deus creans Angelum dedit illi ſpecies rerum omnium quas per totam æternitatem erat cogniturus, certè nulla poteſt afferri ratio, cur Angelus non cognoſcat futura, & ſecreta cordium, ſi enim habet illorum omnium ſpecies, certè nulla poteſt afferri ratio, cur non ea cognoſcat quid enim ei deeſt: ſi verò Deus illas ſpecies de nouo modificat, hoc eſt dicere quod Deus producit nouas ſpecies, quia illa modificatio noua, eſt noua ſpecies, cum ſit noua repræſentatio obiecti, neque difficilius eſt produci nouam ſpeciem, quàm nouum modum. Dicere autem quod illæ ſpecies quæ priuſquam obiectum exiſteret, illud non repræſentabant, repræſentant poſtea quando exiſtit obiectum, videtur abſurdum, vt fuſè infra oſtendetur.

Erunt infinitæ ſpecies.

Quartò, abſurdum videtur ponere in Angelis infinitas actu ſpecies, vel certè infinitarum rerum repræſentatiuas, atque adeò æquiualenter infinitas: ſi autem habent ſpecies omnium quæ cogniturі ſunt totâ æternitate, habent ſpecies infinitarum rerum repræſentatiuas, ergo non habent à Deo ſpecies. Imò deberent habere ſpecies illorum omnium quæ poſſunt cognoſcere. Quæro enim, vtrum Angelus qui nunc eſt, videret meum motū, ſi ego non hodie mouerer iſto numero motu quo moueor, ſed mouerer alio motu, ergo erunt in Angelo ſpecies omniù poſſibiliū.

Concluſio.

Dico tertiò, Angelus non poteſt habere ſpecies niſi à Deo, eſt autem probabilius quod ab initio ſuæ creationis, illas omnes accepit: ita docent cum S. Thom. Thomiſtæ omnes, Suares, Molina, & melior pars Theologorum.

Ratio eſt, quia ſpecies Angelicæ non poſſunt eſſe niſi vel ab obiectis cognitis, vel ab ipſa ſubſtantia Angeli cognoſcentis, vel ab ipſo Deo: non ſunt ab obiectis cognitis, neque ab ipſo Angelo cognoſcente, ergo ſunt à Deo.

Non accipit ab obiecto.

Minorem negant multipliciter aduerſarij. Primò enim Scotus, Alenſis, Maior, Gabriël, Baſſolis volunt ſpecies illas eſſe ab obiectis ipſis, ſed eos video diuiſos eſſe, nam alij volunt ſpecies totaliter produci ab obiectis ipſis, & in Angelo recipi: alij volunt non produci ſpeciem ab obiecto, ſed produci cognitionem: alij denique ſpeciem produci partim ab obiecto, partim ab Angelo illuminante, ac eleuante ipſum obiectum ad productionem effectus improportionati. Contra quos tamen omnes ratio efficax primò

eſt,

est, quia obiectum purè materiale non potest connaturaliter producere speciem spiritualem, sed si Angeli reciperent species ab obiectis materialibus, posset agens materiale producere effectum spiritualem, ergo non potest obiectum materiale producere speciem spiritualem, ergo non potest Angelus recipere species ab obiectis saltem materialibus. Maior in confesso est apud omnes; si enim posset agens materiale producere connaturaliter effectum spiritualem non probaretur spiritualitas animæ rationalis ex operationibus eius spiritualibus: imò posset Angelus spiritualis trahi, & moueri ab agente corporeo. Deinde si species Angelicæ producerentur ab obiectis sequeretur Angelos non posse quidquam intelligere nisi haberent obiecta prorsus indistantia, & immediata, hoc autem non est probabile, nam dæmones inuocati à Magis statim veniunt, certum autem est quod species produci non possunt ab obiectis ad tantam distantiam: imò si obiecta vel materialia vel spiritualia producunt speciem in Angelis, debent producere illas per totum medium corporeum, atque ita species spirituales reciperentur in subiecto corporeo: quin etiam absente Angelo deberent semper obiecta profundere species spirituales; quæro enim per quid? Angelo præsente obiectum determinetur ad producendam speciem, quam antea non producebat. Non ab Angelo ipso, quia ille Angelus deberet cognoscere obiectum antequam in illud ageret, quomodo? enim aget si non cognoscat: ponere autem sympathiam aliquam inter formicam, & Angelum, per quam formica determinetur, prorsus absurdum est. Neque dicas obiectum materiale posse eleuari ab Angelo vt effectum producat spiritualem; hoc enim est impossibile, quia si Angelus eleuat obiectum materiale ad productionem huius speciei, debet illam continere, atque ita debet posse illam se solo producere: sed neque potest eleuare obiectum nisi efficiendo aliquid in ipsomet obiecto, nihil autem efficit vt dixi, ergo non eleuat.

Non emanant à substantia ipsi' Angeli.

Secundò, alij videntes quod obiectum profundere non potest has species malunt dicere, quod illæ producuntur per emanationem à substantia, vel intellectu ipsius Angeli tanquam naturales eius proprietates, ita enim censent Bannes, & Granadus, sed omnino improbabiliter, quia si substantia ipsius Angeli produceret in se species eorum quæ potest intelligere, produceret in se species omnium possibilium, quia nullum est possibile, quod non possit intelligere, nec est maior ratio, cur de facto producat nunc species huius mundi existentis, quàm alterius; si enim creasset alios homines, & alios Angelos, certè Angelus haberet illorum species emanantes à sua substantia, ergo nunc de facto producit illorum species, quia esset eadem substantia quæ nunc est. Neque satisfacit Granadus cum ait istos Angelos habere connexionem cum istis creaturis, quæ nunc sunt, non autem cum alijs; hoc autem absurdum est, quia Michaël v. gr. non magis est connexus cum hac musca nunc existente, quàm cum alia quæ nunquam erit, si enim ista existeret, æquè illam cognoscere posset, & exigeret habere illius speciem.

Producuntur à causa Prima.

Tertiò, itaque reliquum est, vt istæ species produci non possint nisi à causa prima, cum à nulla causa secunda illæ produci possint, sed tota difficultas superest, vtrum ab initio creationis Angelorum, Deus illis species omnes tribuerit rerum illarum quas erant cognituri: an verò eas producat quotidie ad præsentiam obiectorum, sic enim explicatur faciliùs quomodo Angeli non cognoscant futura, & secreta cordium & quomodo non egeant speciebus infinitis, aut infinita repræsentantibus.

Sed mihi nihilominus attentiùs illa cogitanti videtur probabilior S. Thomæ sententia, quæ ponit species illas omnes à Deo infusas esse Angelis ab initio. Probatur autem primò, quia certum est quod plurimarum rerum species Deus infudit Angelis ab initio, alioqui creasset eos in statu infantili, in quo nihil prorsus scirent, neque scire possent nisi studerent, & longo tempore discerent, vnde dicitur Angelus fuisse ab initio plenus sapientiâ, & decore, ergo probabilius est, quod omnes species Deus ab initio Angelis tribuit; non enim maior est ratio de aliquibus potius quam de alijs. Deinde videtur gratis dici quod Deus nouas semper, & nouas species per se ipsum formet, quas æquè producere potuit ab initio.

Solutio quatuor dubitationum.

Ad primam ergo Respon. satis ostensum esse, quòd Angelus accipere non potest species ab obiectis, vel materialibus, quæ non possunt producere aliquid immateriale, vel ab immaterialibus, quæ non possunt agere in distans, neque vllo modo videtur probabile quod phantasma effectiuè concurrat, ad productionem speciei spiritualis vt suppono ex libris de anima. Deinde ad argumentum Scoti respondeo posse cognosci obiectum intuitiuè per speciem non productam ab ipso obiecto, sed à Deo: Cognitio enim intuitiua est, quâ res cognoscitur vt est in se, non autem instar alterius, quod potest fieri per speciem à Deo productam. Ad probationem dico quod species quæ repræsentabat obiectum possibile, non potest repræsentare illud existens, neque mirum est duas in Angelo esse species quarum vna repræsentet obiectum in statu duntaxat possibili, altera illud repræsentet in statu actualis existentiæ: vel certè vna species æquiualens pluribus, vt mox dicam poterit vtrumque illum statum repræsentare.

Ad secundam etiam constat quod species emanare nullo modo possunt à substantia ipsius Angeli, cum non sit maior ratio, cur emanent illæ species, quàm aliæ. Ad probationem ergo respondeo, maiorem illam non esse absolutè veram id quod est connaturaliter debitum alicui substantiæ manat effectiuè ab illa substantia. Hoc (inquam) non est semper verum, quia forma debita est materiæ, neque tamen effectiuè producitur à materia. Deinde distingui etiam potest maior, proprietas manat à substantia, si sit proprietas determinata, ita vt exigatur potius quàm altera concedo: si non sit proprietas determinata nego. Aliquæ species exiguntur ab Angelo, non certæ, quædam ac determinatæ ideò non est maior ratio, cur hæc producatur potiùs, quàm altera, quia non sunt proprietates determinatæ.

Ad tertiam Resp. Angelum & animam rationalem non produci nisi à solo Deo, & tamen non esse supernaturales: falsò enim nonnulli vocant illud supernaturale, quod à solo Deo produci potest, quod manifestè falsum est, quia supernaturale potiùs est illud, quod cuilibet subiecto creato, aut creabili est prorsus indebitum, istæ itaque species quamuis à solo Deo produci possint, non sunt tamen nisi naturales, de cognitione futurorum, & secretorum cordis dicetur sect. 3.

Ad quartam Resp. Angelos habere infusas species rerum omnium, quas totâ æternitate cogniturî sunt neque tamen illas species esse numero infinitas, quia vna species repræsentare potest plura vt dicetur statim, vbi etiam explicabitur quomodo vna species finita possit repræsentare successiuè infinita, si ego non mouerer hodie isto motu quo nunc moueor, sed mouerer cras, Deus impressisset Angelo speciem motus illius quem eram habiturus, non impressisset speciem motus huius qui nunc est, si futurus ille non fuisset: vnde nego quod nunc sint in Angelo species rerum omnium possibilium.

## §. IV.

### *Quidditas & proprietates specierum Angelicarum.*

NOn loquor nisi de illis speciebus quas Angelus accipit à Deo, nam de illis quas imprimit ipse sibi deseruientes ad memoriam, nihil esse potest controuersiæ de illis autem alijs, primò quæritur, vtrum illæ possint esse vniuersales, repræsentantes plura. Secundò, vtrum omnes repræsentent obiecta intuitiuè. Tertiò, vtrum repræsentent vniuersalia.

Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia si species Angelicæ sunt vniuersales poterit species vna vniuersalis finita manens repræsentare infinita; valet enim argumentum calculatorium, quod species eo est perfectior quo repræsentat plura, ergo infinitè perfecta est si repræsentet infinita. Deinde si species vna repræsentet plura obiecta specie diuersa, erit in multiplici specie quod implicat, alioqui actus idem esse poterit actus scientiæ, & fidei.

Secundò, si esse potest vniuersalis illa species, poterit repræsentare omnia possibilia & omnia futura, hoc autem est inconueniens, quia dictum est sæpiùs quod eadem visio videre non potest se ipsam, non magis autem implicat vnum, quàm aliud, quia eædem rationes pro vtroque militant.

Tertiò, deberet necessariò Angelus cognoscere simul omnia, quæ per eandem speciem vniuersalem repræsentantur: si enim excitatur species, debet necessariò repræsentare illa omnia quorum est species, voluntas autem non potest excitare speciem, quia sic priùs obiectum cognosceretur quàm species esset excitata. Denique illa species esset similis pluribus rebus dissimilibus, quod patet esse prorsus impossibile.

Assertio.

Dico quartò, esse valdè probabile quod species omnes infusæ Angelis, sunt ita vniuersales, vt per vnam plura obiecta repræsententur: omnes repræsentant obiecta intuitiuè, non abstractiuè: neque repræsentant immediatè vniuersalia sed tantùm singularia.

Sunt vniuersales.

Prima pars, quod vniuersales sint hæ species, communiter admittitur, quia species repræsentans multa obiecta disparata non magis implicat, quam potentia quæ attingat etiam plura obiecta: sed si possibiles sint species huiusmodi, conuenientius est attribuere illas Angelo, quam ponere in eo multitudinem innumeram specierum minutissimarum: non enim fieri debet per plura, quod fieri potest per pauciora, ergo dicendum est esse in Angelis species aliquas vniuersales, quantæ verò illæ sint, & quàm multa obiecta repræsentent, & vtrum Angeli quo sunt superiores, eo pauciores habeant species, easque magis vniuersales incertissimum est.

Sunt intuitiuè.

Secunda pars, asserens species illas esse intuitiuas euidens est, quia potest Angelus cognoscere abstractiuè obiecta per species obiectorum quæ cognoscit intuitiuè, ergo non est necesse vt accipiat species ad ea quæ cognoscit abstractiuè. Quo eodem argumento probatur species istas repræsentare immediatè singularia, non autem vniuersalia, quia ex speciebus singularium facilè deuenire potest Angelus ad cognitionem vniuersalium.

Repræsentare potest infinita.

Ad primam Respondeo posse vnam speciem finitam repræsentare infinita saltem successiuè, nam sicut potentia cognoscens, quamuis sit cognoscitiua rerum infinitarum, finita tamen est, nulla ratio probare potest speciem fore infinitam, si repræsentet infinita, id est si possit concurrere successiuè ad cognitiones obiectorum infinitorum: Calculatio autem illa sæpè reiecta est; species enim geometricè, non arithmeticè perfectior est quo plura repræsentat, quia perfectio eius non est maior gradualiter, sed tantùm in diuersa specie. Sed neque absurdum esset, vt illa species repræsentaret simul infinita concurrendo ad cognitionem finitam infinita repræsentantem, potest vna species impressa repræsentare plura obiecta diuersæ speciei sub eadem ratione formali ideo vnius erit speciei vbi disparitas est de actu qui haberet plura obiecta formalia, & esset in multiplici specie.

Instantia.

Instabis, cognitio quæ repræsentat infinita comprehensiuè, infinita est, ergo illo species impressa, esset infinita, quæ repræsentaret virtualiter comprehensiuè infinita. Probatur antecedens, cognitio quæ attingeret comprehensiuè Deum infinitum esset infinita, ergo similiter cognitio quæ comprehensiuè attingeret obiecta infinita esset infinita, quod enim adæquatur infinito non est finitum.

Respon. posse cognosci etiam comprehensiuè, infinita extensiuè, per cognitionem intensiuè finitam, vt constat ex dictis de scientia Christi: Disparitas est inter cognitionem Dei comprehensiuam, & comprehensionem obiectorum infinitorum, quæ singula essent finita, quia illa cognitio habet obiectum infinitum intensiuè, quod est ex se cognoscibile per cognitionem essentialiter infinitam: altera verò habet obiectum extensiuè duntaxat infinitum.

Repræsentat se ipsa.

Ad secundam Respondeo esse impossibile, vt species impressa non repræsentet se ipsam; patet enim quod Angelus vt cognoscat suas species impressas, non eget alijs speciebus impressis: sicut enim dixi posse Angelum cognoscere se ipsum per propriam substantiam, sic species eo ipso quod est immediata intellectui, se ipsam etiam repræsentat, neque alia indiget specie per quam repræsentetur, vnde non apparet quod implicet species impressa quæ repræsentet omnia possibilia, est autem dispar omnino ratio speciei expressæ. Fateor enim quod sæpè dixi, esse impossibile, vt creata cognitio cognoscat se ipsam, & sit formalis imago sui ipsius, quamuis possit aliqua species esse imago virtualis sui ipsius; nam esse imaginem virtualem sui ipsius, est posse producere sui imaginem, quod facit quotidie intellectus, imò & quilibet pictor pingere potest se ipsum, sed non potest esse imago sui ipsius: omnis igitur imago formalis specificatur immediatè ab obiecto suo, & dicit ad illud relationem, quia immediatè illud respicit, non autem mediante actu: similitudo autem virtualis, non necessariò specificatur ab obiecto suo, neque semper dicit ad illud relationem, quia non immediatè respicit obiectum, sed tantùm mediante actu cuius est productiua; ideò enim tantum dicitur imago, quia productiua est actus qui est imago, ergo ab illo actu specificatur, non ab obiecto.

Quomodo excitetur.

Ad tertiam Resp. speciem vniuersalem non repræsentare semper in actu secundo illa omnia, quæ repræsentat in actu primo, quia excitare debet voluntatem Angeli, prius confusè cognoscentis illud obiectum. Nam Angelus in suis speciebus reflexè cognitis habet notitiam quandam confusam omnium obiectorum, quæ repræsentantur per illas, & inde pro libito excitat species ad cognitionem obiecti quod vult cognoscere: facilè autem sic intelligitur, quomodo species vniuersalis moueat ad cognitionem vnius obiecti, non mouendo ad cognitionem alterius, neque vllo modo implicat vt aliqua species sit virtualis similitudo rerum dissimilium, quatenus potest producere cognitionem rerum dissimilium.

## Sectio III.

### *De obiecto intellectus Angelici.* S. Thomas, Quæst. 54. 57.

HActenus dixi principia cognitionis Angelicæ, nunc obiectum eius latissimè patet; Constat enim quod Angelus quilibet res omnes cognoscit tùm spirituales, tùm materiales ordinis naturalis, alios verbi gratia Angelos & se ipsum, res etiam existentes in mundo quoad earum naturam & proprietates, sed non est tamen necesse, vt singulas cognoscat in particulari. Deinde plura sine dubio cognoscit è possibilibus tùm per species à Deo infusas, tùm in rebus existentibus vt in causis: res præteritas cognoscit quarum species habet à Deo inditas, vel quæ sunt ab eo cognitæ dum existerent, quæ omnia facilia videntur, neque vllâ egent probatione, restat ergo quadruplex controuersia. Primò, vtrum cognoscat res futuras. Secundò, vtrum cognoscat secreta cordium. Tertiò, vtrum cognoscat naturaliter res supernaturales. Quartò, vtrum & quomodo cognoscat naturaliter ipsum Deum.

### §. I.

### *Vtrum Angeli cognoscant futura.* S. Thomas, Quæst. 57. art. 3.

IN hac controuersia celeberrima distinguendum in primis est duplex genus futurorum; aliqua enim futura pendent à causis necessarijs, cuiusmodi v. gr. est eclypsis futura, quædam pendent à causis liberis, vt quod Petrus cras sit peccaturus: futura primi generis, certum est cognosci ab Angelo, non in se ipsis, sed in suis causis, quas non potest cognoscere, quin cognoscat effectus ex illis necessariò sequuturos nisi Deus impediat, sub ea ergo conditione illos effectus cognoscit.

Triplex dubitatio. Tota ergo difficultas est de cognitione futurorum, quæ pendent à causa libera.

Est autem ratio dubitandi primò, quia si est possibilis aliqua creatura quæ connaturaliter cognoscat futura contingentia, æquè ac præterita, certè nulla est ratio propter quam negetur Angelis hæc cognitio, sed nulla potest afferri ratio quæ probet impossibilem esse creaturam cui cognitio hęc sit debita connaturaliter, ergo nulla est ratio, cur dicatur futura non cognosci ab Angelo.

Secundò, si concreatæ sunt Angelis species omnes vt supra statuimus, non videtur dubium, quin Angelus cognoscat futura. Nam quotiescunque potentia instructa est omnibus prærequisitis ad cognoscendum obiectum, Angelus illud necessariò cognoscit, sed intellectus Angeli habens speciem obiecti futuri est instructus omnibus ad cognoscendum prerequisitis, ergo Angelus si habet concretas species, necessariò cognoscit futura. Maior nota est, probatur minor, si quid deesset Angelo habenti speciem futuri, esset existentia ipsius obiecti, sed existentia obiecti, non est vnum ex prærequisitis ad illud cognoscendum, alioqui non posset Angelus cognoscere possibilia, quamuis haberet eorum speciem propriam, imò nec posset cognoscere præterita, si rei existentia est necessaria conditio ad cognitionem intuitiuam, tota enim ratio cur præterita æquè cognoscantur, ac præsentia, est quia intellectus habet speciem illorum, ergo si æquè habeat speciem futuri, ac præteriti, æquè cognoscet vnum, ac aliud.

Tertiò, certum est futura etiam libera sæpissimè à dæmonibus prædici, vt demonstrant veterum oracula, & auguria, variæque prænotiones, quarum pleni sunt omnes libri, & tradit latissimè Augustinus libris de prænotione dæmonum, & sæpè alibi; Tertullianus cap. 22. Apologet. Clemens Alexandrinus in protrept. Picus in opere de prænotione Sirenius l. de fato, Delrio l. 3. de Magia.

Dico primò, Angelos nullo modo posse certò cognoscere futura contingentia, imò nec possibilem esse vllam creaturam cui hæc cognitio futurorum sit connaturaliter debita. Ita supponunt vnanimiter Theologi, sed rationem vix afferunt quæ probet efficaciter impossibilitatem huius creaturæ. Conclusio.

Primò, autem ex scripturis ita certò colligitur Isaiæ 41. *Annunciate quæ ventura sunt in futurum, & dicemus quia dij estis vos,* & iterum cap. 46. *recordamini prioris sæculi, quoniam ego sum Deus, & non est vltra Deus, nec est similis mei, annuncians ab exordio nouissima, & ab initio quæ necdum facta sunt dicens,* &c. Danielis 3. *Est Deus in cœlo reuelans mysterium.* Ex quibus testimonijs planè infertur quod futurorum prænotio sit certa nota Deitatis, ergo implicat vt illa communicetur vlli creaturæ. Confirmatur quia, ex tractatu de fide constat quod prophetia motiuum est credibilitatis efficacissimè suadens veritatem reuelationis diuinæ, vnde fit vt religio illa certò probetur esse diuina in qua sunt prophetiæ, sed si dæmon futura prænosceret, vana esset illa nota veræ religionis, ergo certum est quod dæmon illa non prænoscit. Et eam esse omnium Patrum mentem fusè ostendit Suares l. 2. c. 9. vbi citat Chrysost. Origen. Hieron. Cyrill. Iustinum Euseb. Damasc. Prima ratio.

Secundò, tamen ratio quæ id probet videtur difficilis: non enim primò illi placent qui probant ex eo quod Deus non concurrat cum speciebus quas infudit, vel certè quod species eorum non produxerit; hæc enim ratio petita solùm ex Dei voluntate probat Angelos non habere hanc cognitionem, sed non ostendit cognitionem illam futurorum, & species esse non posse debitas Angelo, aut vlli creaturæ, cur? enim nulla creatura erit possibilis cui debitæ sint hæ species. Neque secundò probari potest ratio Granadi quia, inquit, non potest Angelus cognoscere futura libera impedienda non esse à suis causis: Nam hoc est petere principium, quia non impediri actum à sua causa, est effectum produci à sua causa. Caietanus etiam non videtur rectè argumentari, quia (inquit) cognitio fit per assimilationem, quæ cum sit relatio exigit terminum actualem: sed hinc sequeretur cognosci non posse possibilia, & præterita. Denique Scoti ratio non probat intentum, quia, inquit, species ab obiectis accipit Angelus, quas accipere non potest à re futura; sed cum certum sit multa possibilia cognosci ab Angelo, quæro cur debitæ possint esse species possibilium magis quàm futurorum. Secunda ratio.

Melior itaque videtur esse ratio S. Thomæ, quam etiam meritò approbat Suarez c. 10. quia nulla creatura connaturaliter potest cognoscere obiectum aliquod in se ipso præcisè, quia illud est cognoscibile, quia eo modo cognoscere obiectum, est habere cognitionem infinitam, æternã, & immutabilem, cui debetur cognitio cuiuslibet cognoscibilis, sed qui connaturaliter cognoscit futura, cognoscit obiecta præcisè quia sunt cognoscibilia, ergo nullus intellectus creat⁹ potest cognoscere futura cõnaturaliter. Maior clara est, vt dixi, prob. minor, ille intellectus cognoscit obiectũ præcisè quia est cognoscibile qui cognoscit futurum in se ipso præcisè quia est futurum, sed qui cognoscit futurum connaturaliter cognoscit illud præcisè, in se ipso quia est futurum, ergo cognoscit illud præcisè, quia est cognoscibile, quod solius intellectus infiniti proprium est. Maior pater ex dictis de scientia Dei vbi constat Deum cognoscere futura in se ipsis, quia debet cognoscere omne cognoscibile, ex eo præcisè quia est cognoscibile, nam cognoscere rem futuram Ratio sanct. Thomæ.

in

in se ipsa, est cognoscere illam quia futura est, seu quia cognoscibilis est, minor ergo probatur, quia intellectus Angelicus non potest cognoscere futura nisi cognoscat illa vel in causis liberis præcisè sumptis, vel in ipsis futuris: non potest illa cognoscere in causis liberis, quia illæ sunt omninò indifferentes, neque magis ostendunt effectum futurum, quàm non futurum, cum ad vtrumque sint æqualiter indeterminatæ, imò eam ob causam Deus non potest cognoscere illos effectus in causis liberis, vt demonstrabam aliàs, ergo sequitur vt Angelus illos effectus futuros cognoscat solùm in se ipsis, quod ostensum est esse impossibile.

Confirmatur, quia non potest Angelus cognoscere actus secretos causæ liberæ, tunc quando illi existunt, vt probabo statim, ergo non potest etiam illos cognoscere antequam sint. Sed si cognosceret futura libera cognosceret etiam secreta cordis, ergo Angelus non potest cognoscere futura libera. Neque dicas hinc sequi quod Angelus potest cognoscere actus liberos suę voluntatis futuros cum cognoscat illos præsentes. Sed cõtra, si enim Angelus cgnosceret futura libera suæ voluntatis, cognosceret etiá multos actus voluntatis alienæ, nam illi sæpè magnam habent connexionem, & vnus est obiectum alterius. Ex quibus satis omnino liquet responsio ad primam.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam autem tota difficultas restat, quomodo Angelus possit habere species concreatas, atque adeò totum quod ad cognitionem futuri necessarium est, & tamen non possit illud cognoscere, quid enim deest Angelo habenti potentiam & species quominus cognoscat futurum, æquè, ac cognoscet illud quando erit præsens non enim satisfaciunt plures Theologi qui aiunt species modificari à Deo, tunc quando existit obiectum, vnde fiat vt obiectum quod prius cognoscebatur vt possibile cognoscatur vt futurum. Verum hæc modificatio est productio nouæ speciei, nam ille modus nouam efficit cognitionem, ergo est noua species, deinde tam requiritur species repræsentans futurum distincta à specie quæ repræsentabat possibile, quàm requiritur species repræsentans præteritum, præter speciem quæ repræsentat futurum, sed species repræsentans rem præteritam, distinguitur à specie quæ repræsentat futuram, ergo species quæ repræsentat rem futuram distinguitur à specie quæ repræsentat possibilem.

Verius ergo dici posse videtur sæpissimè contingere vt causa indigeat aliqua conditione extrinsecâ, quâ sublatâ non operabitur, vt ignis indiget approximatione, species igitur datæ Angelo huiusmodi esse possunt, vt non possint agere nisi positâ existentiâ obiecti, quid enim impedit quo minus sint possibiles huiusmodi species, quæ absente aut nondũ existente obiecto non moueant potentiam, eo autem præsente moueant, quia existentia obiecti conditio est, quâ sublatâ species non agat. Et hoc quibusdam etiam exemplis satis appositè confirmari potest. Primum sit, specierum visibilium, quas certum mihi est effundi ab obiectis etiam absente lumine, & tamen donec producatur lumen species illæ non mouent potentiam, statim ac illuminatur medium, species fungitur suo munere. Quidni? ergo potuerit Deus similiter tales Angelis species infundere, quæ requirant specialiter præsentiam obiecti, eo autem non existente similes sint speciebus visuis absente lumine. Si autem huiusmodi sint, non erit difficile intelligere, quomodo Angelus non cognoscat futura, quamuis habeat species rerum quæ futuræ sunt. Alterum exemplum affert Arrubal etiam satis conforme rei quam explicamus; fides enim infusa sine vlla sui mutatione, incipit de nouo inclinare ad assensum ad quem ante non inclinabat; si enim vel de nouo reueletur aliqua veritas quæ reuelata prius non erat, vel certè incipiat sufficienter proponi: idem ille habitus qui prius non inclinabat ad illam credendam incipit ad eam inclinare per solam mutationem extrinsecam factam in obiecto. Scio aliquid afferri posse disparitatis inter habitum fidei, & speciem impressam, sed illa tamen non impedit quo minus illo etiam exemplo explicetur quomodo species pendeat ab existentia obiecti, & illud non repræsentet quandiu futurum est quamuis nihil de nouo imprimatur Angelo. Sicut paries (A) incipit esse similis parieti (B) quamuis nulla fiat mutatio in pariete (A) sed tantùm in pariete (B.)

Instabis gratis omnino fingi, quod species Angelicæ spirituales pendeant ab obiecto corporeo existente actu; tunc enim illud obiectum quando existit inciperet determinare potentiam, & in ea producere aliquid noui. Deinde hinc sequitur quod Angelus per has species non cognoscit præterita.

Resp. nullo modo illud gratis fingi, sine quo explicari non potest quomodo Angelus non cognoscat futura. Neque verò est opus vt obiectum determinet speciem agendo in illam, quemadmodum lumen non agit in obiectum visibile, neque in speciem ab eo productam, quæ tamen incipit mouere potentiam præsente lumine. Fateor res præteritas non cognosci per speciem quâ repræsentatur res futura vel existens; res enim præteritas cognoscit Angelus per species memoratiuas, quas ipse sine dubio imprimit sibi per actus suos.

Altera solutio.

Scio aliter & fortassè facilius solui posse argumentum illud, si dicas species illas esse in Angelis, sed illas non mouere potentiam quandiu res futura est, quia Deus negat illis concursum qui est indebitus Angelo, eo quod ille connaturaliter non exigat cognoscere futura. Species enim illæ non exigunt diuinum concursum, quandiu illud obiectum futurum est. In qua responsione hoc vnum videri potest difficile, quod in rebus naturalibus recursus ad causam primam non debeat admitti quoties alio modo explicari possunt.

Solutio tertiæ dubitationis.

Ad tertiam Resp. Angelos nullo modo posse certò prædicere futura libera: dicunt enim illa solum coniecturaliter videndo affectum, & inclinationem eorum quibus hæc prædicunt, cum enim sciant, se illos facillimè sæpè superare, prædicunt etiam probabiliter ea ad quæ decernunt illos mouere. Deinde respondet etiam Augustinus Deum sæpissimè in pœnam hominum permittere, vt Angeli boni reuelent malis Angelis ea quæ ipsi didicerunt à Deo.

## §. II.

### *Vtrum Angeli cognoscant secreta cordium.*
### S. Thom. Art. 4.

Hæc etiam difficultas obscurissima est, in qua video quæri posse tria. Primò, an etiam ex fide certum sit quod Angelus non cognoscit cordium secreta. Secundò, quænam sint secreta illa quæ ignota sunt Angelis. Tertiò, quænam ratio naturalis probet secreta cordium ignorari ab Angelis: vtrum scilicet id ex sola petatur Dei voluntate, an verò ex naturali Angelorum impotentia.

Prima dubitatio

Ratio enim dubitandi primò illa eadem est, quæ probabat futura cognosci naturaliter ab Angelo. Si enim Angelus habet species à Deo infusas illorum secretorum certè potest illa cognoscere: certum est autem quod species illas habet, ergo potest illa cognoscere. Neque responderi potest huiusmodi esse illas species, vt non possint agere quandiu res secreta est, incipiant autem agere statim ac Angelus vult aperiri secretum suum; hoc enim fictitium omnino est, quia ille actus voluntaris alienæ non potest excitare speciem Angeli vt agat cum prius non ageret, sed neque recurrere

recurrere oportet ad Deum, ergo Angelus cognoscit secreta cordium.

Secunda dubitatio. Secundò, si Angelus non posset cognoscere illa secreta, deberet posse afferri aliqua ratio quæ ostenderet hoc obiectum esse supernaturale ac improportionatum cum intellectu Angeli, hoc autem non ostenditur, nam ratio quæ petitur solùm à libertate voluntatis videtur nulla, quia si voluntas mea non esset libera ex eo quod Angelus cognosceret eius actus, certè multò minus libera erit quandoquidem Deus illos cognoscit; nulla enim ratio probat violari libertatem ex cognitione Angeli, quæ non probet illam violari ex cognitione Dei.

Tertia dubitatio. Tertiò, in actu illo secreto sunt tantùm tria, entitas actus, libertas, & immanentia, entitas nō superat modū essendi Angeli, nam Angelus cognoscit suos actus eiusdem planè rationis cum istis quos ignorat, vel etiam perfectiores: Libertas non est nisi denominatio extrinseca in actu, quæ non potest facere, vt ille sit improportionatus quandoquidem cognoscitur actus liber, quando voluntas manifestat secretum: idem dico de immanentia: ergo secretum cordis non est obiectum improportionatum cum intellectu Angeli.

Conclusio. Dico secundò, esse omnino certum ex fide quod Angeli nullo modo cognoscunt secreta cordium, id est actus omnes tùm voluntatis, tùm intellectus, imò etiam nullum esse intellectum creabilem, à quo naturaliter illa cognosci possint.

Prima pars Prima pars certa est apud omnes, sic enim primò, colligunt ex Scripturis vbi cognitio secretorum cordis dicitur propria esse solius Dei; 2. Paralip. cap. 6. *Tu solus nosti corda filiorum hominum*: Ierem. 13. *pranum est cor hominis & inscrutabile, quis? cognoscet illud, ego Dominus scrutans & probans renes.* Matth. 9. & 12. probat Christus suam diuinitatem ex eo quod cogitationes & voluntates secretas notas habeat. Secundò, Patres suffragantur vnanimiter Chrysost. homil. 23. in Ioan. *Humanorum cordium cognitio solius Dei est qui ea formauit.* Athanas. q. 27. ad Antiochum, *præscius rerum & cordium solus est Deus, nec enim Angeli cordis abscondita vel futura vident.* Dabunt alios plurimos Suares cap. 21. Vasq. disp. 209. vt planè constet rem compertam esse.

Secunda pars. Secunda pars docet nomine (secretorum) intelligi primum actus voluntatis tùm liberos, tùm necessarios, deinde cogitationes etiam intellectus, species & habitus, non autem actus imaginationis, & appetitus sensitiui quos certum est cognosci ab Angelis cum nulla ratio euincere possit contrarium. Primò autem, quod actus voluntatis præsertim liberi non cognoscantur certum est apud omnes, quia illa maximè propriè sunt secreta cordium de quibus loquuntur Scripturæ ac Patres.

Actus voluntatis. Neque audiendus est Albertinus qu. 10. ex primo principio dum ait illos etiam actus secundum suam substantiam cognosci ab Angelis, ignorari autem vtrum illi eliciti sint liberè, quia si Angelus videt actū voluntatis in se ipso cum cognitione indifferenti, videt illum esse liberè elicitum. Non videtur etiam probabile, quod aiunt Hericus omnes actus alienæ voluntatis notos esse Angelis præter intentionem finis: Heruæus cognosci substantiam actuum non intensionem, & remissionem; Argentina cognosci actum non determinationem voluntatis: Martinon cognosci actum, vt est absolutus, non cognosci vt est respectiuus. Quæ omnia refutatione vix indigent, cum apertè Scriptura & Patres negent cognosci actum ipsum secretum, & eadem ratio probat de omnibus actibus voluntatis etiam iis qui sunt necessarij, vt constabit etiam ex statim dicendis.

Cogitationes. Deinde quod cogitationes etiam intellectus ignorentur ab Angelis video negari à Vasq. Hurtad. Deza, sed sanè immeritò, quia Scriptura æquè reseruat soli Deo cognitionem cogitationum, ac cognitionem actuum voluntatis, 1. Paralip. c. 28. *Omnia corda scrutatur Dominus & vniuersas mentium cogitationes intelligit.* Hebr. 4. *Verbum Dei dicitur esse discretor cogitationum, & intentionum cordis*: Matth. 9. probat Christus se Deum esse: *Videns cogitationes eorum*, & dicens, *Vt quid cogitatis mala, &c.* Deinde non possunt intelligi ab Angelo cogitationes, quin cognoscantur etiam actus voluntatis liberæ, quia nemo vult aliquid liberè, quin reflexè sciat consensum suum. Denique tota ratio quæ probat ignorari actus voluntatis; probat etiam ignorari cogitationes vt patebit statim, & eadem ratio probat cognosci etiam non posse species, & habitus productos per actus, quia inde actus ipsi voluntatis cognoscerentur. De imaginationibus autem & de actibus appetitus sensitiui nulla inter Doctores dissensio est, omnes enim fatentur illos Angelis esse notos cum nulla ratio probet contrarium. Sicut etiam certum est, quod quoties externo aliquo signo manifestatur actus internus voluntatis aut intellectus, Angelus eum necessariò intelligit, quia ille desinit tunc secretus esse.

Tertia pars de possibili. Tertia pars, negans intellectum creatum esse possibilem cui cognitio hæc secretorum debita sit, continet totam quæstionis huius difficultatem, est enim assignanda ratio aliqua, quæ probet efficaciter Angelum non cognoscere huiusmodi secreta, nam illa etiā consequenter probabit impossibilitatem intellectus qui cognoscat illa, sed hęc ratio non facilè inueniri potest.

Rationes minus efficaces. Primò enim, ratio quam habent Suar. & Molin. videtur petere principium, quia (inquiunt) Angelus speciem non habet illorum secretorū. Sed quæritur quare Angelus non habeat illas species, si secreta cordium sunt obiecta proportionata cum intellectu ipsius Angeli, nam Angelus vt dixi concreatas habet species eorum, quę naturalem eius captum non superant. Secundò, non satisfacit etiam Vasq. dum ait nullam huius rei rationem reddi posse, sed id reducendum esse in naturam ipsorum Angelorum. Sed hoc vt vides non est reddere rationem rei quam inuestigamus. Tertiò, alij modos habent loquendi obscurissimos, v.g. non posse cognosci actus nostros, quia sunt in profundo animæ, quia carent illuminatione, quia vniti non sunt cum potentia Angeli cognoscentis, quia soli Deo subduntur, & potentiæ cognoscenti, & ideò illis tantùm noti sunt, quia non sunt naturales, sed liberi. Hæc enim omnia non sunt nisi verba, & significant nihil. Quartò, etiam non satisfaciunt Scotus, Ochamus, Gabriel, & plures recentiores quia (inquiunt) Deus impedit ne cognoscantur ab Angelis hæc secreta. Sed quæritur ratio, quare Deus impediat cognitionem hanc debitam Angelo, & non improportionatam cum ipso, debet enim probari hæc improportio.

Vera ratio Vera ergo ratio cur Angelus, & alia quælibet creatura possibilis naturaliter non possit cognoscere secreta cordium peti non potest nisi ex natura & perfectione creatæ libertatis, & ex dominio eius in suos actus; sic enim possumus ratiocinari, perfecta libertas voluntatis exigit vt voluntas perfectum habeat dominiū in omnes suos actus, adeò vt sine timore, ac coactione illos eliciat: sed si secreta cordis cognoscerentur naturaliter ab aliqua creatura, voluntas coactè omnino & cum metu eliceret suos actus; est enim certum, quod sæpè cogeretur ab illis abstinere, cogeretur etiā illos reprimere, mutare, vel etiam nolens elicere, ergo illa secreta naturaliter sunt improportionata cum intellectu Angelico, non quod superent eum in modo essendi, sed quod sint actus creaturæ liberæ habentis dominium perfectum in suos actus.

Accedit altera quoque ratio propter quam ignorari etiam debent actus necessarij, quia scilicet cōcordia, & pax creaturæ rationalis exigit, vt secreti sint omnes

eius actus interni, si enim notæ aliis essent nostræ voluntates etiam necessariæ, innumera statim odia exardescerent o rirentur contentiones, etiam si actus illi non essent nisi motus primo primi, nam etiam illos maximè cupimus aliis esse ignotos. Ratio ergo proxima, cur ignorentur secreta cordium est, quia libertas voluntatis exigit naturaliter, vt actus eius tandiu lateant, quàdiu ipsa non eos manifestat. Vnde.

Solutio difficultatum.

Ad primam idem responderi potest, quod dictum est de futuris. Primò enim dici posset, speciem secreti à Deo infusam esse talis naturæ, vt non exigat concursum diuinum, quandiu actus ille voluntatis secretus est. Imò illam exigere tanquam conditionem, vt voluntas manifestari velit hoc secretum. Nulla enim ratio probare potest, esse impossibilem speciem talis naturæ, vt non moueat potentiam nisi positâ tali conditione, quod voluntas velit suum actum manifestum esse, vel certè quæ non exigat diuinum concursum, quandiu actus ille secretus est. Secundò, valdè probabiliter docet Suares Angelos non habere infusas species horum secretorum, quas accipiat, vel ab ipso Deo, vel ab obiecto spirituali, quando reuelatur secretum. Est enim verissimile, quòd obiecta spiritualia possunt imprimere sui species, sed est difficile dicere, quomodo agere possint indistans quod non videtur absurdum Suari. Sed mihi prior responsio de existentia diuini concursus videtur probabilior.

Ad secundam satis allata est ratio ex libertate voluntatis, ob quam secretum cordis nulli creaturæ potest esse proportionatum, Deo autem maximè debita est hæc cognitio, quem quia cernit omnia solus, verum possis dicere solem: est ergo impossibilis libertas cuius actus sint Deo secreti qui supremus est dominus, & debet etiam concurrere ad omnes actus creatos. Vnde nego violari libertatem creatam ex cognitione Dei, sine qua implicat actus illos elici, sicut violaretur ex cognitione creaturæ à qua non pendent essentialiter.

Ad tertiam Respon. entitatem actus secreti non esse improportionatam cum intellectu Angeli, sed illam entitatem vt liberam esse improportionatam, vt satis ostendisse videor. Fateor enim, quod libertas est solùm denominatio extrinseca in actu, sed illa tamen sufficit, vt Angelus proportionem non habeat cum actu quandiu ille secretus est.

## §. III.

### *Vtrum Angeli cognoscant obiecta supernaturalia.*

Supernaturale.

ENs supernaturale propriè illud tantùm est, quod est indebitum cuilibet subiecto creato, cuiusmodi sine dubio sunt mysteria gratiæ, quæ fide credimus, v. gr. vnio hypostatica, modus præsentiæ, quem in Eucharistia Christus habet. Potest autem aliquid esse supernaturale, vel secundum substantiam, si eius entitas nulli subiecto creabili possit esse debita: vel secundum modum extrinsecum, si eius entitas naturalis sit, sed modo tamen fiat qui non sit debitus vlli subiecto, vt cum visus cœco restituitur, actio illa productiua oculi, naturalis est, sed modus tamen quo producitur est prorsus indebitus & supernaturalis, quia fit sine dispositionibus præuiis.

Non est dubium, quin cognoscere possit Angelus res supernaturales secundum modum quis? enim non videat oculum restitui cœco, aut vitam mortuo: difficultas igitur est de cognitione rerum supernaturalium secundum substantiam, tùm intuitiua, quâ cognoscat illa in se ipsis, tùm abstractiua, quâ cognoscantur per aliquem effectum ab iis prodeuntem.

Triplex dubitatio.

Ratio verò dubitandi est primò quia, cognitio rei increatæ, ac infinitæ non est necessariò increata, & infinita; Deum enim naturaliter cognoscimus, imò visio Dei connaturaliter elicitur ab intellectu habente lumen gloriæ, ergo cognitio rei supernaturalis non necessariò est supernaturalis, neque necesse est vt cognitio, & obiectum sint in eodem modo essendi: confirmatur quia, Angelus inferior naturaliter cognoscit Angelum superiorem, & tamen non est in eodem gradu essendi, ergo non est necesse, vt obiectum, & potentia conueniant in modo essendi.

Secundò, Angelus naturaliter potest abstractiuè cognoscere obiectum supernaturale posità reuelatione, nam Dæmones sciunt mysteria Fidei, quæ nos etiam cognoscimus naturaliter, ergo non est vlla ratio cur non possit etiam cognoscere illa intuitiuè. Imò cum elicio actum Fidei, naturaliter cognosco illum meum actum, ergo naturaliter potest à nobis cognosci obiectum supernaturale.

Tertiò, Angelus cognoscit Deum esse omnipotentem, ergo cognoscit illum posse aliquid supra vires naturæ, ergo cognoscit possibilitatem rei supernaturalis. Deinde Angelus videt omne quod non implicat, esse possibile: videt autem non implicare vnionem Hypostaticam, neque gratiam, neque creationem quantitatis extra subiectum, ergo cognoscit illa esse possibilia.

Conclusio.

Dico tertiò, nullum Angelum posse cognoscere intuitiuè ac euidenter in se ipsis res supernaturales secundum substantiam existentes, imò nec eas immediatè posse cognoscere vt possibiles, ita docent communius omnes Theologi contra Scotum, sed ratio tamen qua id efficaciter probetur difficilis est: Et ferè omnes quæ afferri solent, probant similiter quod naturaliter cognosci non potest Deus cognitione creatâ, iis itaque omissis.

Probatio.

Ratio illa sit, quâ probabam olim esse impossibilem intellectum creatum, qui Deum cognoscat naturaliter; sic enim argumentari licet ex dictis eo loco, omnis cognitio intuitiua connaturalis, debet esse proportionata obiecto, & conuenire in modo essendi cum eo, id est habere modum essendi proportionatum modo essendi obiecti, quod cognoscit intuitiuè, & naturaliter, sed cognitio naturalis non est in eodem gradu essendi, in quo est obiectum supernaturale, imò habet modum essendi omnino improportionatum, ergo nulla cognitio naturalis potest intuitiuè attingere rem supernaturalem.

Maior probata multipliciter olim est; tum à priori tùm à posteriori, quia scilicet modus cognoscendi sequitur modum essendi, ergo implicat vt cognitio attingat obiectum intuitiuè à quo superetur in modo essendi, deinde semper obiectum est in cognoscente, id est obiicitur cognoscenti, per modum ipsius cognoscentis, nam hæc est sola ratio cur potentia materialis nihil possit cognoscere nisi materiale, cur intellectui coniuncto materiæ, non possit ens spirituale obiici nisi per modum materialis: hinc fit vt Deum, & Angelos non possimus cogitare nisi humanâ vestitos specie quorum omnium alia nulla est ratio, nisi quia obiectum semper obiicitur cognoscenti ad modum ipsius cognoscentis, ergo potentia cognoscens nunquam attingit naturaliter obiectum vt est in se, si ab eo superetur in modo essendi nullam habente proportionem cum ipsa. Quâ eadem ratione probatur quod nó potest Angelus naturaliter cognoscere quidditatiuè, ac euidenter mysteria gratiæ, etiã vt possibilia, quia scil. non habet modũ essendi cum illis proportionatũ.

Solutio dubitationum.

Ad primam, Resp. cognitionem intuitiuam, & naturalem rei infinitæ ac increatæ, necessariò esse infinitam, ac increatam, ideò enim solus Deus se ipsum naturaliter cognoscit intuitiuè: intellectus instructus lumine gloriæ connaturaliter non videt, quia visionem non recipit connaturaliter, elicit verò connaturaliter, sed non sine vlla eleuatione:

ego

ego autem loquor de cognitione quæ naturaliter sine vlla eleuatione tùm eliciatur, tùm recipiatur: ad hanc enim contendo requiri vt potentia, & obiectum conueniant in modo essendi proportionato.

Ad confirmationem autem respondeo Angelum inferiorem posse cognoscere intuitiuè Angelum superiorem, quia licèt sit diuersi ordinis non est tamen diuersi ordinis omnino improportionati, cum vterque sit in ordine substantiæ spiritualis.

Ad secundam etiam Respon. posse abstractiuè attingi obiecta supernaturalia cognitione naturali, quâ etiam cognoscitur ipse Deus, quia obiectum quod confusè solùm: & abstractiuè attingitur non necessariò conuenit in modo essendi cum potentia cognoscente, sicut conuenit cum potentia cognoscente intuitiuè ac quidditatiuè.

Similiter Angelus eliciens actum Fidei cognoscit se illum elicere cognitione confusâ & experimentali, non autem cognitione intuitiuâ, & quidditatiuâ: fateor autem ens supernaturale posse ab Angelo experimentaliter & confusè cognosci, quia non cognoscit quidditatem, & supernaturalitatem illius actus.

Ad tertiam Respon. Angelum cognoscere naturaliter Deum esse omnipotentem, atque adeò posse totum quod est possibile: sed non cognoscere naturaliter nisi per coniecturam quod sit possibile aliquid supra vires naturæ, ideò distinguo hanc consequentiam, ergo Angelus cognoscit Deum posse aliquid supra vires naturæ ex suppositione quod illud sit possibile, concedo, itavt cognoscat euidenter illud esse possibile, nego. Deinde quamuis Angelus videret non implicare vnionem hypostaticam, gratiam, & creationem quantitatis extra subiectum, posset tamen semper dubitare, vtrum aliquid hic sit quod ignoret, quamuis de vnione hypostatica, sit alia ratio vt dicetur tract. 7.

## §. IV.

### *An & quomodo Angelus naturaliter Deum cognoscat.*

Duo certa. DVo certa sunt in hac cognitione quam Angelus naturaliter habet de Deo: primum est, quod Deum non cognoscat immediatè ac intuitiuè, cùm nullus sit intellectus creabilis cui visio Dei, possit esse connaturalis. Secundum est, quod Deum cognoscat abstractiuè ex creaturis, cùm à nobis etiam inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciantur, quod multò magis conuenit Angelis, qui effectus plures creatos comprehendunt, atque adeò cognoscunt dependentiam essentialem eorum à Deo; non ergo dubium est, quin Deum cognoscant in creaturis, tanquam in medio prius cognito, non non autem tanquam per speciem impressam, quæ ita ducit in cognitionem obiecti, vt ipsa non cognoscatur; Angelus autem non cognoscit Deum naturaliter nisi cognitis priùs creaturis, ergo cognoscit Deum in illis tanquam in medio prius cognito.

Tota ergo difficultas superest primò, vtrum Angelus ita cognoscat Deum abstractiuè, vt etiam cognoscat illum quidditatiuè. Secundò, vtrum cognoscat naturaliter Deum etiam vt est trinus: quæ duo fusiùs in tractatu superiori disputata, breuiter tantùm hîc attingi debent.

Prima dubitatio. Ratio enim dubitandi est primò, quia potest in Angelo dari cognitio quidditatiua quæ sit abstractiua, si possit dari cognitio quidditatiua alicuius Attributi diuini, vt est in se, quin cognoscatur actualis eius existentia: nam omnis cognitio intuitiua cognoscit rem vt præsentem, & existentem: sed potest dari cognitio quidditatiua diuini alicuius attributi sine cognitione existentiæ illius: nam si potest, vt dixi aliàs, cognosci quidditatiuè Iustitia Dei, quin cognoscatur misericordia, quia scilicet cognitio intuitiua non necessariò est adæquata, certè nullâ ratione probari potest quod attributum non possit cognosci sine actuali existentia, ergo Angelus potest quidditatiuè cognoscere Deum licèt non cognoscat eum nisi abstractiuè.

Secunda dubitatio. Secundò, creatura pendet essentialiter à tribus diuinis Personis, ergo qui cognoscit comprehensiuè creaturam cognoscit etiam Trinitatem. Neque dicas creaturas pendere à tribus Personis, provt sunt vnum in omnipotentia & volitione. Contra enim argumentor, Spiritus Sanctus procedit à Patre, & Filio provt sunt vnum spiratione actiua, & volitione, Pater enim, & Filius sunt vnus Spirator, sicut tres personæ sunt vnus Creator: & tamen qui comprehenderet Spiritum Sanctum, cognosceret necessariò Patrem & Filium, ergo qui cognoscit creaturam comprehensiuè, cognoscit etiam tres personas diuinas.

Tertia dubitatio. Tertiò, quando Angelus cognoscit Deum ex creaturis, vel cognoscit Deum & creaturas vnâ & eâdem cognitione, vel diuersa: non eadem, quia cognitio creaturæ, causat cognitionem Dei, ergo ab illa distinguitur: non diuersa, quia obiectum materiale, & obiectum formale cognoscuntur vno & eodē actu.

Conclusio. Dico quartò, Angelum naturaliter non posse cognoscere Deum quidditatiuè, sed neque posse cognoscere illum vt est Trinus in personis: cognoscere autem illum euidenter, vt vnus est eodem actu quo cognoscit creaturas.

Cognitio quidditatiua. Prima pars, de impossibilitate cognitionis quidditatiuæ Dei, quæ non sit intuitiua probata est, cum egi de specie impressa Dei contra Scotum, Arriag. Martinon, qui putant illam posse repræsentare Deum quidditatiuè, quin repræsentet intuitiuè.

Ratio autem est clara, quia cognitio quidditatiua Dei est illa, quæ repræsentat distinctè propriam quidditatem Dei, sed nulla cognitio abstractiua potest repræsentare distinctè propriam quidditatem Dei, quod probatur, quia cognitio abstractiua Dei, dicitur illa, quâ Deus cognoscitur per speciem creaturæ, sed species creaturæ non potest distinctè repræsentare proprium conceptum Dei, quia repræsentat solùm distinctè id, quod est commune Deo, & creaturis, cognitio autem quæ fit per conceptus communes, non potest esse cognitio distincta proprij conceptus, ergo Angelus non potest cognoscere quidditatiuè Deum, cum cognoscat illum abstractiuè tantùm. Alij probant impossibilitatem huius cognitionis ex eo quod omnis cognitio quæ attingit quidditatem Dei, debeat attingere illius existentiam, cum existentia sit de essentia Dei, omnis autem cognitio, quæ attingit existentiam Dei est intuitiua, ergo implicat cognitio quidditatiua, quæ sit abstractiua. Sed hoc argumentum est difficile, quia si possit attingi vnum attributum sine alio quidditatiuè, quare? non poterit attingi etiam quin attingatur actualis existentia: Deinde alicuius rei existentia potest cognosci abstractiuè, si fiat per species alienas, verior ergo est ratio quam attuli.

Cognitio Trinitatis. Secunda pars, quod Deum vt Trinus est non cognoscat Angelus naturaliter, communis est in materia de Trinitate, quia si Angelus non cognoscit Deum nisi per creaturas non cognoscit eum nisi vt est cognoscibilis per creaturas, sed per creaturas non est cognoscibilis, vt est Trinus, quia creaturæ pendent à tribus Personis, provt illæ sunt vnum in essentia, & omnipotentia, non autem provt distinguuntur personalitatibus, ergo Angelus non cognoscit naturaliter Deum, vt Trinus est.

Eodem actu cognoscitur Deus & creatura. Tertia pars, quod eodem actu possit Angelus cognoscere Deum, quo cognoscit creaturas probatur ex dictis

dictis de cognitione creaturarum in Verbo. Nam obiectum materiale eodem actu cognoscitur, quo attingitur obiectum formale, vt patet ex actu Fidei, quo creditur vnico actu articulus, & reuelatio, sed quando Angelus Deum cognoscit in aliqua creatura, Deus est obiectum materiale cognitum, creatura verò est obiectum formale, ergo eodem actu cognoscuntur Deus, & creatura. Neque absurdum est quod eadem cognitio respectu diuersorum, sit abstractiua simul & intuitiua: vtrum autem ille sit discursus, postea dicetur. Neque video cur neget Suarez Angelum semper cognoscere Deum perfectius ex creaturis perfectioribus, cum infinitas Dei distinctius cognoscatur ex creaturis perfectioribus, effectus enim perfectior, perfectiorem causam requirit.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. primò quidem, quòd naturaliter nulla potest dari cognitio quidditatiua vnius attributi diuini, vel adæquata, vel inadæquata (vt ostendi olim) quia scilicet cognitio quidditatiua vnius attributi debet esse distinctus, & proprius conceptus illius quem conceptum naturaliter non habemus: quamuis ergo supernaturaliter esset possibilis cognitio, quæ attingeret quidditatiuè aliquod Attributum diuinum, quin attingeret illud intuitiuè, non sequitur tamen quod illa cognitio esset possibilis naturaliter. Deinde nego cognitionem intuitiuam vocari ex eo quod attingat existentiam obiecti, quæ (vt dixi) cognosci potest abstractiuè; dicitur enim intuitiua, quia fit per speciem propriam. Esto igitur cognosci possit quidditatiuè attributum, quin cognoscatur actualis eius existentia, nego tamen illud posse cognosci quidditatiuè, quin cognoscatur intuitiuè, quia non potest cognosci quidditatiuè, quin cognoscatur per speciem propriam, vt ostendi.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. creaturam essentialiter pendere à tribus Personis provt sunt vnum in essentia, non autem provt distinguuntur proprietatibus: est autem magnum discrimen inter Spir. Sanct. & creaturas, nam Spiritus Sanctus ita procedit à Patre & Filio, vt Paternitas & Filiatio constituant formaliter principium productiuum Spiritus Sancti, alioqui Spiratio passiua nõ distingueretur realiter à Paternitate, & Filiatione, cum in diuinis non possit esse distinctio, nisi vbi est oppositio, non est autem oppositio nisi vbi est productio, si ergo Paternitas, & Filiatio non producunt spirationem passiuam, certè ab ea non distinguuntur. Quomodo autem hinc non sequatur quod Pater & Filius sint duplex principium spiratiuum, alias dictum est: At verò creaturæ non exigunt formaliter tres personas; si enim per impossibile omnipotentia existeret in vnico supposito eodem modo produceret creaturas, nam omnipotentia per creaturas cognoscitur vt existens in aliquo supposito, nõ autem existens in tribus suppositis. Ex quo etiam soluitur id quod solet obijci actiones esse suppositorum, atque adeò omnipotentiam per se pendere à tribus substantijs, quia non est maior ratio cur ab vna potiùs pendeat quàm ab alia. Resp. enim omnipotentiam pendere formaliter in operando ab aliqua substantia, hac nimirum vel illa non autem ab vna potius quàm alia: ideoque cognitâ operatione omnipotentiæ, non cognoscitur statim triplex subsistentia. Patet autem quid hic significet nomen (dependentiæ.)

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. Angelum quando cognoscit Deum ex creaturis, vnico actu cognoscere vtrumque. Neque verò tunc cognitio creaturæ causat cognitionem Dei efficienter, sed tantùm creatura cognita eodem actu est obiectum formale huius cognitionis, sicut quando reuelatio est causa credendi articulum reuelatum, & quando Deus est causa cognoscendi creaturas.

## Sectio IV.

### *De actu intellectus Angelici.* S. Thomas, q. 54. 58.

EXplicatis obiectis quæ cognoscit Angelus, sequitur actus ipse intelligendi, seu modus, quo intelligit illa omnia. Vbi præter ea quæ Angelicæ intellectioni, & humanæ communia sunt, video propria esse posse quinque quæ de Angelo quæri possint. Primum est, distinctio intellectionis Angelicæ à substantia ipsius Angeli, siue vtrum Angelus sit sua intellectio, vel etiam vtrum sit possibilis aliqua creatura quæ intelligat actu per suam substantiam. Secundò, intellectionis huius Angelicæ perpetuitas, & necessitas: id est, vtrum intelligat semper omnia quæ potest cognoscere vel saltem aliqua, & per quid determinetur ad cognoscendum vnum potiùs quàm aliud. Tertiò, intellectionis huius simplicitas, siue, vtrum Angelus intelligendo componat & discurrat. Quartò, perfectio extensiua, seu quàm multa cognoscat simul. Quintò, perfectio intensiua, siue, vtrum Angelus comprehensiuè cognoscat omnia.

### §. I.

### *Distinctio intellectionis Angelicæ à substantia ipsius Angeli, siue vtrum Angelus sit sua intellectio.* S. Thom. q. 54. a. 1. & 2.

ID est, vtrum actualis intellectio, & volitio etiam ipsius Angeli non sit aliquid distinctum ab ipsa substantia Angeli sed sit illa eadem entitas substantialis Angeli, prout terminata ad hoc vel illud obiectum, & connotans illud de nouo, sicut sæpiùs dictum est, quòd intellectio & volitio Dei non sunt aliquid superadditum & distinctum entitatiuè Deo, sed ipsa Deitas prout terminata ad obiecta, quæ cognoscit, vel amat.

Difficultas Ratio autem dubitandi est, quia nulla ratio potest efficaciter ostendere quod implicet substantia creata quæ sit sua intellectio, & volitio, ita vt nihil per intellectionem, & volitionem superaddatur substantiæ nisi terminatio & connotatio obiecti; nõ enim ostenditur hoc ita proprium esse Dei, vt nulli creaturæ conuenire possit: nam inde non sequeretur quod creatura illa esset sua actualis existentia, neque quod esset immutabilis, neque quod esset infinita; nam actio est essentialiter actus, neque tamen essentialiter existit, immutabilitas huius substantiæ non sequitur, quia posset non existere, imò posset de nouo terminari ad obiecta quæ priùs non connotabat. Denique nullo argumento demonstratur infinitam esse substantiam, quia est sua intellectio, & per se ipsam terminatur ad obiecta, non autem per aliquid superadditum.

Conclusio bimembris Dico primò, intellectionem Angeli esse aliquid distinctum realiter à substantia ipsius Angeli, imò implicare vt aliqua substantia creabilis, sit sua intellectio, aut volitio actualis, ita docet S. Thom. hîc, & communiter Theologi omnes cum eo, contra Commentatorem 12. metaph. ad textum 95. cui ex parte consentit Durandus sentiens cognitionem Angeli de se ipso esse substantiam ipsius Angeli.

Angeli existentes. Primò ergo, ita tradunt expressè plurimi Patres, Dionys. lib. de cœlest. Hierar. cap. 11. distinguit in supremis substantiis *substantiam, virtutem, & operationem*, idem habet Ansel. l. de casu diaboli c. 8. vbi negat voluntatem Angeli, id est, eius volitionem actualẽ esse ipsius substantiam: & lib. de concordia gratiæ, ac libertatis distinguit voluntatem instrumentum, & voluntatem vsum: id est potentiam, & actum, S. Leo epist. 91. cap. 5. solius Dei proprium esse docet, *vt sit*

*sua*

*sua sapientia, quia nullius participationis indigus est.* Deinde facilis ratio est quantum spectat ad Angelos actu existentes : nam intellectio Angeli potest esse supernaturalis, & erronea atque adeò mala, quod est multò verius de operatione voluntatis, sed Angelica substantia neque supernaturalis est, neque mala; Deus enim non creat malum, ergo Angelica substantia non est sua intellectio.

Angeli etiam possibiles.

Secundo tamen difficillima est ratio, quæ probet implicare substantiam quæ sit sua operatio, & mutetur duntaxat per terminationem ad obiecta. Probat id variis rationibus S. Tom. art. 1. quas meritò difficiles esse fatentur Suar. lib. 2. c. 1. Valent. q. 5. p. 4.

Probationes minus efficaces.

quia (inquit) impossibile est vt aliquid quod non est actus purus, sit sua actualitas, si autem esset suamet actio, esset sua actualitas, actio enim est actualitas virtutis, sicut esse est actualitas essentiæ. Hæc inquam ratio difficilis est, quia ipsamet actio essentialiter actio est, & tamen non est sua actualitas, id est, sua existentia, quia posset non existere. Cum ergo dicitur actio est actualitas virtutis, si nomine (actualitatis) intelligatur existentia, negari debet, si intelligatur actuale illius exercitium debet concedi : sed inde non sequitur quod virtus sit sua existentia, quod intendebatur in argumento. Addit S. Doctor esse impossibile, vt creata intellectio sit subsistens, quia intelligere subsistens esse non potest nisi vnum, sicut abstractum subsistens esse non potest nisi vnum; disparitas tamen est inter intelligere subsistens, & abstractum subsistens; abstractum enim subsistens est ipsum esse, atque adeò est primum, & infinitum esse, quod necessariò vnicum est : intelligere autem subsistens non necessariò est totum esse : vel certè hoc non ostenditur.

Deinde ratio Scoti in 4. d. 1. q. 1. quam approbat Suares disp. 35. metaph. sect. 4. non videtur efficax, quia inquit, Angelus plurima de nouo intelligit, & non est semper in actu secundo intelligendi omnia, quæ potest intelligere : si autem esset sua intellectio, nihil de nouo intelligeret, quia eius substantia semper eadem manet. Eodem pertinet ratio quam habet Arrubal in notis huius Articuli, quia semper Angelus intelligeret omnia quæ potest intelligere, atque semper cognosceret infinita.

Sed hoc argumento non infringitur ratio eorum, qui dicerent intellectionem Angeli esse ipsam substantiam Angeli, prout variè terminatam ad obiecta, qualem certum est esse cognitionem diuinam, sicut ergo Deus non semper cognoscit omnia quæ potest cognoscere, neque vult omnia, quæ velle potest, imò multa de nouo cognoscit existentia eo ipso, quod variè terminatur ad obiecta probandum restat, quare Angelus non possit cognoscere aliquid de nouo, eo ipso quod terminaretur de nouo ad obiectū, ad quod prius non terminabatur. Præterea non videtur efficacior recentiorum argumentatio, ex eo quod creatura, sicut non potest esse suus finis, sic neque potest esse assequutio sui finis, finis enim est id cuius gratia fit aliquid, sed si creatura esset sua operatio, creatura esset assequutio sui finis, ergo creatura non potest sua operatio. Responderi potest nullam quidem creaturam esse posse suum finem, sed non implicare vt sit assequutio sui finis, nam etiam operatio ipsa est assequutio sui finis. Cum ergo dicitur finem esse id cuius gratia fit aliquid, illud (fit) significat actionem transeuntem, vel latè admodum sumitur.

Denique argumentantur etiam alij parum efficaciter ex libertate voluntatis; si enim Angelus esset sua volitio, non posset velle, vel nolle, quia libertas esse non potest sine potestate variandi in se propositionem obiecti. Hæc enim noua propositio non fit per solam terminationem extrinsecam, alioqui obiectum deberet ignorari, quia deberet cessare terminatio potentiæ ad obiectum. Sed hoc etiam sustineri difficile potest, quia posset Angelus velle, vel nolle sine nouo actu per solam connotationem nouam obiecti : propositio autem noua obiecti indifferentis necessaria non est ad nouum actum voluntatis, quia eâdem stante propositione obiecti possum velle, vel nolle.

Ratio probabilior.

Vides igitur difficiles esse rationes illas omnes donec ostendatur vim illam connotandi obiecta sine vlla sui mutatione intrinseca, oriri ex infinitate naturæ quod sic demonstrari potest : omnis cognitio finita specificatur necessariò ab obiectis, & ad illa refertur transcendētaliter; cognitio enim diuina ex sola infinitate habet, quod ad obiecta solùm terminetur, non autem specificetur, ergo implicat vt cognitio finita perseueret eadem secundum entitatem quin perseueret eadem secundum terminationem ad obiecta. Sed si operatio Angelica esset eius substantia mutaretur eius terminatio immutatâ entitate, ergo implicat vt operatio Angelica sit ipsa eius substantia. Deinde ideò tantùm Deus potest sine intrinseca mutatione velle, ac nolle, quia eius actus necessarius æquiualet omni actui, alioqui non posset esse volitio, & nolitio : amor, & odium. Sed propter infinitatem naturę habet Deus, quod actus ipsius æquialeat omni actui, ergo ex sola infinitate naturæ habet Deus quod sine sui mutatione intrinseca possit velle, ac nolle per solam terminationem ad obiecta. Ergo implicat vt creatura finita sine sui mutatione velit, ac nolit per solam terminationem ad obiecta. Præterea potest Angelus cognoscere obiectum, aliquando perfectiùs, aliquando minus perfectè, eodem prorsus manente obiecto illa noua perfectio non est in obiecto, neque in substantia ipsius Angeli, ergo est in actione ipsius Angeli.

Secunda ratio.

Altera etiam ratio videtur optima quæ petitur ex peccabilitate creaturæ; si enim implicat creatura impeccabilis, implicat creatura quæ sit sua operatio, sed implicat creatura quæ sit impeccabilis, ergo implicat creatura quæ sit sua operatio. Probatur maior quia illa creatura est impeccabilis, quæ non potest deficere à regula rectę rationis, sed creatura quæ esset sua cognitio & sua volitio non posset deficere à regula, nam volitio identificaretur cum cognitione quę regula est, atque adeò non posset ab illa deficere, ergo esset impeccabilis.

Tertia ratio.

Vltima etiam ratio peti potest, ex cognitione reflexa, quæ (vt sæpè dixi) non potest in creaturis eadem esse cum cognitione directa, quia nulla cognitio creata potest se ipsam cognoscere, ergo implicat vt creatura sit sua cognitio, cum cognitio decreta, & reflexa non possint identificari,

Ex his ad rationem dubitandi nihil superest quod necesse sit dicere; constat enim quod solius Dei proprium sit habere cognitionem, & volitionem immutabiles entitatiuè mutabiles solùm terminatiuè.

## §. II.

### *Cognitionis Angelicæ perpetuitas, & determinatio.* S. Thom. q. 58. a. 1.

DIxi cognitionem Angeli esse operationem entitatiuè distinctam à substantia ipsius Angeli, nunc inquirimus, vtrum Angelus cessare possit à cognitione, ac plene otiari : an verò necesse sit vt actu semper cognoscat omnia obiecta sua quæ potest cognoscere, aut saltem, vtrum necesse sit, vt semper cognoscat aliqua.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia si Angelus non potest cessare ob omni cogitatione collectiue, suspendendo suas omnes cogitationnes, id ex eo tantùm probatur, quia voluntas non potest imperare illam cessationem ab omni actu : sed hæc ratio nulla est, quia licèt voluntas non possit imperare illam cessationem pro eo instanti quo est, potest tamen illam imperare pro instanti sequenti, in quo propter imperium præcedens, cessabit tùm actus voluntatis, tùm ipsa etiam cogitatio, quòd etiam in nobis contingit, nam vt aliquid actu sit, sæpè requirit vt instanti præcedenti aliquid fuerit, v.g. vbicatio (B) exigit vt immediatè fuerit vbicatio (A) & sæpè cum recitas psalmum aliquem, secundus versus non occurrit memoriæ nisi primùm immediatè ante priùs recitaueris: ergo actus intellectus Angelici exigere potest, vt prius non fuerit actus voluntatis suspendens.

Secunda dubitatio.

Secundò, si Angelus non semper cognoscit se ipsum & suas omnes species, non poterit vnquam determinare se ad cognoscendum illud obiectum, quod actu non cognoscit, quia vt Angelus velit primò cognoscere illud obiectum, debet actu illud cognoscere; voluntas enim non fertur in incognitum : ergo antequam Angelus se determinet ad illud obiectum cognoscendum ; iam erit determinatus quod implicat vt est per se notum.

Assertio secunda.

Dico secundò, Angelum neque necessariò cognoscere semper omnia obiecta sua, neque posse illa simul cognoscere : posse autem cessare à cognitione cuiuslibet obiecti sui distributiuè, non posse cessare ab omni cognitione collectiuè.

Prima pars.

Prima pars, negans quod possit Angelus cognoscere simul omnia obiecta sua negatur à Durando, Aureolo, & Gregorio : Probatur autem argumento sæpè repetito, quia non potest Angelus cognoscere suas omnes cognitiones ; vel enim cognosceret illas per vnicam cognitionem, & sic cognitio se ipsam cognosceret, quod implicat (vt ostendi) vel per plures & sic haberet necessariò infinitas reflexiones distinctas realiter, quod vtrumque implicat.

Aliter video ab alijs probari quod asserui, quia inquiunt infinitus necessariò esset actus qui attingeret infinita. Hoc autem argumentum est calculatorium sæpè reiectum. Deinde inquiunt obiecta, quæ potest Angelus cognoscere sunt infinita solùm syncategorematicè : infinitum autem syncategorematicum est illud in quo non sunt tot, quin plura. Sed simili argumento probaretur, quod neque Deus cognoscere omnia illa posset ; semper enim non sunt tot, quin plura. Itaque sic illud debet intelligi, quòd non possit infinitum huiusmodi totum simul produci, quamuis sine dubio possit totum simul cognosci.

Secunda pars.

Secunda pars, asserens Angelum cessare posse à cognitione qualibet obiecti sui distributiuè, id est ab hac, ab illa, &c. Negatur à Suare, Vasque, aliisque pluribus, qui putant Angelum nunquam posse cessare à cognitione sui ipsius. Sed mihi sanè non apparet ratio, quare Angelus magis possit cessare à cognitione aliorum obiectorum, quàm à cognitione sui ipsius; si enim id efficit præsentia, certè cognoscere debet omnia, quorum habet species, nam illa præsentia sunt per vicarias species, si ergo nihil cogit Angelum ad cogitandũ obiectum vllum determinatum, certè dici debet quod ille cessare potest à cognitione sui ipsius.

Tertia pars.

Tertia pars, negans posse Angelum cessare ab omni cognitione collectiuè, ac quasi dormire. Communis est, & tamen meritò eam asserit Vasques difficilè probari. Ratio tamen Suaris efficax videtur, quia non potest Angelus cessare necessariò, ab omni cognitione neque liberè, ergo nullo modo potest. Probo non posse necessariò quia nulla excogitabilis est causa naturalis quæ subtrahat Angelo species omnes & omnia obiecta : probo non posse liberè, quia vt Angelus liberè suspendat actum intellectus, debet habere actum voluntatis, sed actus voluntatis nunquam est sine actu aliquo intellectus, ergo nunquam Angelus suspendere potest actum intellectus, quin habeat aliquem actum intellectus : ergo nunquam potest suspendere omnem actum intellectus ; dum enim volet suspendere cogitabit sine dubio aliquam suspensionem, & sic aliquid cogitabit.

Assertio tertia.

Dico tertiò, Angelus non potest se liberè determinare ad primam vllam cogitationem, sed ad eam determinatur vel ab obiecto præsente, vel à Deo solo : potest autem liberè se applicare ad nouam aliquam cognitionem, per cognitionem aliam nouam cum hac posteriore connexam.

Prima pars.

Prima pars, de prima cognitione quæ scilicet non excitatur ab alia vlla cognitione connexa, videtur manifesta, quia cum libertas supponat cognitionem, implicat omnino, vt ad primam cognitionem Angelus liberè se applicet.

Secunda pars.

Secunda pars, de cognitione quæ prima non est, sed priorem aliam supponit, explicari debet magis quàm probari. Dico enim, Angelum non posse se determinare ad cognitionem Petri v. gr. nisi priùs habuerit cognitionem obiecti alicuius connexi cum Petro : si autem priùs cogitet naturam humanam v. gr. facilè poterit se determinare ad cognitionem cuiuscunque indiuidui naturæ humanæ. Si priùs cognoscat se ipsum & aliquas suas species facilè se determinabit ad cognitionem obiecti per illas repræsentati ; Angelus enim non potest (vt dixi) cessare ab omni cognitione collectiuè, sed semper cognoscit aliquid : sed per priorem cognitionem, liberè potest voluntas excitare secundam : nam etiam hoc in nobis sufficit, ergo potest Angelus liberè se ipsum determinare ad aliquam obiecti cognitionem, & ita suas excitare species. Non est ergo necesse primò dicere, cum Gregorio quod Angelus sine cognitione potest se determinare per actum voluntatis, quasi verò voluntas ferri possit in aliquid incognitum.

Ratio Vasques.

Secundò existimat Vasques, determinationem illam Angeli esse non posse nisi à Deo solo, quod impugnat optimè Suarez, quia ita sequeretur Angelum nó posse vnquam habere liberum exercitium suarum cogitationum, nam vbi determinaretur à Deo ad aliquid cogitandum, cogitaret etiam necessariò, illa omnia quæ habent cum illo connexionem : Deinde sequeretur nunquam esse in Angelo inconsiderationem imò & cogitationem à Deo immissam, nunquam Angelus posset repellere, quia non potest repellere cogitationem vnam nisi assumendo aliam, sed ex Vasque non potest assumere alteram liberè, ergo neque aliam repellere. Denique sequeretur dæmonem determinari à Deo ad omnes blasphemias quas cogitat.

Ratio Suaris.

Tertiò, Suares vt explicet determinationem Angeli ad aliquid cogitandum, existimat esse necesse, vt ille se ipsum semper cognoscat, & species suas omnes ; sic enim cognoscendo omnes suas species potest se determinare ad distinctam cognitionem obiecti per illas repræsentati. Sed hoc etiam est difficile, quia ostendi non esse necesse, vt semper Angelus cognoscat se ipsum, quod etiam non est necesse vt cognoscat suas omnes species : si autem cognoscit suas omnes species distinctè, certè cognoscit obiecta sua omnia, quod tamen negatur à Suare.

Itaque planior videtur, & facilior solutio quam proposui : nimirum quòd cùm Angelus necessariò semper aliquid cognoscat, ad illa solùm liberè cognoscenda determinare possit se ipsum, quæ aliquam connexionem habent cum præuia cognitione : non posset autem ad alia se determinare.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. satis ostensum esse, quod voluntas

tas non potest suspendere omnem cogitationem; nec enim potest illam suspendere quando est, neque quando non est; nam voluntas quando non est non potest facere, id quod facere non potest, quando est: sed voluntas quando est non potest suspendere omnem actum intellectus, ergo neque illum potest suspendere quando non est. Deinde nego verum esse, quod in nobis aliquid possit facere quando non est, id quod non potuerit facere quando erat; nam quandiu vigilamus nunquam suspendere liberè possumus omnem cogitationem. Vbicatio (B) nunquam exigit vt priùs fuerit vbicatio (A) si quando autem non recordamur versiculi alicuius, nisi priùs recitauerimus præcedentem, id non oritur ex eo quod præcedens versiculus quando non est reuocet in memoriam, præcedentem versiculum, sed quia species vnius est iuncta cum specie alterius, quæ non potest excitari sine altera.

Solutio secundæ. Ad secundam satis ostensum videtur, quomodo voluntas quia non fertur in incognitum, non potest determinare intellectum ad cogitationem omnino primam: ad secundam autem cognitionem facilè potest se determinare per priorem cum illa connexam, & in qua continetur aliquo modo confusè.

## §. III.

### *Cognitionis Angelicæ simplicitas, siue vtrum Angelus discurrat.* Art. 3. & 4.

Sensus quæstionis. NOn quæro, vtrum Angelus plures cognitiones habeat distinctas, quod est per se notum, sed, vtrum plures illæ cognitiones, quas habet Angelus, faciant aliquando compositionem, & coalescant in vnam: nam in nobis secunda & tertia operatio sine dubio sunt operationes compositæ; nam in secunda operatione semper duplex est apprehensio, subiecti nimirum, & prædicati, deinde tertia, quæ vel coniungit prædicatum cum subiecto, vel illa diuidit. In tertia operatione quæ dicitur discursus, requiruntur necessariò actus distincti, quorum vnus causet alium; est enim progressus ab aliquo noto ad aliquid ignotum.

Difficultas igitur est, vtrum Angeli omnia vnico intuitu cognoscant sine compositione, vel discursu, adeò vt vnico actu cognoscant subiectum, & proprietates, causam & effectus, nó proprietates ex subiecto, neque causam ex effectibus, sed proprietates in subiecto, & effectum in causa.

Duplex dubitatio. Ratio dubitandi esse potest primò, quia si neges Angelos discurrere, ideò tantùm id negas, quia cognoscendo intuitiuè obiecta non egent discursu, qui est progressus ad aliquid ignotum, sed hæc ratio non videtur bona, quia nos etiam sæpè discurrimus in his quæ sunt nobis cognita intuitiuè, nam dico v. gr. lucidum esse solem, & hæc propositio mea compositio est.

Secundò, si velis illos discurrere, obstare videtur, quia hinc sequitur Angelum non esse minus rationalem quàm hominem, atque ita propria hominis differentia non erit, quod sit rationalis.

Conclusio Bimembris. Dico quartò, Angelus neque componit, neque discurrit in his quæ cognoscit euidenter: in ijs autem quæ cognoscit ineuidenter componit, & discurrit. Ita censent nunc recentiores omnes communiùs, contra Scotum, qui vult Angelum circa omnia discurrere, S. autem Thomas negat Angelum vnquam posse discurrere.

In quibus non discurrat Angelus. Prima pars optimè probatur rationibus S. Thomæ, quia quoties intellectus cognoscit vnico actu effectum in causis, proprietates in essentia, & penetrat totam naturam subiecti, non elicit multos actus, quorum vnus vel causet alterum, vel præsupponatur ab altero, quod est necessarium ad compositionem, & discursum, sed quando Angelus euidenter, & intuitiuè aliquid cognoscit, vnico actu penetrat ea quæ cognoscit neque progreditur à noto ad ignotum, quia vbi omnia euidenter cognoscuntur, nihil est ineuidens & ignotum.

In quibusdam Angelus discurrit. Secunda pars etiam manifesta videtur, quia circa res supernaturales, circa futura contingentia, circa secreta cordium, Angelus plurima ignorat, ergo in illis potest componere & discurrere, probo consequentiam, quia tunc est compositio quando duæ apprehensiones præcedunt iudicium: tunc est discursus, quando ex noto peruenitur ad ignotum, sed circa ea quæ Angelus cognoscit ineuidenter, progredi potest à notis ad ignota; coniicit enim de futuris, & de secretis cordium de Christo multa sine dubio discurrens cogitabat Dæmon, cum ex eius miraculis peruenire vellet ad cognitionem diuinitatis eius.

Solutio dubitationum. Ad primam Resp. cognitiones omnes nostras intuitiuas esse admodum imperfectas, quia pendent à sensu, ideò vtimur in illis discursu & compositione: in Angelis autem nego id reperiri, siue cognoscant obiecta immediatè, ac intuitiuè, siue cognoscant mediatè solùm & abstractiuè, nam v.g. eclypsim solis futuram sine vllo cognoscere possunt discursu, cognoscunt enim illam in ipso motu solis.

Ad secundam Resp. discursiuum quod est differentia hominis significare discursiuum dependenter à phantasmate, non autem discursiuum simpliciter.

## §. IV.

### *Cognitionis Angelicæ perfectio tùm extensiua, tùm intensiua.*

Multiplex quæstio. ID est, vtrum Angelus cognoscere possit simul plura obiecta per vnum actum, vel etiam plura per plures actus simul, quæ vocatur perfectio extensiua cognitionis Angelicæ. Deinde vtrum Angelus quidditatiuè, ac comprehensiuè cognoscat obiecta sua, nam hæc est huius cognitionis perfectio intensiua. Vocabam autem cognitionem quidditatiuam, in qua distinctè cognoscitur rei alicuius quidditas, & proprius eius conceptus: cognitionem comprehensiuam, in qua nihil est in obiecto quod lateat cognoscentem in qua scilicet obiectum cognoscitur quantum est cognoscibile. Quâ de re fusè aliàs dictum est. Circa pluralitatem illam obiectorum quæ possunt attingi simul ab Angelo leuis difficultas est: circa cognitionem comprehensiuam rerum inferioris ordinis.

Triplex dubitatio. Ratio dubitandi primò est, quia si Angelus superior cognoscit comprehensiuè Angelum inferiorem, & causas omnes creatas, necesse est vt cognoscat infinitos tùm specie, tùm numero differentes, imò futura omnia & possibilia, quod probo, potest Angelus naturaliter cognoscere obiecta omnia quæ produci possunt à Deo, per actus infinitos tùm specie tùm numero differentes, ergo quicunque intellectum Angeli comprehendit, debet cognoscere infinitos actus specie ac numero differentes, & omnia obiecta possibilia saltem indirectè, qui enim cognoscit cognitionem, cognoscit etiam omnia obiecta, ad quæ terminatur illa cognitio. Imò actus intellectus, & voluntatis quos in æternum habebit Angelus erunt infiniti: calores quos successiuè ignis potest producere, sunt infiniti: ergo quicunque comprehendit ignem, comprehendit infinitos calores, quia cognitio comprehensiua debet attingere totum quod continetur in obiecto comprehenso; sed obiectum quod comprehenditur continet effectus illos omnes, etiam secundum indiuiduationem: ergo illi omnes effectus etiam secundum indiuiduationem cognosci debent.

Secundò, si vnus Angelus comprehendit voluntatem

tem alterius Angeli cognoscit omnes actus liberos, quos de facto eliciturus est : nam qui comprehendit causam cognoscit eos effectus quos illa productura est, & non eos tantùm quos potest producere. Imò si comprehenderet Angelus creatam aliquam causam cognosceret etiam omnes effectus supernaturales, quos creatura per potentiam obedientialem est elicitura; vel etiam potest elicere.

Tertiò, si Michaël comprehendit Gabriëlem manifestè sequitur quod eadem cognitio cognoscit se ipsam, nam Gabriël cognoscere potest illam sui comprehensionem, quam dicis esse in Michaële ; sed Michaël cognoscit vnâ cognitione omnes cognitiones Gabriëlis : ergo Michaël cognoscit vnâ illâ cognitione, suam eamdem cognitionem.

Conclusio Bimembris.

Dico quintò, potest sine dubio Angelus eodem tempore cognoscere plura obiecta per actus distinctos, quod est cognoscere plura vt plura : & plura etiam obiecta non subordinata cognoscere potest vnico actu indiuisibili, quod est cognoscere plura per modum vnius.

Angelus habet simul plures actus distinctos.

Prima pars videtur negari à S. Thoma, quando plura obiecta non repræsentantur per eandem speciem. Ratio tamen est, quia in nobis tùm sensus, tùm intellectus, possunt elicere plures actus circa plura obiecta ; simul enim plures videmus colores, per actus sine dubio plures, cum formalia obiecta sint plura. Imò quoties aliquid enunciamus, habemus actus plures simul, quia enunciatio componitur ex pluribus actibus. Addo autem contra Suarem quod quoties Angelus eo modo attendit ad plura, minus perfectè attendit ad singula, quàm si singula tantùm intelligeret toto adhibito conatu, quia si non intelligeret nisi singula, ille actus esset adæquatus toti virtuti Angelicæ, quando autem elicit plures actus, illi actus singuli sunt inadæquati virtuti Angelicæ, ergo illi actus quando sunt plures, imperfectiores sunt quàm si essent soli, quod in nobis etiam experimur, qui quoties attendimus ad plura, minus perfectè attendimus ad singula propter finitatem potentiæ.

Cognoscit plura vno actu.

Secundam partem de cognitione plurium per modum vnius video à multis negari, sed immeritò, quia quoties intellectus cognoscit similitudinem, vel dissimilitudinem obiectorum, identitatem, aut distinctionem, æqualitatem, aut inæqualitatem, attingit necessariò plura vnico actu, ergo eodem actu Angelus attingere potest plura. Probatur antecedens, quia per duos actus distinctos obiectorum diuersorum, non potest vnum obiectum comparari cum altero, cum actus comparatiuus essentialiter attingat duo extrema, verbi gratia vt cognoscam duo esse similia, non sufficit quod cognoscam illa duo quæ sunt similia, sed debeo cognoscere duo provt similia : duo actus cognoscent duo quæ sunt similia, sed non cognoscent illa provt similia, quod necessariò exigit vnum actum. Deinde si species vna vniuersalis potest duo repræsentare quare non id poterit facere vna species expressa.

Neque obstat primò, quod vnius actus vnum duntaxat potest esse obiectum formale : si obiecta verò disparata non conueniunt in vna ratione formali, ergo non possunt cognosci vnico actu.

Respondeo enim, illa plura obiecta quæ vnico actu cognoscuntur conuenire necessariò debere in aliqua ratione formali, quæ sola sit obiectum formale illius actus, alioqui non possent cognosci vnico actu, quia ex illis fieri non potest vnum obiectum adæquatum.

Neque obstat secundò, quod vnius motus vnicus necessariò est terminus, vnius corporis vnica figura, ergo vnius cognitionis vnum est obiectum.

Respond. vnius motus plures esse posse terminos inadæquatos, vnum adæquatum. Figuræ diuersæ non solùm multæ sunt, & distinctæ, sed etiam se mutuò excludunt, & inuicem repugnant quod non habent cognitiones.

Quam multa verò illa sint, quæ Angel uspotest attingere simul vnico actu, vel pluribus incertum est. Vulgò dici solet, quod potest vnico actu attingere illa omnia quæ repræsentantur per vnam illarum specierum quas habent.

Vltima conclusio.

Dico sextò, Angelum quidditatiuè cognoscere res omnes ordinis naturalis : Angelos inferiores & omnia materialia cognoscere comprehensiuè, superiores verò Angelos licèt cognoscat quidditatiuè, non cognoscere tamen comprehensiuè.

Quid cognoscat quidditatiuè.

Prima pars, de cognitione quidditatiua rerum omnium naturalium, euidens est, quia illa cognoscuntur ab Angelo quidditatiuè quorum habet species proprias à Deo inditas, sed earum omnium rerum quæ sunt ordinis naturalis dictum est species Angelo esse à Deo inditas, ergo res illas omnes Angelus cognoscit quidditatiuè.

Quid comprehensiuè.

Secunda pars, de cognitione comprehensiua omnium quæ non sunt illo superiora, probari solet, quia si obiecta illa non sint Angelo perfectiora nulla est ratio cur dicatur, quòd Angelus non cognoscat illa, quantum sunt cognoscibilia tùm intensiuè, tùm extensiuè. Angelum autem superiorem ob contrariam rationem non cognoscit comprehensiuè Angelus inferior quia non cognoscit eum quantum est cognoscibilis ; Angelus enim inferior non potest producere cognitionem tam perfectam, quàm producere potest superior, sed Angelus superior est cognoscibilis per cognitionem perfectissimam, quam ipse potest producere, ergo Angelus inferior non potest cognoscere Angelum superiorem quantum est cognoscibilis.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. illis omnibus rectè probari quod Angelus non habet cognitionem comprehensiuam perfectissimam Angelorum inferiorum, & causarum etiam naturalium. Duplex enim ( vt aliàs sæpè dixi ) est rei alicuius comprehensio. Prima perfectissima est, & strictissima, quâ cognoscuntur omnes effectus, quos producere potest aliqua causa, & quos producet tùm per potentiam naturalem, tùm per obedientialem, & hoc modo certum est, quod Angelus non potest comprehendere res ordinis inferioris : altera est comprehensio vulgaris, & minus rigorosa, quâ cognoscuntur effectus omnes numero distincti quos secundum potentiam naturalem causa producere potest simul, & adæquatè & effectus etiam specie distincti, qui addunt causæ perfectionem aliquam nouam verbi gratia vt penetretur ignis comprehensiuè, non est opus vt cognoscantur omnes calores numero distincti quos successiuè producere potest, neque omnes effectus quos obedientialiter p otest facere : sed satis est quod possit calefacere, illuminare, &c. Et quot calores producere possit simul ; nam illa nouam quandam designant perfectionem intrinsecam in obiecto cognito.

Vnde ad argumentum negatur, eum qui comprehendit intellectum Angeli debere cognoscere distinctè omnes cognitiones quas Angelus ille vel producere potest, vel est producturus, quia scilicet intellectus Angelicus non continet adæquatè illas cognitiones sed inadæquatè tantùm, cum ad cognitionem, concursus exigatur obiecti, saltem per vicariam speciem : Dixi autem quod ad vulgarem comprehensionem non exigitur cognitio effectuum omnium qui continentur in causa solùm inadæquatè.

Instantia.

Instabis, hinc sequi quod nullus effectus in causa creata cognosci potest, quia non potest sola causa creata effectum vllum producere sine causa prima.

Imò

Imò neque in causa prima cognoscentur effectus illi, quos non producit nisi cum causa secunda, quai illos non continet adæquatè.

Resp. falsam esse vtramque illam sequelam, quia causa secunda dicit ordinem determinatum ad causam primam, sine qua non potest agere, atque ita qui penetrat causam secundam cognoscit etiam effectum, vt producibilē à causa prima & secunda. Intellectus autem non dicit ordinem illum determinatum ad species sine quarum consortio nequit agere, ideò qui comprehendit intellectum non cognoscit distinctè omnes intellectiones quas potest habere, sed confusè tantùm, cognoscendo quod cognoscere possit omnia. Causa verò increata continet etiam adæquatè omnem effectum possibilem, ideóque in ea sola cognosci potest quodlibet possibile. Reliqua soluta sunt cum egi de comprehensione Dei.

## Sectio V.

### *De loquutione Angelorum.* S. Thom. q. 107.

*Angelorum lingua intellectiua est*, (inquit Theophyl.) vis nimirum illa qua sibi mutuo Angeli rerum diuinarum intellectum, & diuinas cogitationes attribuunt: ideò intellectioni Angelicæ loquutionem commodè subnectere solent Theologi, & fatentur insolutam adhuc mansisse difficultatem de hoc linguarum commercio inter Angelos, qui linguâ & ore carent; est enim difficillimum dicere, quid faciat Angelus loquens quando alium Angelum excitat ad audiendum, & quando in eo causat cognitionem secreti sui. Quam certè difficultatem video pendere totam ex dictis de causa productiua specierum Angelicarum.

Loquuntur Angeli mutuò.

Certum igitur primò sit, Angelos posse inter se loqui, & manifestare inuicem secreta, nam hoc ex scripturis euidens est, v, g. c. 7. Apocal. clamat vnus Angelus ad alios, *nolite nocere terræ & mari, &c.* & in ep. canonica S. Iudæ *Michaël Angelus cum Diabolo disputat.* Alia plura loca proferri possent: Ratio autem euidens est, quia inter creaturas rationales naturale omnino est, vt secretas cogitationes vna alteri manifestet: & hoc politica etiam societas necessariò requirit, quam reperiri certum est inter Angelos.

Loqui possunt simul pluribus.

Certum est secundò, posse vnum Angelum loqui simul pluribus, & ab iis etiam audiri, quia nos etiam possumus. Deinde posse vnum Angelum loqui alteri secreto, ita vt ab alio etiam præsente non audiatur; esset enim maxima imperfectio si Gabriel non posset pandere vni secretum suum, quin omnibus illud panderet, sed neque dubitari potest, quin vnus Angelus loqui possit alteri Angelo distanti, & quin Angelus inferior loqui possit Angelo superiori, nam hæc omnia necessaria sunt ad societatem politicam, & cum inter homines etiam ipsos reperiantur, multò magis necesse est vt inter Angelos non desint.

Quatuor ad loquutionem requisita.

Certum est tertiò, loquutionem Angeli nihil esse aliud, quàm actum quo alteri declarat, id quod ipse vult aut cogitat. Verbum enim externum, vt ex logica ipsa constat, significat semper verbum internum mentis, & obiectum externum, quod per conceptum mentis repræsentatur. Itaque vt vnus Angelus alteri loquatur, necessaria sunt quatuor. Primum est actus internus Angeli loquentis manifestandus Angelo audienti. Secundum est voluntas illum manifestandi. Tertium est cognitio huius actus elicita ab Angelo audiente. Quartum est medium quo Angelus loquens de facto ingenerat in Angelo audiente nouam illam cognitionem: hoc enim est necessario aliquid nouum per quod excitatur Angelus audiens.

De hoc ergo medio tota est huius difficultatis obscurissimæ controuersia, nam de illo tripliciter video authores sentire primo aliqui censent illud esse aliquid omnino exrinsecum Angelo tùm loquenti, tùm audienti, & hæc vocant signa. Secundò alij volunt illud esse aliquid intrinsecum soli Angelo loquenti, & omnino extrinsecum audienti. Tertiò malunt alij, illud esse intrinsecum Angelo audienti productum ab Angelo loquente. Quæ tria sigillatim expendenda sunt, vt tandem, quid videatur verisimilius explicari possit.

### §. I.

### *Vtrum loquutio Angelorum fiat per aliquid extrinsecum Angelo tùm loquenti, tùm audienti.*

PRima ergo sententia docet Angelum non posse loqui alteri, nisi formando aliquod signum vocibus nostris haud absimile, quo repræsentetur instrumentaliter cogitatio secreta Angeli loquentis, quæ signa dupliciter solent defendi.

Signa corporea.

Primò enim Durand. Argentina, Ægid. cum quibus Arriaga etiam videtur sentire, dicunt signa hæc corporea esse, ac sensibilia, vocibus nostris similia, formata in aëre, vel in altero corpore vicino: siue illæ sint sonoræ voces, similes nostris, siue figuræ quędam descriptæ in aëre, vel certè motus quidam locales ipsorum Angelorum suscipientium varias figuras, quod erit loqui per nutus,

Signa spiritualia.

Secundò, Gregorius, Marsil. Molina, Albertin. Arriag. putant signa illa quibus Angeli loquuntur esse qualitates quasdam spirituales formatas per actum Angeli loquentis, vel in ipso Angelo loquente, vel in Angelo audiente, vel in vtroque simul, quæ respondeant nostris vocibus corporeis, significentque omninò ad placitum. Formationem enim horum signorum vocant loquutionem Angelorum, & illa diuersa signa varias Angelorum linguas, quarum cognitionem infuderit illis Deus ab initio, sicut Adamo infudit cognitionem hebrææ linguæ.

Dicendum tamen primò est, loquutionem Angelorum non esse productionem signorum sensibilium aut spiritualium factam per voluntatem Angeli loquentis. Ita fusè probant Suar. l. 2. c. 26. Valq. disp. 111. c. 9. & 10.

Reijciuntur signa corporea.

Prima pars negans fieri loquutionem hanc per signa sensibilia, multis rationibus probari potest, ista satis sit: quia non potest substantia spiritualis pendere à corpore, in sua locutione quæ debita ipsi esset etiam si nulla essent corpora: sed si nulla essent corpora, non posset Angelus formare signum vllum corporeum, quia nulli subiecto posset illud imprimere, ergo Angelus non loquitur per formationem signi vllius corporei. Confirm. quia signum illud corporeum, vel est vox aliqua similis nostræ, vel descriptio alicuius figuræ: si primum Angeli loquuntur vt corpora, quod absurdum est: si secundum, non loquuntur, sed scribunt.

Reijciuntur signa spiritualia.

Secunda pars, de signis spiritualibus probatur etiã efficaciter. Primò, quia signa hæc sunt omninò inutilia, vt per ea cognoscat Angelus audiens secretum Angeli loquentis, nam posito eo signo, vel adhuc exigitur species, vt per illud cognoscatur ab Angelo audiente, vel nõ exigitur: si exigitur species, ergo necessarium non erat illud signum, nam æquè benè poterat produci species ipsius conceptus secreti, ac species ipsa signi, cur enim æquè benè non poterit Angelus loquens, formare species secreti sui conceptus, quàm signum illius: si autem non exigitur species, sed ipsum immediatè cognoscitur, ergo & ipsum secretum, imò & quodlibet aliud obiectum poterit cognosci ab Angelo sine specie. Imò si ab initio sunt infusæ à Deo species omniũ illorum signorũ, quæ tunc excitantur à Deo, quando formantur signa; faciliùs erit dicere species secretorum productas esse à Deo,

quæ tunc excitentur quando Angelus loquens vult secretum suum cognosci ab altero. Secundò, signa illa non possunt significare naturaliter, alioqui similitudinem haberent cum obiectis, neque significare possunt ad placitum, quia sic supponerent priorem Angelorum loquutionem per quam conuenirent inuicem de illorum significatione, nisi velis infusam esse à Deo notitiam illorum signorum, quæ sint eorum linguæ, quod statim apparet esse fictitium. Tertiò, hæc loquutio & signorum formatio, vel fit in Angelo ipso audiente, & sic nullus Angelus loqui potest alteri distanti: vel fit in medio, & sic accidens spirituale recipitur in subiecto corporeo, sed nec secreta esse poterit loquutio, nam æquè benè vnus Angelus signum illud videbit, ac alter cui fit loquutio: vel fit in ipso Angelo loquente, & sic secreta non est loquutio eandem ob causam, & manet difficultas quare Angelus audiat id quod remotum est.

## §. II.

### *Vtrum loquutio Angeli fiat per solam mutationem factam in Angelo loquente.*

SEcunda sententia remotis omnibus signis statuit loquutionem hanc fieri sine vlla mutatione facta in Angelo qui audit, sed per solam mutationem in Angelo qui loquitur quod exponi potest tripliciter.

Loquutio per actum voluntatis.

Primò enim Capreolus, Caietan. Valent. Granad. volùt Angelicam loquutionem fieri per solum actum voluntatis quo conceptus loquentis ad audientem dirigitur: nam conceptus (inquiunt) loquentis eo ipso secretus est, quo non vult illum manifestari eo igitur ipso quo diriget illum ad alterum, & volet illum esse manifestum tollet velamen illud, quo impediebatur cognitio, & sic Angelus solâ voluntate alteri loquitur.

Secundò, Arrubal supponit posse obiectum aliquod dupliciter cognosci. Primò, absolutè provt est talis entitas, & natura. Secundò, relatè provt est volitum alteri manifestari: aitque Angelos non habere species omnes cogitationum alienarum absolutè sumptarum, sed tantùm cogitationum, & obiectorum provt sunt volita illis manifestari: species autem illas non producere cognitionem, donec obiecta sunt volita illis manifestari, quia hoc officeret libertati, sed statim ac Angelus vult manifestari secretum, species illas agere sicut species futurorum, non agunt donec res actu existant, quia existentia obiecti, est conditio necessaria, vt species illæ agant: similiter enim voluntatem manifestandi esse conditionem sine qua species secreti manifestandi non potest agere.

Per actum intellectum reflexum.

Tertiò, Vasques disp. 111. cap. 11. dicit loquutionem Angeli fieri non per actum voluntatis, sed per actum intellectus reflexum, quia supponit actus quidem voluntatis secretos & ignotos esse alijs Angelis actus autem intellectus esse notos. Vnde (inquit) eo ipso quod Angelus reflexè cognoscit actum suæ voluntatis, manifestat illum alteri Angelo, & sic illi loquitur.

Dico secundò, loquutio Angeli non fit per solum actum intellectus reflexum quo cognoscatur actus voluntatis Angeli loquentis.

Reprobatur.

Ratio est, quia hæc sententia Vasquis supponit actus intellectus vnius Angeli patere alijs omnibus Angelis, quod suprà reiectum est. Si enim Angelus manifestaret alteri suum secretum eo ipso quod illud cognoscit, sequeretur nullum esse actum voluntatis, quem Angelus quilibet non cognosceret: nemo enim est ferè aut Angelus, aut homo qui non sciat omnes actus suæ voluntatis.

Quomodo autem verum sit quod loquutio illa possit fieri per solum actum voluntatis, quo Angelus velit aperire alteri Angelo secretum suum vt volebant Caietanus & Arrubal constabit ex postea dicendis.



## §. III.

### *Vtrum loquutio Angelorum fiat per mutationem factam in Angelo audiente.*

TErtia ergo superest sententia, quod neque in medio, neque in se ipso, sed in eo qui audit, Angelus loquens aliquid producat, quod quadrupliciter exponi potest.

Quadruplex explicatio.

Primò enim, Scotus, & Scotistæ communiter existimant intellectum Angeli loquentis efficere immediatè in intellectu Angeli audientis cognitionem rei de qua loquitur. Idē sentit Gabriël, nisi quod existimat verbum mentis productum in animo loquentis esse causam conceptus in animo audientis, vtrum autem illa sit causa solùm inadæquata, vel adæquata non satis explicant.

Secundò, Suarez, Becan. & alij nonnulli Theologi putant loquutionem Angeli fieri eo quod Angelus loquens efficiat in intellectu audientis speciem impressam conceptus sui.

Tertiò, Mæratius & Tannerus volunt Deum ab initio creationis, infudisse cuilibet Angelo species eorum omnium conceptuum, quos alij Angeli vellent deinceps ipsis communicare per loquutionem quæ species non agant nisi quando Angelus loquens volet communicare alteri secretum suum, tunc enim Deum concurrere de nouo cum illis speciebus cum priùs non concurreret.

Quartò, huc reuocari potest eorum sententia qui malunt species secretorum produci à Deo in intellectu Angeli audientis, quoties Angelus loquens vult suum secretum manifestari alteri Angelo.

Dico tertiò, loquutio Angelorum non fit quod Angelus loquens efficiat immediatè in intellectu audiētis intellectionem: vel speciem vllam impressam: neque per nouam productionem speciei factam à Deo, tunc quando Angelus vult manifestari secretum suum.

Non producit speciem expressam.

Prima pars de productione speciei expressæ probatur, quia nullus intellectus extra se ipsum producere potest transeunter intellectionem, alioquin intellectio non erit actio vitalis; omnis enim actio vitalis producitur ab eo principio in quo recipitur, sed si producatur ab Angelo loquente in intellectu audientis, non producetur à principio in quo recipitur, ergo illa intellectio non erit vitalis.

Non speciem impressam.

Secunda pars de productione speciei impressæ probatur, quia si conceptus Angeli produceret speciem impressam in altero Angelo, hæc esset actio in distans, potest enim vnus Angelus loqui cum Angelo distante: non video autem quomodo magis possit natu aliter agens spirituale agere in distans, quàm agens materiale. Deinde omnis productio specierum fit naturaliter, & necessariò vt patet inductione omnium agentium; potentia enim productiua specierum non est subordinata libertati, ergo si secretum cordis producit sui speciem, necessariò cognoscitur ab Angelo quolibet. Addo denique quod si futurorum & aliorum quæ Angelus intelligit species ab initio habet Angelus certè debet eodem modo infusas accepisse species omnium secretorum quæ manifestantur ei ab altero Angelo.

Neque Deus illam producit.

Tertia pars de productione noua specierum à Deo facta, tunc quando Angelus loquens vult manifestari secretum suum alteri Angelo, satis probata esse videtur ex ijs quæ dixi de causa productiua specierum Angelicarum, quas dixi fuisse productas à Deo in ipsa creatione Angeli, non autem illas de nouo quotidie produci ad præsentiam obiectorum. Imò etiam videretur difficillimum eo modo explicare loquutionem

nem Angelicam, si enim solus esset Deus qui produceret de nouo speciem in Angelo audiente, sequeretur quod vnus Angelus non loquitur cum altero Angelo, sed eo volente Deus tanquam interpres voluntatis Angelis loquitur cum illo Angelo, quia ille solus loquitur, qui solus excitat Angelum audientem, sed solus Deus tunc excitat Angelum audientem non autem Angelus, ergo solus est Deus qui loquitur, non autem Angelus : si dicas excitare moraliter non loquitur ergo physicè sed moraliter.

## §. IV.

### *Verior loquutionis Angelicæ explicatio.*

DIxi quomodo non fiat Angelica loquutio, quod erat facillimum, nunc operosius est modum explicare probabilem, quo illa fiat : si autem Angelus loquens neque producet aliquid extra se quod sit signum, vel species aut cognitio conceptus secreti : neque Deus producet de nouo illam speciem, videndum restat, quomodo ergo Angelus loquens excitet Angelum audientem, & causet in eo cognitionem secreti.

Conclusio. Dico quartò, Angelorum loquutio fit per solam voluntatem Angeli manifestari volentis alteri Angelo secretum suum, quâ positâ tanquam conditione species illæ quas prius habebat Angelus audiens incipiunt agere cum prius non posset agere : siue quod illæ talis naturæ sint vt non agant nisi quando adest actus ille voluntatis Angelicæ quem statim exigant q ando ille positus est : siue quod Deus non concurrat cum illis ita exigente naturâ voluntatis liberæ, quamdiu Angelus non vult secretum suum manifestari. Ita omnino censent Thomistæ omnes, Valentia, Granadus, Arrubal, Tannerus qui volunt loquutionem Angelorum fieri per solam directionem conceptus loquentis ad Angelum audientem.

Explicatio & probatio. Ratio est, quia eo modo debet fieri loquutio Angeli vnius ad alterum Angelum, quo Angelus audiens veniat in cognitionem secreti quod manifestat Angelus loquens, sed per solum actum voluntatis quem habet Angelus loquens, potest Angelus audiens venire in cognitionem huius secreti, ergo loquutio Angeli fit per actum illum voluntatis, quem habet Angelus loquens manifestandi secretum suum. Probatur minor, eo modo potest Angelus venire in cognitionem rei quæ desinit esse secreta, & quam priùs non cognoscebat, quo potest venire in cognitionem rei, quæ priùs erat futura & incipit esse præsens, sed Angelus potest venire in cognitionem rei quæ desinit esse secreta, sicut venit in cognitionem rei quæ desinit esse futura per solam voluntatem Angeli loquentis ; sicut enim Angelus habet species concreatas rei futuræ, sic habet etiam species rei secretæ, cognoscit autem rem quæ desinit esse futura, vel quia, primò talis naturæ species illa est, vt non possit agere nisi quando obiectum existit, vel secundò, quia exigit concursum Dei quem priùs non exigebat : eodem autem modo potest cognoscere rem quæ desinit esse secreta, quia talis naturæ species illa est, vt requirat tanquam conditionem actum voluntatis manifestantis secretum, vel quia non exigit concursum Dei donec Angelus loquens actum illum voluntatis eliciat, ergo loquutio Angelorum potest fieri per solum actum, quo Angelus vult manifestari secretum suum. Deinde ideò tantùm actus internus vnius Angeli est secretus alteri Angelo, quia species illa quam habet, non actu mouet potentiam ex eo quod desit illi conditio ad agendum necessaria, vel ex eo quod non exigat concursum Dei, donec Angelus loquens manifestari volet secretum suum. Vnde argumentor : tunc vnus Angelus loquitur alteri quando manifestat illi secretum suum, sed tunc illud manifestat, quando remouet impedimentum illius cognitionis, ergo tunc loquitur quando remouet illud impedimentum ; sed illud impedimentum est solùm negatio huius actus voluntatis, ergo eo ipso quod ponit talem actum voluntatis loquitur alteri Angelo.

Denique nullo alio modo potest explicari, quomodo vnus Angelus alteri loquatur vt ex dictis patet, iuxta istam verò explicationem omnia facilè saluantur quæ requirit vera & propria loquutio. Primò, enim explicatur quomodo Angelus loquens audientem excitet ad nouam cognitionẽ ad hoc enim satis est quod producat in se ipso actum voluntatis, quo posito species impressa quam habebat Angelus audiens incipiat exigere concursum Dei quem prius non exigebat, neque ad illam excitationem opus est, vt producat effectiuè aliquid in Angelo audiente. Actus ergo ille voluntatis est tota loquutio Angelica, quæ debet esse in eo qui loquitur non autem in eo qui audit ; per eum enim excitatur Angelus, cum excitetur species quæ priùs non excitabatur. Deinde sic explicatur quomodo vnus Angelus possit simul loqui pluribus, quia illis vult secretum suum esse manifestum. Quomodo item possit vnus Angelus audire plures Angelos loquentes simul, quia species illæ plures quas habet incipiunt simul exigere Dei concursum. Denique satis explicatur quomodo vnus Angelus loqui possit alteri Angelo distanti, quomodo loqui possit secretò, &c.

Prima obiectio. Obijcies tamen primò, vt vnus Angelus physicè loquatur cum altero, necesse est vt physicè illum excitet sed si loquutio est tantùm actus voluntatis quem immanenter in se ipso producit Angel° loquens, non excitat physicè Angelum audientem, sed moraliter duntaxat quatenus Deũ mouet ad concurrendũ cum specie cum qua prius non concurrebat, ergo loquutio Angeli non est solùm actus ille voluntatis Angelicæ.

Resp. disting. maiorem, vt aliquis Angelus physicè loquatur debet excitare physicè Angelum audientem producendo physicè in ipso aliquid nego : producendo aliquid, quod sit physica conditio ad hoc vt Angeli audientis species excitetur, & exigat physicum concursum Dei, concedo. Verum quidem est quod Angelus loquens non producit physicè aliquid in Angelo audiẽte, sed producit tamẽ aliquid, quo posito species exigit physicum Dei concursum, & excitatur physicè.

Secunda obiectio. Obijcies secundò, sequi quod Angelus non potest loqui cum altero Angelo nisi de suis actibus, quod absurdum est, quia nos etiam loquimur inuicem de obiectis omnino distinctis à nostro actu : probo sequelam, quia per actum voluntatis Angelicæ solùm excitatur species illius actus, non autem species aliorum obiectorum, ergo non loquuntur Angeli nisi de suis actibus voluntatis.

Resp. Angelos loqui tùm de suis actibus, tùm de obiectis provt Angelus vult ea manifestari, quia posito actu voluntatis Angeli loquentis, excitatur species illius actus, & species obiecti provt voliti manifestari ; Angelus enim audiens cognoscit vtrumque intuitiuè per propriam speciem, quæ tunc tantùm incipit excitari ; cum enim ego loquor alteri, vox mea declarat duo. Primò, illud obiectum de quo loquor, secundò, quod ego, tibi volo illud manifestari, neque vnum potest repræsentare sine altero, similiter actus ille quo Angelus manifestari vult actum illum repræsentiuum talis obiecti, manifestat se ipsum, & obiectum provt est volitum manifestari alteri Angelo.

Tertia obiectio. Obijcies tertiò, hinc sequi quod Angelus ad quancunque distantiam potest loqui alteri Angelo, quod tamen falsum est, quia in scripturis dicitur Angelos concurrere in vnum locum vt loqui possint. Probatur sequela, quia si Angelus loquens nihil producit in Angelo audiente, certè distantia locorum non impedit quo minus audiri possit. Deinde sequeretur quod vnus

Angelus

Angelus mentiri non potest alteri Angelo, quia si Angelus elicit actum quo manifestat suum secretum, certè Angelus audiens illud audit eo modo quo est.

Resp. negando posse vnum Angelum loqui alteri ad quamcunque distantiam, etiam si non producat aliquid physicum in Angelo audiente, quia certa distantia est conditio quâ sublatâ non potest excitari species in Angelo audiente, quia non exigit concursum Dei, quando Angelus vnus nimium ab altero distat. Manifestum etiam est, quomodo vnus Angelus possit mentiri alteri Angelo, quia scilicet Angelus ille, qui mentitur habet actum voluntatis quo vult significari alteri obiectum falsum. Deus in Angelo audiente concurrit cum specie huius actus, neque vllo modo mentitur aut decipit, vt patet; quisquis enim mentitur duos habet conceptus vnum quo cognoscit verum, alterum quo cognoscit falsum, quod vult alteri significari.

Loquutio cum hominibus.

Colliges ex his primò, quomodo Angeli cum hominibus loqui possint; non enim loqui possunt cum illis nisi mouendo eorum species materiales priùs existentes, vel certè nouas producentes, quod quomodo fiat postea dicetur: non infundunt autem species purè spirituales quia per illas anima nihil intelligit in corpore. Cum Deo loquuntur per solum actum voluntatis quo illi declarant suos conceptus aut desideria.

Illuminatio.

Colliges secundò, quomodo illuminatio differat à loquutione; de illa enim disserit S. Thom. q. 106. differunt autem inter se sicut species à genere. Nam omnis quidem illuminatio est loquutio, sed non omnis loquutio est illuminatio. Definitur ergo illuminatio, manifestatio veritatum diuinarum à Deo acceptarum & ignotarum Angelo audienti; est enim illuminatio supernaturalis cum doceat veritates diuinas vt reuelatas, & sub lumine supernaturali: Loquutio autem, est communicatio cuiuscunque conceptus, sicut quotiescunque alterum doces alteri loqueris, sed non contra. Illuminari omnes inferiores Angelos à Deo mediantibus Angelis superioribus dictum olim est ex Dionysio: & hanc illuminationem vocari quatenus manifestat veritatem, vocari purgationem quatenus tollit talem ignorantiam: Perfectionem quatenus maximum addit ornamentum Angelo illuminato.

## QVÆSTIO III.

### *De naturali perfectione voluntatis Angelicæ.*

Quæst. 59. & 60.

Voluntas est in Angelis.

ESse in Angelis voluntatem constat ex scripturis, & quia nullibi esse potest intellectiuum, quin sit etiam volitiuum, vt probabam aliàs: deinde quod hæc voluntas non differat realiter à substantia ipsius Angeli, differat autem à suo actu, constat ex dictis de intellectu, imò & voluntates Angelorum specie diuersorum, specie differre inter se, manifestum est si differant intellectus. Præterea certum est, quod in Angelica voluntate ijdem illi omnes actus reperiuntur, qui distingui solent in voluntate humana circa bonum, & malum, circa finem & media; amant enim & odio habent, desiderant & fugiunt, gaudent & dolent, &c. reliqua omnia communia sunt voluntati Angelicæ ac humanæ, sola nobis supereſt Angeli libertas de qua breuiter quæri debet.

### Sectio Vnica.

### *De libertate voluntatis Angelorum.*

LIbertatem hîc propriè voco, Dominium illud voluntatis Angelorum in suos actus, & potestatem ponendi eos, vel non ponendi, quam esse in Angelis constat ex eo quod capaces sunt meriti, & demeriti, & quia vbi est intellectus proponens indifferentiam obiectorum, ibi voluntas libera est & indifferens ad illa vel amanda, vel odio habenda. Difficultas igitur solum esse potest primò, circa quæ obiecta voluntas Angeli libera sit. Secundò, quando sit libera. Tertiò, quomodo sit libera.

### §. I.

### *Circa quæ obiecta voluntas Angeli sit libera.*

ID est, vtrum Angelus amet necessariò semper se ipsum, vtrũ necessariò Deum amet, aut aliud aliquod bonum creatum, & vtrum possit cessare ab omni actu.

Duplex dubitatio.

Ratio dubit. est primò, quia omnis amor necessariò se ipsum amat, sed Angelus non potest cessare ab omni amore, ergo Angelus non potest cessare ab amore sui.

Secundò, intellectus Angeli non potest cessare ab omni cognitione, ergo non potest voluntas cessare ab omni amore; est enim eadem ratio.

Conclusio.

Dico primò, Angelus cessare potest ab amore cuiuscunque obiecti tùm distributiuè sumpti, tùm etiam collectiuè, atque adeò cessare potest ab amore sui, & ab amore Dei.

Ratio.

Ratio illorum omnium est, quia potest Angelus cessare à cognitione cuiuscunq; obiecti distributiuè sumpti, ergo multò magis cessare potest ab amore. Deinde nullum bonum potest necessitare voluntatem ad amorem sui nisi sit summum bonum cognitum euidenter & intuitiuè. Denique potest Angelus apprehendere aliquod bonum in cessatione ab amore obiecti cuiuscunque, v. gr. potest cessare ab amore Dei vt se ipsum amet, potest cessare ab amore sui, vt intensiùs Deum amet, ergo potest Angelus cessare ab amore obiecti cuiuscunque sumpti distributiuè. Quod autem cessare possit etiam ab omni actu collectiuè, & puram habere omissionẽ difficilius est vt constabit ex dicendis tr. 3.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. falsum esse, quod in amore amemus nos ipsos, & quod quilibet actus reflexè se ipsum amet, quod probabá esse impossibile; actus enim odij non est amor formalis, sed virtualis duntaxat.

Ad secundam Resp. esse disparem rationem intellectus & voluntatis, nam intellectus cum non sit liber in se ipso, non potest imperare sibi ipsi cessationem ab actu, sed illa debet imperari à voluntate cum quo imperio iunctus semper est actus intellectus: voluntas autem formaliter libera est tùm ad agendum, tùm ad non agendum, atque adeò cessatio ab actu, tam est in potestate voluntatis, quàm ipse actus.

### §. II.

### *Vtrum voluntas Angeli libera sit in primo instanti sui esse.* S. Thom. q. 63. art. 5.

CErtum est Angelos non esse in primo instanti suæ creationis liberos ad peccandum mortaliter, si Deus independenter ab omni eorum dispositione gratiam illis conferat sanctificantem, quæritur ergo, vtrũ Angelus in se ipso præcisè spectatus, primo illo instanti quo creatur elicere possit actum liberum, & peccare.

Prima dubitatio.

Ratio dubit. primò est, quia vt voluntas liberè peccet debet esse indifferens tunc quando peccat, sed in primo illo instanti voluntas Angeli non est indifferens, quia tunc vt suppono est determinata, ergo in illo primo instanti Angeli voluntas non potest liberè peccare. Neque dicas voluntatem Angeli esse determinatam & indeterminatam in eodem instanti temporis; quia in eo instanti temporis duo debent distingui instantia naturæ, primum in quo voluntas est indifferens, secundum in quo est determinata. Contra enim instо, illa indifferentia quæ est in illo priori naturæ vel existit, vel non existit: si non existit ergo fictitia est, si existit, ergo in illo instanti temporis licet dicere nunc voluntas est indeterminata, sed hoc prorsus

prorsus falsum est, quia indifferentia est negatio determinationis, sed in illo instanti temporis in quo est determinatio, non potest negari determinatio, ergo in illo instanti temporis non est indifferentia.

Secunda dubitatio. Secundo tunc voluntas non potest peccare quando non habet actualem inconsiderationem, & inadvertentiam, sed in illo primo instanti Angelus non potest habere inconsiderationem, quia prima cogitatio semper est à Deo, si ergo haberet tunc Angelus in aduertentiam, illa Deo tribueretur, ergo neque potest peccare. Imò Angelus in illo primo instanti habet iudicium practicè practicũ de illis quę tenetur facere, ergo tunc contra iudicium illud nequit peccare.

Tertia dubitatio. Tertiò, quæcunq; habet effectus in primo instanti quo fit, tribuuntur causæ illum producenti, qui enim dat formam, dat consequentia formam: ergo si Angelus in eo primo instanti peccet, peccatum illud Deo tribuetur. Deinde Angelus non potest peccare in actu secundo, quin prius potuerit peccare in actu primo: actus enim secundus præsupponit actum primum, & actus secundus malus præsupponit actum primum malum; sed in primo instanti actus primus non potest fieri nisi à Deo, ergo actus secundus fiet malus ab ipso Deo.

Conclusio. Dico secundò, Angelus in primo instanti suæ creationis, æquè liber est, ac in secundo: & æquè potest peccare.

Prima pars Primam partem negant Hugo Victorinus, Magister, & Bonauent. Alijs ferè omnibus certa est, quia omnis causa siue necessaria sit, siue libera, potest eo instanti operari, quo habet omnia necessaria ad agendum, sed Angelus in primo instanti est huiusmodi; habet enim obiectum pluribus instructum speciebus, obiecta præsentia, & cognitionem illorum indifferentem, sine qua nullum esse potest exercitium libertatis: ergo voluntas Angeli potest eo instanti operari libere. Confirmatur, quia vt voluntas operetur liberè, non requiritur cognitio prior tempore; sufficit enim prioritas naturæ aut rationis: sed neque requiritur deliberatio aut inquisitio quoties obiectum intuitiuè cognoscitur, & clarè apparet: Sed Angelus eo primo instanti habuit plures cognitiones intuitiuas, ergo circa illa obiecta poterat illo instanti operari liberè. Quod etiam in communi sententia est certum, quæ docet Angelos fuisse primum iustificatos per propriam dispositionem, vt constabit sequenti disputatione.

Secunda pars. Secundam partem de libertate ad peccandum negant Thomistæ omnes, quibus adhæsit Granadus. Probant eam Scotus & Scotistæ omnes, Molina, Suar. Vasq. Pesantius, & sanè meritò, quia nulla ratio esse potest propter quam illo primo instanti magis quàm in sequentibus, negari Angelo debeat potestas peccandi: nam æquè in instantibus sequentibus producitur à Deo, æquè operari liberè potest, æquè habet omnia requisita ad peccandum, nam habet cognitionem indifferentem, & voluntatem defectibilem, ergo æquè potest peccare.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. eo argumento æquè probari, quod Deus non potuit ab æterno se determinare liberè ad vnum; quia si est actu determinatus non est indifferens: sequeretur etiam quod voluntas nunquam libera est, quando actu agit, quia tunc est determinata: hoc autem ostendam non esse verum. Itaque ad difficultatem propositam respondeti debet, vt sæpè aliàs dixi, duplicem esse indeterminationem aliam esse potentialem, aliam actualem: indeterminatio potentialis illa est in qua voluntas agit, sed potest non agere: indeterminatio actualis illa est quâ voluntas agit, vel non agit; manifestum igitur est quod determinatio actualis, quâ verum est dicere voluntas agit opposita est indeterminationi actuali, quia si ago implicat vt eodem instanti verum sit quod ago, vel non ago, sed certè determinatio actualis non opponitur indeterminationi potentiali, quia eodem instanti verum esse potest voluntas agit, cum tamen posset non agere ex quo corruit totum argumentum quia in primo instanti Angelus est determinatus determinatione actuali; sed indeterminatus indeterminatione potentiali: nam indifferentia in qua consistit libertas est negatio determinationis potentialis, non est negatio determinationis actualis, in quo erat tota proposita difficultas, quam soluere non satis videtur communis responsio de diuersis instantibus naturæ, quia non potest idem affirmari & negari de eodem subiecto, in eodem instanti temporis propter diuersa instantia naturæ, vt magis constabit ex dicendis, cum agam de libertate.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. primò quidem quod posità quâcunque intellectus aduertentiâ, & iudicio practico potest adhuc voluntas eodem instanti peccare. Deinde dico posse Angelum habere in aduertentiam ad multa, quia potest se applicare ad alia plura cogitanda; falsum enim est, quod inaduertentia illa tribueretur Deo, quia tunc cũ Deus primã daret cogitationẽ, liberè tamen Angelus alia multa posset cogitare, & sic haberet minorẽ considerationẽ circa singula.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. peccatum illud quod primo instanti fieret nullâ ratione posse Deo tribui, quia quæcunque habet effectus in primo instanti tanquam debita naturali eius perfectioni possunt fortasse tribui generanti, si autem sit aliquid omninò indebitum, certè non tribuitur generanti, qui dat formam, dat quidem ea quæ sequuntur necessariò formam, non dat ea quæ sequuntur liberè. Neque alterum argumentum Granadi efficax est, Angelus non potest peccare in actu secundo, quin priùs potuerit peccare in actu primo; hoc enim non est verum de prioritate temporis, sed de prioritate naturæ, aut rationis, quia non est necesse vt fuerit prius tempore, quàm agat. Vt aliquis in actu secundo sit malus non requiritur vt fuerit priùs formaliter malus in actu primo, sed sufficit quòd priùs naturâ fuerit malus potentialiter; non enim fit voluntas mala nisi per actum secundum. Deus ergo fecit Angelum indifferentem ad bonum, & ad malum, & quamuis non sit formaliter malus provt fit à Deo, facit tamen se ipsum formaliter malum.

## §. III.

### *Quomodo Angeli voluntas sit libera.*

NEgant quidam Doctores Angelum posse peccare contra legem naturalem, aut etiam venialiter, ex leuitate materiæ, negant etiam Angelum vbi semel decreuit aliquid, posse mutare voluntatem, & in contrariam partem flecti, quæ duo multis meritò videntur esse difficilia.

Triplex dubitatio. Ratio tamen dubitandi est primò, non videtur implicare quod Deus creet naturam, quæ ita sit libera, vt postquam semel aliquid elegit, non possit mutare sententiam, & discedere à proposito. Imò & naturam liberam, quæ licet contra præcepta supernaturalia possit peccare, non possit tamen violare præcepta naturalia, & peccare venialiter: si autem huiusmodi natura possibilis est, non ostenditur Angelicam talem esse, vt neque sit flexibilis, postquam aliquid elegit, neque possit peccare contra legem naturalem.

Secundò, vt Angelus mutet propositum postquam elegit aliquid, requiritur vt aliqua noua ratio illi occurrat, propter quam nouam suscipiat voluntatem, sed Angelus statim videt omnes rationes quæ occurrere illi possent, ergo non potest mutare voluntatem semel susceptam. Similiter vt peccet Angelus contra præcepta naturalia debet ignorare aliquid circa illa,

sed nihil circa obiecta naturalia ignorat cum cognoscat ferè omnia comprehensiuè, ergo, &c.

Tertiò, si Angelus potest peccare venialiter ex leuitate materiæ, potest etiam peccare venialiter ex subreptione; non enim est maior ratio vnius quàm alterius, sed non potest peccare venialiter ex subreptione; quia vbi non potest esse cogitatio non volita, & semiplena, non potest etiam esse volitio subreptitia & semiplena, sed in Angelo nulla potest esse cogitatio non volita & semiplena, quia non immutatur ab obiectis, sed per voluntatem applicatur ad cogitandum, imò Angelus non eget tempore vt cognoscat obiecta vnde statim illa perfectè cognoscit, ergo in Angelo non potest esse volitio subreptitia.

Assertio bimembris

Dico tertiò, Angelus sibi relictus in pura natura peccare potest contra legem etiam naturalem: & potest peccare venialiter tùm ex leuitate materiæ, tùm ex subreptione.

Peccare contra legem naturalem.

Primam partem negant aliqui Doctores, vt dixi, sed mihi sanè manifesta est, quia ideò Angelus contra Præcepta naturalia potest peccare, quia quoad illa non est sua regula, neque semper cum illa coniunctus est, sed quoad præcepta etiam naturalia non est sua regula, vt patet, non enim est ipse Angelus sua cognitio & sua volitio, nam Deus v.g. ideò est impeccabilis, quia est sua cognitio, & volitio, quæ duæ cum sint vna res implicat vt voluntas Dei sit contraria rationi, cum qua est vnum: In Angelis autem cum cognitio, & volitio non identificentur, substantiæ ipsius Angeli & inter se, certè vna potest esse alteri opposita in omni materia, atque adeò in omni materia potest peccare Angelus, vt iterum dicetur disp. 2. fusissimèque probatum inuenies à Suar. l. 3. c. 7.

Peccare venialiter.

Secundam etiam partem de peccato veniali negant ijdem Thomistæ, probatur autem, quia si potest Angelus in materia graui eligere aliquod malum, potest etiam eligere aliquid malum in materia leui, v. g. dicere potest mendacium aliquod sine graui alterius damno, & sine alia vlla intentione praua, inferre alicui damnum leue, dicere detractionem leuem; nulla enim est ratio cur in vno possit malè agere potiùs quàm in altero, nam omnia quibus probari solet contrarium vana sunt, v. gr. cum dicitur Angelum non posse peccare nisi constituendo sibi finem vltimum diuersum à Deo, quod est peccare mortaliter, quia nunquam peccat circa media, cum nihil agat nisi propter finem vltimum. Hæc enim ratio S. Thomæ bona est, quoad Angelos in statu damnationis, vbi semper oderunt Deum in omnibus quæ agunt, nos verò agimus de Angelis abstrahendo ab omni statu, & spectando eos vt sunt in se ipsis; tunc enim agere sine dubio ita possunt vt non referant omnia in vltimum finem, atque adeò possunt peccare venialiter.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. implicare omninò naturam liberam, quæ vbi aliquid elegit, nullo modo possit illud dimittere, & quæ sibi relicta peccare non possit contra legem tùm naturalem, tùm supernaturalem: ratio est, quia quandiu manet cognitio indifferens obiecti, debet posse cessare amor talis obiecti, sed in omni creatura libera durante actu liberè elicito, durat cognitio illa indifferens: ergo in omni creatura libera debet posse cessare amor cuiuscunque obiecti amati, quæ ratio similiter probat posse Angelum peccare contra legem naturalem.

Ad secundam Resp. primò quidem sæpè dictum esse, quod posità quàcunque cognitione intellectus quæ non sit visio beata, potest tamen adhuc voluntas velle aut nolle, atque ita potest Angelus de nouo eligere aliquid, sine noua cognitione; imò & peccare sine ignorantia. Secundò, etiam falsum est quod Angelus omnia semper æqualiter consideret, & quod ita se applicet omnibus obiectis, vt nihil illi vnquam noui occurrat propter quod mutet consilium, & à voluntatis proposito discendat; similiter circa rectitudinem naturalem nihil quidem ignorat habitualiter, sed actualiter, non omnia semper considerat, atq; ita in considerationē habere potest quæ omninò satis est vt possit peccare contra naturalem rectitudinem.

Ad tertiam Resp. Angelum posse peccare venialiter, tùm ex leuitate materiæ, tùm etiam ex subreptione, quod miror negari à Suare c. 8. quia non semper sufficientem habet considerationē ad id quod eligit, sed potest vt dixi multiplicem habere inconsiderationem: Fateor quidem intellectum Angeli non immutari ab obiectis, sed nego illum semper applicari per voluntatem, quia ex vna cognitione transit ad aliam connexam sine deliberatione voluntatis, ergo potest habere cognitiones indeliberatas, atque adeó voluntates non omninò liberas.

## QVÆSTIO IV.

### *De perfectione naturali potentiæ motricis Angelorum*, S. Thom. q. 52. & 53.

INtellectum & voluntatem proximè sequitur potentia motrix tùm immanens quâ mouet Angelus se ipsum, tùm transiens quâ mouet res positas extra se: vbi video esse quatuor scitu digna. Primum, de motu immanente Angeli. Secundum, de motu eius transeunte. Tertium, de assumptione corporum per motum. Quartum, de aliis operationib⁹ præter motū.

### SECTIO I.

### *De motu immanente Angelorum.* q. 52.

CErtum est primò, Angelos moueri localiter per potentiam sibi omninò intrinsecam, quod constat ex scripturis, vbi dicuntur Angeli transire à loco in locum, & ex ipsa ratione vitæ manifestum est. Vbi enim intellectus est & voluntas sine immensitate, ibi est etiam facultas motrix: hæc autem potentia non est sola voluntas Angeli, sed ab ea realiter distinguitur, si reliquæ potentiæ distinguuntur realiter à substantia ipsius Angeli, vel certè si sunt idem realiter, distinguitur saltem formaliter à voluntate, sicut ab ea intellectus distinguitur, diuersum enim habet obiectum formale, cum voluntas tendat in bonum vt sic, potentia motrix acquirat de nouo locum, nam proprius eius actus est latio, id est acquisitio noui loci.

Potentia motiua est in Angelo.

Certum est secundò, posse Angelum tribus modis mutare locū. Primò, purè priuatiuè, quando seipsum contrahit ad minorem locum, v. gr. si occupet vnum palmum cum antea duos occuparet; tunc enim deserit aliquem locum, sed nullum nouum locum acquirit. Secundò, purè positiuè, quando se ipsum dilatat ad locum maiorem; tunc enim acquirit nouum spatium & antiquū non deserit. Tertiò, partim positiuè partim priuatiuè, quādo ab vno loco adequato transit ad alium locum adæquatū sine contractione vlla vel dilatatione, & hęc sola mutatio est verus motus localis, nam cōtractio & dilatatio in Angelo nō sunt motus localis inquo debet necessariò deseri vnus locus, & acquiri alter, qui est terminus ad quem. Neq; dicas rarefactionem & condensationem in corporibus fieri cum motu locali, est enim manifesta disparitas, quia quando condensatur aut rarefit quantitas semper aliquæ partes priorem deserunt locum, & acquirunt nouum Angelus autem cum careat partibus, sed totus sit in toto loco, & totus in qualibet parte loci, quoties contrahitur aut dilatatur non ita se habet, nam in contractione nullum acquirit nouum locum, in dilatione nullum locum deserit.

Tribus modis locum mutat.

Quibus positis de motu Angelico propriè dicto tria quæri possunt. 1. An ille sit aliquid internum Angelo. 2. An sit continuus & successiuus. 3. An fieri possit ab extremo ad extremum sine transitu per medium.

§. I.

## §. I.

### *Vtrum motus localis Angeli sit semper aliquid Angelo internum, & ab eo distinctum.*

Duplex dubitatio.

RAtio dubitandi est primò, quia quando Angelus per accidens moueretur ad motum corporis cui esset vnitus diuinitùs, sequeretur motum spiritualem posse produci ab agente corporeo, nam causa illius motus erit agens illud à quo mouebitur ipsum corpus, consequens illud absurdum est vt patet: ergo saltem quando Angelus mouetur per accidens ad motum alterius; motus ille non est aliquid Angelo internum: Sed neque apparet vllo modo, quâ ratione Angelus moueri possit, & trahi ad motum corporum, quia in curru, v.gr. corpus vehitur propter impenetrabilitatem, quæ cum in Angelo non reperiatur certè ille trahi non potest cum corpore.

Secundò, nulla ratio probare potest, quod motus Angeli sit entitas modalis realiter ab Angelo distincta, quæ non probet vbicationem distinctam esse ab ipso Angelo; sicut enim Angelus est se ipso præsens loco, absque vllo modo superaddito, ita se ipso subit nouum locum absque modo superaddito. Deinde prius natura debet causa materialis esse in ea conditione in qua potest pati, quàm actu patiatur & recipiat accidens, sicut agens prius debet esse indistans quàm agat: sed hic modus quem appellas motum localem non potest recipi nisi in tali parte spatij, ergo priùs debet esse Angelus in tali loco, quàm in eo loco recipiat motum, ergo Angelus non constituitur in tali loco per illum motum.

Conclusio.

Dico primò. siue Angelus moueatur per se, siue moueatur per accidens, semper motus localis est aliquid receptum intrinsecè in ipso Angelo, modaliter ab ipso distinctum, & realiter diuisibile.

Motus per se.

Prima pars aduersarios habet Thomistas qui putant Angelum esse in loco per operationem, & contra Vasquem qui putat Angelum esse in loco per vnionem cum loco, sine respectu ad spatium imaginarium, vnde concludit quod quoties Angelus mouetur per accidens, motus ille nihil in Angelo est receptum, sed tantùm in corpore: contra quos omnes probatur primò, quia implicat dari nouam denominationem in rebus sine mutatione aliqua noua, sed si motus non esset aliquid receptum in ipso Angelo, daretur in rebus noua denominatio sine vlla mutatione, nam illa mutatio non fit in spatio, neque fit in Angelo, ergo nullibi fit, & hoc etiam verum est, quando Angelus

Motus per accidens.

mouetur per accidens: nam sicut homo qui vehitur naui, anima in corpore, Christus latens sub speciebus Eucharisticis ita mouentur ad motum alterius, vt verè recipiant in se ipsis motum, quia æquè transeunt ab vno loco in alium, ac corpus quod mouetur per se. Ergo æquè indigent motu superaddito. Fateor tamen vix conuinci posse aduersarios qui dicerent motum istum per accidens explicari posse per solam connotationem noui loci suppositâ mutatione factâ in corpore quod mouetur per se; sed hoc non videtur probabile, quia si motus per se internus est corpori, neque ad eum sufficit noua connotatio, certè nec etiam ad motum per accidens illa sufficit.

Motus Angeli est distinctus.

Secunda pars de distinctione modali huius motus ab Angelo fusè in physicis est probata, vbi egi de motu corporum; eadem enim ratio est de Angelis, propter argumentum quod modò attuli, quia scilicet nunquam potest esse noua in rebus denominatio sine noua forma & mutatione in rebus, sed si Angelus coexistat nouo alicui spatio cui priùs non coexistebat, erit noua in rebus denominatio sine noua mutatione vbi enim illa erit. Nam quod aliqui recurrunt ad virtualitatem quandam nouam decreti diuini, absurdissimum est, quia dicerem similiter hominem fieri posse calidum sine calore, aërem fieri lucidum sine lumine, per solum illud Dei decretum: alij dicunt actionem productiuam diuersam esse, atque adeò per actionem quâ ego sum hîc, me non posse fieri alibi, sed sanè hi Auctores vt tollant motum & durationem, multiplicant infinities infinitas actiones productiuas est autem mirum quod mea ista conseruatio, quâ conseruor hic, non possit esse alibi, quam hîc, nec alio tempore quàm nunc, cum tamen ego secundum meam entitatem possim esse alibi, & alio tempore.

Est diuisibilis.

Tetia pars de diuisibilitate huius modalis entitatis probata manet ex dictis de diuisibilitate modi extensionis Angelicæ vbi ostensum est accidens spirituale posse esse diuisibile; deinde de hoc motu specialis ratio est, quia quando Angelus est in secunda parte spatij debet habere nouam aliquam partem motus q uam priùs non habuit, alioqui haberet denominationem nouam sine noua mutatione, ergo necesse est vt motus localis Angeli constet partibus.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo ex dictis in physica de motu animæ in corpore; dicunt enim nonnulli causam quæ producit motum in anima quando corpus ab alio trahitur, esse vel ipsum Deum, vel animam ipsam producere necessario in se ipsa motum non autem liberè. Quod idem dici deberet de Angelo qui moueretur, aut traheretur ad motum corporis cui deberet esse vnitus; tunc enim eodem modo reciperet motum, quo illum anima recipit: nunc autem quando mouetur ad motum corporis quod assumpsit Angelus ipse se ipsum mouet ex pacto.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. negando quod distinctio vbicationis à subiecto probetur eodem argumento, quo probatur distinctio motus à mobili, quia vbicatio supponit semper priorem aliquam mutationem, motum nimirum localem, vel creationem virtualiter saltem distinctam: motus autem non supponit priorem vllam mutationem, ideò debet esse distinctus. Deinde illa maior non est vniuersaliter vera, causa materialis priùs naturâ debet esse eâ conditione in qua potest recipere, priusquam recipiat actu; si enim effectus formalis formæ quam recipit, constituat eam causam materialem in tali conditione nego, si non constituat, concedo. Effectus formalis motus Angelici est constituere illum fluenter præsentem loco, ideò non priùs supponit illum præsentem.

## §. II.

### *Vtrum omnis motus localis Angeli sit continuus & successiuus.*

Triplex controuersia.

HÆc difficultas de continuitate motus grauissima est, & in physicis fusiùs tractatâ; vix enim speciale aliquid habet motus Angeli, quod commune illi non sit cum motu corporum: sed ne tamen illa omnino hîc omissa esse videatur. Primò dicam, an motus propriè dictus Angeli possit esse continuus sine interruptione, habens partes sibi mutuò sine interruptione succedentes & diuisibiles. Secundò, vtrũ saltem aliquando possit esse instantaneus & totus simul. Tertiò, de motu contractionis & dilatationis eodem modo quæritur, vtrum ille fiat in instanti.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia si motus Angeli successiuus & continuus est, partes eius debent necessariò vniri, hoc autem implicat, quia id quod est, implicat vniri ei quod non est, sed tunc quando vna pars motus Angelici existit, altera non existit, alioqui essent simul, ergo motus Angeli non est successiuus. Deinde illæ partes si sunt successiuæ, sunt omnes præteritæ vel futuræ, nunquam autem sunt præsentes, quia de nulla licet dicere nunc est,

est,alioqui esset in instanti. Præterea illæ partes erunt infinitæ, & tamen pertransibuntur, quod implicat; quia infinitum nunquam pertransitur totum. Denique vniones huiusmodi partium motus, vel sunt diuisibiles, vel indiuisibiles, si sunt diuisibiles, ergo vna pars vnionis potest remanere alterâ sublatâ, quod tamen est falsum; quia illud non est diuisibile, quod ne diuinitùs quidem diuidi potest, hæc autem vnio tolli non potest quin tollatur tota. Si verò sunt indiuisibiles, ergo admittuntur in continuo indiuisibilia,quod aliàs reiectum est.

Secunda dubitatio.

Secundò, si motùs Angeli successiuus est, non potest explicari, quomodo vnus Angelus velocius moueatur quàm alius, quod sic probo, implicat vt aliquid sit æquale duobus inæqualibus, sed si Gabriel, & Michaël moueantur duobus motibus inæqualiter velocibus, sequitur quod ille motus adæquabitur duobus inæqualibus; si enim illi moueantur per horam, sed ita vt Michaël centuplo velocius moueatur quàm Gabriel, in motu Michaëlis velocissimo tot erunt partes quot sunt partes in illa hora; volo enim illum tota hora moueri, atque ita tot esse partes in hora quot sunt in motu. Iam probo non esse tot:nam motus Gabrielis centuplo tardior durauit per totam horam,ergo tot sunt partes in eius motu, quot sunt partes in hora, sed pauciores sunt partes in motu Gabrielis, quàm in motu Michaëlis, ergo manifestum est quod illa hora est æqualis in numero partium,illis duobus motibus qui sunt inæquales inter se.

Simile argumentum fieri aliter potest: moueantur Gabriel,& Michaël, motu continuo super idem planum,sed Michaël conficiat hoc spatium vno quadrante Gabriel vno die, tot sine dubio sunt partes in motu Gabrielis quot sunt partes in motu Michaëlis cum vterque conficiat idem spatium:iam probo plures esse partes in motu Gabrielis, nam in eius motu tot sunt partes quot sunt in vno integro die, in motu autem Michaëlis non sunt plures partes quàm in vno quadrante, ergo in motu Michaëlis non sunt tot partes, quot sunt in motu Gabrielis.

Conclusio trimembris.

Dico secundò, motus Angeli est continuus & successiuus: neque potest esse instantaneus quoties mouetur ad locum diffitum; potest in instanti moueri ad locum immediatum priori loco quem deserit.

Motus Angeli est continuus.

Primam partem multi negant recentiores qui ex falso principio de compositione continui tenentur dicere nullum motum esse continuum,sed illum interrumpi per morulas, quia sine illis morulis explicare nullo modo possunt quomodo vnus motus sit alio velocior, si continuum constet punctis. Sed illud commentum reiiciunt omnes melioris notæ Philosophi, & Theologi, nam Angelus ita mouetur per aliquod spatium, vt nunquam quiescat, habet enim potentiam motricem non impeditam, nec est maior ratio cur nunc quiescat quàm anteà. Fingere autem quod mola ex alto cadens quiescat in medio aëre est loqui nugatoria, ergo Angelus potest moueri successiuè continuè.

Motus ad locum diffitum.

Secunda pars de motu ad locum distantem, quod ille ne diuinitùs quidem esse possit instantaneus,probari solet in physica, quia tunc Angelus adæquaretur spatio maiori se,quod patet esse impossibile, probatur autem hoc sequi,quia suppono Angelum, v. gr.habere extensionem 10. Palmorum, si vno instanti conficiat 10. Leucas, illo instanti sine dubio adæquabitur decem Leucis, quia illas eo instanti occupabit: imò erit eodem instanti in termino à quo, in toto medio, & in termino ad quem. Quod autem respondent aduersarij quod erit fluenter in pluribus, & eis adæquabitur. Manifestè refellitur, quia esse fluenter est esse successiuè, sed in eo instanti nulla esse potest successio, cum instans sit totum simul, ergo Angelus simul & non fluenter erit in pluribus illis locis, & illis simul adæquabitur.

Motus ad locum proximũ.

Tertia pars de motu Angeli ad locum omnino immediatum spatio quod deseritur vulgò admitti solet, quia cum Angelus sit totus in qualibet parte spatij, vt constituatur in loco planè immediato non indiget fluxu per medium, qui semper necessarius est corpori vt occupet locum propinquum, ex eo quod plures habeat partes, sed propter solum fluxum necessaria in motu successio est, ergo in motu isto Angelico necessaria non est successio, modò tamen Angelus eo instanti mutet suam extensionem, quæ cum diuisibilis sit, & habeat partes sequitur quod mutare in instanti non possit locum, quia tunc vnaquæque pars adæquaretur spatio maiori se.

Hinc autem à potiori colligitur multò magis quod in instanti possit Angelus occupare maiorem aut minorem locum, per motum dilatationis, aut contractionis, id est producendo in se ipso, vel destruendo aliquas partes extensionis: quia nulla est ratio cur ille modus extensionis produci, vel destrui nequeat in instanti;hæc enim dilatatio & contractio sine motu locali fit,contra quam accidit in condensatione & rarefactione corporum in quibus necessariò reperitur motus localis, atque ita fiunt semper successiuè,quod necessarium non est in Angelo, se vel contrahente, vel dilatante.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. hæc omnia argumenta solui solere in physica cum agitur de continuitate motus corporum. Primò enim partes motus vniuntur fluenter, quæ autem ita vniuntur non debent simul existere.Secundò, illæ partes sunt præsentes successiuè non autem simul, quia licèt de nulla in instanti liceat dicere (nunc est) licet tamen dicere in tempore. Tertiò,illæ partes non sunt infinitæ actu, sed tantùm potentia, vt cum Arist.probabam alibi,quia infinita multitudo exigit partes infinitas determinatas, & æquales vni certæ. Quartò, vniones partium motus omnino sunt diuisibiles, etiam si ne diuinitùs quidem possint existere separatæ,quia vna essentialiter connotat aliam.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. hanc prorsus esse grauissimam difficultatem de rarefactione,in qua eadem quantitas correspondere potest, & adæquari spatio nunc maiori, nunc minori, etiam si easdem seruet partes quas habebat prius.Breuiter ergo ex his quæ circa quæstionem hanc dici solent. Respondeo posse motum Gabrielis esse tardiorem motu Michaëlis, etiam si vterque moueatur continuè: neque tamen sequi quod eadem hora, v. gr. sit æqualis simul, & inæqualis cum illo motu.

Ratio est, quia vt duæ quantitates siue permanentes, siue successiuæ sint æquales in numero partium, non satis est quod vna respondeat alteri, sed requiritur vt illæ sint æqualiter raræ,& densæ.Nam in quantitate palmari valde densa plures esse possunt partes quam in quantitate quadripalmari,valde rara. Itaque comparando motum diuisibilem Angeli, cum quantitate corporea diuisibili inter quæ proportio aliqua esse potest, si Michaël & Gabriel moueantur per horam, non propterea tot sunt partes in hora,quot sunt partes in illo vtroque motu, quia motus Michaëlis velocissimus,ita durat per horam,vt partes motus aliter sint densæ quàm partes horæ: tametsi enim sint spirituales, cogitari tamen in illis potest aliquid proportionaliter simile densitati & raritati, quatenus motus ille, velocior esse potest aut tardior; velocitas enim & tarditas vocantur densitas & raritas: similiter si moueantur Gabriel & Michaël super idem planum, alter vno quadrante alter vno die sunt in vtroque motu æquales partes, sed diuerso modo raræ ac densæ. Sed hæc alibi fusiùs.

§. III.

## §. III.

### *Vtrum sit possibilis motus Angeli sine vllo transitu per medium.*

EXistimant Thomistæ ac cum illis Vasques, Salas, Albertin. ita posse, Angelum moueri, vt existens Lugduni possit sistere se Parisiis non transeundo per totum illud spatium quod interiacet. Fundamentum verò eorum est, quia nullo argumento videtur ostendi posse impossibilitas huius motus: cur enim Angelus habens suum internum (vbi) Lugduni, non poterit illud producere Parisiis, quin producat illud per totum spatium intermedium. Sed si producat eo modo suum (vbi,) transibit Lugduno Parisios sine transitu per medium, ergo potest Angelus eo modo moueri à loco ad locum distantem sine transitu per medium.

Conclusio negatiua. Dico tertiò, Angelus naturaliter non potest se mouere ab vno extremo ad aliud extremum distans sine transitu per medium. Ita communius censent Theologi, sed ratio tamen quæ id efficaciter probet difficilis est, plures examinat Suares lib. 4. & plures reiicit. Mihi

Probatio. Probari optimè videtur, quia primò non potest naturaliter Angelus se ipsum reproducere, sed si constitueretur in spatio illo distanti sine transitu per medium, esset necesse vt se ipsum reproduceret; non enim hoc faceret per motum vt patet, neque producendo internum (vbi) quod nullum est, ergo deberet ibi poni per reproductionem. Deinde posito etiam quod detur (vbi) Angelus non potest agere in spatium distans, sed vt agat, debet prius esse immediatus loco in quo agit; atqui si Lugduni existens produceret nunc Romæ suú (vbi,) ageret in distans: ergo nunc existens Lugduni non potest Romæ producere suum (vbi.) Denique nullo argumento probari potest Angelum hanc habere vim, quo non probetur idem etiam posse quodlibet corpus: de quo tamen nemo id adhuc dicere ausus est.

## Sectio II.

### *De motu transeunte Angelorum.*
### S. Thom. q. 51.

Triplex quæstio. DIxi hactenus quomodo se ipsum mouere possit Angelus, nunc quomodo possit mouere alia à se, corpora nimirum & spiritus, breuiter explicari potest. Primò, vtrum mouere possit aut detinere aliquod corpus. Secundò, vtrum etiam mouere ac detinere possit alios Angelos. Tertiò, quid efficiat quando mouet aut detinet corpora vel spiritus.

Triplex dubitatio. Ratio dubitandi primò est, quia in Concil. Ancyr. dicitur, falsum omnino esse; quod Sagæ ac Magi equitent in aëre, vt vulgò dicitur, Dæmone illos vehente; id enim fieri duntaxat in eorum imaginatione. Refertúrque hic Canon in cap. Episcopi 26. q. 5. ergo signum est falsum esse, quod Dæmon vehat, & trahat corpora.

Secundò, si Angelus potest detinere in aëre, v.gr. aliquod corpus, vel id facit supponendo se ipsum illi corpori & sic impediendo ne cadat, & hoc est impossibile, quia cum Angelus non sit impenetrabilis, non potest impedire hoc modo ne corpus hoc cadat. Vel id facit resistendo grauitati, & hæc actiua resistentia, fieri deberet per productionem ali uius qualitatis. Vel id facit imprimendo motum, & sic deberet corpus moueri, non autem quiescere. Denique id non potest facere imprimendo impetum, quia impetus est causa productiua motus, non autem quietis.

Tertiò, non potest explicari quomodo vnus Angelus possit alium Angelum mouere, ligare, detinere, rapere, trahere, nisi per imperium terrendo scilicet illum metu grauioris pœnæ. Quia non potest ad omnia illa sufficere motus aut impetus: præsertim si detinet, & ligat alium, vbi enim esse hic potest impetus?

Angelus mouet corpora. Dico primò, potest Angelus mouere, ac detinere corpora naturalia per eandem potentiam, quâ ille se ipsum mouet.

Primò enim sic expressum est in pluribus Scripturæ locis, nam Angelus à Iudæa transfert Abacuc Babylonem, Philippum Diaconum defert in Azotum, & Christum ipsum rapit ad pinnaculum templi. Secundò, idem colligitur ex pluribus exemplis tùm sacris tùm prophanis, quæ fusè referunt Delrio lib. 2. de Magia qu. 16. Vairus lib. 2. de Fascino & plures alij: patet autem ex Energumenis quorum corpora certum est à prauis habitatoribus miserum in modum agitari, ac distrahi. Deinde patet ex frequenti transuectione sagarum per aërem, quàm sæpissimè realem esse non autem semper imaginariam, fusè probant Abulensis in cap. 4. Matth. & plures interpretes huius loci, Suar. lib. de Superst. cap. 16. & 23. Delrio loco citato contra paucissimos nullius nominis Authores qui contra experientiam, authoritatem, & rationem, negare id ausi sunt. Experiétia est, quia sæpè multæ illarum procul à patria sunt inuentæ, imò à venatoribus transfixæ sunt, dum volarent per aërem, & in figura cati, vel alterius animalis mactatę. Ratio est quia Dęmoni non est difficile imprimere impetum, aut motum vt statim dicam. Authores innumeros dabunt Delrio, Simencas, Castro.

Posse autem mouere velocissimè constat ex pernicissimo motu siderum: non est tamen probabile quod possit ab eis tota moueri terra, v. gr. quia resistentia tanti corporis superare videtur virtutem motiuam vnius Angeli. Neque difficilius est corpora detineri violenter per vim Angelorum, ingentes enim massas sæpè detinent in aëre, subleuant Hypocritarum quorundam corpora dum extasim simulant, &c.

Mouet alios spiritus. Dico secundò, potest vnus Angelus mouere, ligare, detinere, trahere, rapere alios spiritus, per veram actionem non autem per solum imperium aut pactum. Ita communius Doctores tradunt quibus repugnat Vasq. disp. 194. censens id non fieri nisi per imperium.

Ratio autem est, quia si potest Angelus mouere corpora producto impetu, & motu, multò magis mouere poterit alterum Angelum, quia motus illi ac impetus in Angelo producti magis proportionati sunt cum Angelo; quàm motus productus in corporibus: imò si producere potest in se ipso motum, multò magis potest illum producere in alio, & constat id sæpè fieri, nam Angeli dicuntur vehere Lazari animam in sinum Abrahæ.

Quomodo moueat. Dico tertiò, Angelus quando mouet corpora & spiritus producit in illis vel impetum, vel motum.

Ratio est, quia nulla virtus potest producere motum, quæ non possit etiam producere impetum qualem nos proiectis imprimimus: nec est vlla ratio propter quam negetur Angelo hæc virtus. Quoties ergo ita mouet corpus aut spiritum cui manet immediatus imprimit motum: quando non manet proximus imprimit impetum.

Solutio dubitationum. Ad primam Respondeo plurima disputari solere à Doctoribus circa Canonem illũ Concilij. Mihi probabilissimè respondere videntur, qui aiunt negari à Concilio tantùm quod semper reales sint huiusmodi transuectiones quas constat aliquando esse solùm imaginarias. Imò falli tantùm eas asserit vanâ quâdam imaginatione quod delusæ sæpè crederent se cum equitant in aëre, comitem habere Dianam, quam etiam esse Deam existimarent.

Ad secundam Respon. Angelum quando corpus aliquod

aliquod detinet in aëre non id facere supponendo se illi corpori, sed producendo impetum proportionatum grauitati corporis quod detinet; satis enim hoc omnino est vt corpus deorsum non moueatur, quando impetus sursum ferens impedit actionem grauitatis deorsum ferentis.

Ad tertiam Resp. non esse difficilius explicare quomodo possit vnus Angelus alium Angelum pellere, vehere, ligare, voluere, quam quomodo id faciat in corporibus; nam in vtrisque id facit producto impetu & motu. Si quando autem Dæmon annulo includi dicitur, id non fit per vnionem ad annulum, neque per motum aut impetum vt patet, sed duntaxat ex pacto.

## Sectio III.

### *De assumptione corporum ab Angelis.*

S. Thom. q. 51. a. 2.

HÆc est altera operatio transiens quæ ab Angelis frequentissimè fieri solet, & triplicem inter Doctores solet habere controuersiam. Primò, an verè aliquando Angeli assumant corpora, & in illis videndos se præbeant. Secundò, cuiusmodi sint illa corpora. Tertiò, quas operationes in illis exerceant.

Triplex dubitatio.

Ratio verò dubitandi primò potissimum est, vtrum etiam Deus ipse per se ipsum in corpore assumpto realiter apparere soleat, an verò tantùm per Angelos tanquam per legatos mediatè tantùm loquatur, & videatur verbi gratiâ, vtrum: Apparitiones omnes Veteris Testamenti, huiusmodi fuerint, vt in illis non Deus ipse immediatè per se visus fuerit, sed tantùm Angelus personam sustinens Dei.

Secundò, Angelus non dicitur assumere corpus, nisi quia illi proximus est, & illud mouet, sed hoc non est assumere corpus, alioqui Angelus mouens cœlum dicetur illud assumere.

Tertiò, Angelus apparens sæpè non videtur ab omnibus qui eodem loco præsentes sunt, ergo signum est assumptionem illam corporis non esse realem.

Assertio.

Dico primò, Angeli tùm boni, tùm etiam mali assumunt sæpissimè corpora in quibus verè apparent. Ita docent omnes Theologi, quibus malè repugnant aliqui apud S. Thomam art. 2. & Carthusianum in secundum.

Assumunt Angeli corpora.

Primò enim ita conuincitur ex Scripturis vbi Euæ apparet serpens, Raphaël Tobiam deducit, Angeli apparent Abrahæ ad Ilicem Mambre, Christus Dæmonem videt à quo tamen deludi, & decipi non potuit: quis enim dicat potuisse turbari à Dæmone imaginationem Christi? Deinde Patres de illis apparitionibus vt omnino veris loquuntur, quos plurimos referunt Suares lib. 4. cap. 33. Bubalus in hunc articulum. Denique nullum in ea reali assumptione absurdum est, nam illa definitur intima præsentia substantiæ Angelicæ ad aliquod corpus in sui repræsentationem, requiritur enim ad illam, vt Angelus sit illi corpori immediatus & intimè præsens, deinde debet illud mouere vt per illud repræsentetur; non enim Angelus assumit omne corpus quod mouet, alioqui assumeret ipsum cœlum. In hoc autem quod Angelus sit præsens corpori, & vt illud moueat nullum absurdum est.

Quod autem etiam sæpè defunctorum animæ appareant in corporibus assumptis sine vlla imaginationis fraude fusè docent Delrio lib. 2. disquisit. q. 35. sect. 2. Thyræus & alij passim.

Qualia corpora assumant.

Dico secundò, corpora quæ assumunt Angeli ferè semper sunt elementaria, cum quibus illi non vniuntur substantialiter, sed tantùm localiter, & illis purè assistunt, non autem illâ informant.

Ratio est, quia licèt ex plurimis historiis certum sit, quod aliquando Dæmones assumunt cadauera hominum defunctorum sed malorum duntaxat; non enim hoc decet Angelos bonos, neque Deus permittit, vt Dæmon abutatur corpore hominis sancti: licèt (inquam) id certum sit, nihilominus tamen constantissimè omnes asserunt quod ab Angelis, quoties apparent in forma hominis, aut alterius animalis perfecti, non formantur vera corpora hominum aut animalium, quia tantam non habent vim, vt formare illa possint, vnde partim ex elementis, partim etiam ex mixtis componunt simulacrum corporis humani, aut alterius generis, quod non est illis difficile. Non est autem primò in huiusmodi corporibus vnquam materia vlla corporum cœlestium, vt videntur aliquando asserere sancti Patres, sed ex multis elementis compactis, & condensatis, non enim vnum videtur sufficere. Secundò, figura horum corporum in bonis Angelis plerumque humana est, in malis semper habet aliquid extraordinarium, & monstrosum. Tertiò, qualitates omnes in eis reperiuntur quæ per motum localem applicando actiua passiuis produci possunt; est enim in illis lux, & color qualis in Iride apparet, sunt qualitates etiam quatuor primæ, deinde durities etiam & mollities, non ea tamen quæ humanæ sit perfectè similis, vnde valebat omnino argumentum Christi, *Palpate & videte* si enim rectè aduertatur, accidentia horum corporum aliquid habent dissimile accidentibus corporis humani, quæ Angelus imitari perfectè non potest. Denique vnionem cum huiusmodi corporibus nullam habent Angeli, vel substantialem, vel accidentalem, sed tantùm motoris ad mobile, id est intimam præsentiã, & efficientiam motus vt rectè docet S. Th. hìc.

Operationes in corpore.

Dico tertiò, Angelus in eo corpore quod assumit, & in quo apparet nullam potest exercere operationem vitalem.

Ratio est, quia operatio vitalis illa dicitur quæ manet in eo principio à quo est, & producitur à principio vitæ coniuncto: operationes quas in huiusmodi corporibus Angeli eliciunt non sunt huiusmodi, quia recipiuntur in corpore, cui (vt dixi) non sunt coniuncti; loquutio ergo eorum non est vera loquutio, neque motus localis est vitalis tametsi veras formentvoces, & motum efficiant verè progressiuum. Sensationem nullam possunt habere, quia nec habent organa, neque sensitiuas potentias: Nutritionem etiam vitalem ob easdem causas non habent: Imò est impossibile Angelo efficere conuersionem panis in carnes, & ossa, quæ fit per potentiam nutritiuam. Denique generationem viuentium immediatè non posse fieri à Dæmonibus certum est, posse autem allato aliunde semine putat Suares. Dari Dæmones incubos & succubos apertissimè probant Delrio lib. 2. quæst. 15. & Serarius in cap. 4. Tobiæ: idque negare temerarium esse asserit Augustin. lib. 15. Ciu. c. 23.

Ad primam Respondeo plurima de his Dei apparitionibus disputari euidentissimè à Suare lib. 6. cap. 20. & 21. Ruis disp. 107. de Trinitate sect. 10. Thyræo lib. 1. de apparitionibus Veteris Testamentis cap. 24. Pererio in Genesim cap. 33. disp. 1. & lib. 8. in Danielem. Mihi breuiter videtur primò non esse dubium, quin vtroque illo modo possit apparere Deus, assumendo videlicet corpus per se ipsum, & in illo visibiliter apparendo sine vllo Angeli ministerio; potest enim formare corpus, illud mouere per illud repræsentari, potest etiam mittere Angelum, qui assumat & moueat corpus, in eoque verè appareat immediatè, Deus autem mediatè tantùm. Secundò sæpissimè tùm in veteri tùm in nouo Testamento mihi est probabile, quod apparuerit Deus ipse immediatè, & assumpserit corpus quod videbatur. Ita enim communiter Patres asserunt præsertim quando dicunt Verbum Diuinum

Apparitiones Dei per Angelos.

co

eo modo proludere, voluisse incarnationi. Hinc illas apparitiones Dionysius appellat θεοφανείας, Irenæus *dispensationes* quæ postea expositæ sunt à verbo, Athanasius *Ideas ratione nostri transfiguratas*. Et probatur quia, tunc Deus ipse in corpore assumpto apparet, non autem Angelus quando per illud corpus solus Deus repræsentatur, sed in multis huiusmodi apparitionibus solus Deus repræsentabatur non autem Angelus, verbi gratiâ, dum columba visibili specie supra Christum descendit; dicitur enim *Super quem videris spiritum descendentem*: non video autem quomodo ibi repræsentatus sit Angelus, similiter cum Spiritus Sanctus in linguis igneis descendit super Apostolos non dicitur descendisse Angelus, cum ergo verba Scripturæ dicant Deum apparuisse, & in proprio sensu explicari possint, non possunt aliter intelligi, quàm omnino propriè. Ita docent Ruiz supra citato loco, Fernandius visione 6. contra Suarem, Vasquem, & alios non paucos. Tertiò tamen apparitiones illas omnes certum est, fuisse factas ministerio Angelorum qui soli formabant immediatè illud corpus, & immediatè illud mouebant, quia sic decebat Deum vti Angelis vt ministris, tametsi non propterea illi corpus tunc assumerent neque in eo apparerent, quia per illud non repræsentabantur, sed solus Deus, quod sufficit ad assumptionem, & sic optimè saluari possunt quæcunque proferunt aduersarij ex Scripturis aut Patribus, nam visiones dicuntur esse factæ per Angelos, & ipsi Angeli quodammodo in illis apparuisse, quia ipsi formarunt corpus illud, & mouerunt in quo tamen primariò solus apparebat Deus. Christus in Eucharistia, vel alibi quoties apparet in forma quam in se non habet, apparet in corpore formato per Angelos, aliquando in corpore propriò apparet, quod dicendum etiam est de Virgine Deipara, & aliis Sanctis, alioqui beata ipsa Virgo corpus habens non appareret.

Ad secundam, satis constat ex dictis quòd ad assumptionem corporis non sufficiunt indistantia, & motus, sed requiritur repræsentatio.

Ad tertiam Respon. esse facile Angelo ita turbare medium vt impediatur specierum productio, ex quo efficitur etiam vt non videatur ab omnibus corpus illud in quo Angelus apparet.

## Sectio IV.

### *De aliis operationibus quas ad extra efficere possunt Angeli.*

S. Thom. quæst. 110. art. 2.

LAtissimè patet hoc argumentum in quo explicando multi Doctores accuratè versati sunt, mihi ad alia instituti Theologici magis propria festinanti satis erit, duo breuiter exponere. Primò vtrum nihil extra se Angelus possit immediatè operari nisi motum localem. Secundò, quænam sint ea, quæ mediante motu locali potest operari.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia sæpè Angeli præsertim mali oculis absentia obiecta repræsentant, sed hoc non possunt facere nisi producant species impressas eorum obiectorum, quod non fit per solum motum localem, ergo motus localis non est id vnum quod immediatè possunt operari Angeli extra se.

Secundò sæpissimè Angeli producunt extra se accidentia plurima & formas substantiales, meteora in aëre, multa etiam efficiunt opera mirabilia in quibus non interuenit, vel ad quæ non sufficit motus localis.

Tertiò, id videtur etiam valde congruum ordini vniuersi vt superiores illæ intelligentiæ quarum ministerio vtitur Dei prouidentia in gubernatione vniuersi multa per se producere possint, & longè plura quàm agentia corporea, in quibus virtutes apparent multorum ac mirabilium operum effectiuæ.

Conclusio negatiua.

Dico primò, Angelus præter motum & impetum nihil omnino extra se immediatè potest operari, vel substantiale vel accidentale. Ita vnanimiter affirmant omnes Theologi.

Ratio est quia, nec experientia, nec ratio, nec authoritas vllam aliam in Angelis cogit ponere operationem, quæ non sit à potentia motrice applicante actiua passiuis, vel quæ ad eam non possit commodè referri. Deinde ordo vniuersi non postulat aliam in spiritibus operationem quàm loco motiuam, totum enim Angelorum ministerium quod vniuerso necessarium est, sufficienter exhibetur per motum quo applicentur actiua passiuis, aliud autem totum non est necessarium, neque mundo corporeo, neque ipsis Angelis, vnde sequitur, quod nullum ab Angelo produci potest immediatè accidens reale, quod disponat ad formam substantialem, neque vllam formam; quam si aliquam producant, id non assequuntur nisi per motum localem, quo agentia naturalia mouent, & applicant subiectis actionem recipientibus, vt constabit statim.

Altera conclusio.

Dico secundò, Angeli mediante motu & impetu multa efficere possunt extra se opera mirabilia tùm substantialia, tùm accidentalia, in corporibus viuentibus, & in non viuentibus. Tractant de hoc argumento fusè vt dixi Delrio, Thyræus, Bubalus, Suares, Binsfeldius.

Substantiæ animatæ ac inanimatæ.

Primò ergo, per eum motum quo applicant actiua passiuis producunt Angeli etiam mali plures substantias animatas, & inanimatas: nam aurum producere multò facilius possunt quàm Chymici: animalia imperfecta quæ generari solent ex putri, sine dubio possunt breuissimo tempore producere, cuiusmodi fuisse serpentes Ægyptios certum est: de perfectis aliqui dubitant, sed illa tamen etiam possunt producere modo decidant aliunde semen, nam sine illo nequeunt formare tam perfecta organa. Imò nec fortassis extra vasa naturalia: in huiusmodi autem formis producendis mirabilis omnino est eorum ars, & industria: possunt videlicet efficere vt monstrosi sint partus, possunt impedire generationem, eam accelerare, aliáque operari in quibus nihil est. Quod nequeat fieri per motum.

Meteora.

Secundò, producere quoque possunt per motum & applicationem genus omne meteororum, pluuias, ventos, grandines, procellas, terræ motus quorum exempla plurima, & stupenda referunt citati Authores.

Opera vitæ vegetatiuæ.

Tertiò possunt per huiusmodi applicationem imitari opera vitæ vegetatiuæ nutritionem & accretionem, vel etiam eas impedire ac promouere sicque morbos immittere, prorogare vitam, mortem accelerare, non tamen omnino arcere, quia hoc nulla vis creata efficere potest, neque applicatio actiuorum, procurare possunt sanitatem, longam inediam reddere innoxiam imò & insensibilem.

Illudunt sensibus.

Quartò multipliciter etiam illudere possunt Angeli sensibus tùm externis, tùm internis varias intùs causare imaginationes, & varios affectus in appetitu: In animam autem rationalem immediatè agere nihil possunt, quia motus, & impetus quem solum producere possunt nihil spirituale possunt efficere: sed mediante tamen corpore mirum est quam multipliciter animam afficere possint spiritus illi nequam.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. esse impossibile vt Angelus obiectum absens repræsentet producendo illius speciem impressam;

impressam; sed id faciet tantùm mouendo species quæ iam sunt in phantasia, & sic decipiendo externos sensus.

Ad secundam Resp. illa omnia vel accidentia vel substantias quæ Angeli extra se producunt, non produci nisi quatenus applicant actiua passiuis per motum aut impetum vt dixi.

Ad tertiam Resp. nihil esse necessarium ad ordinem, & ad bonum vniuersi vt Angeli virtutem aliam habeant quam mouendi corpora, & ea per motum applicandi; sic enim omnia facilè obeunt ministeria, in quibus prouidentiæ deseruiunt.

## DISPVTATIO II.

### *De supernaturali Perfectione Angelorum.*

### Quæst. 62. 63. 64.

HActenvs spirituales substantias consideraui, secundum ea quæ naturaliter ipsis insunt; habent enim substantiam ab omni materiæ fæce liberam, atque adeò immortalem indiuisibilem, simplicissimam. Habent intelligentiam perspicacissimam, voluntatem liberrimam, facultatem motricem potentissimam. Nunc vocant nos Angelorum supernaturalia ornamenta quibus ad diuinam similitudinem propiùs accedentes, toti coruscant donis gratiæ ac gloriæ. *Tu signaculum similitudinis, omnis lapis pretiosus operimentum tuum*: Possumus autem omnia tribus complecti capitibus. Primum sit, instans creationis & gratiæ. Secundum instans, peccati & perseuerantiæ. Tertium instans, pœnæ ac beatitudinis.

## QVÆSTIO I.

### *De primo instanti creationis & gratiæ Angelorum.*

### S. Thom. quæst. 62.

PRimum ergo considero Angelos ex ipsis opificis Dei manibus prodeuntes plenos gratia & decore vbi primò occurrit gratia sanctificans. Secundò, auxilia gratiæ per quam ad illam dispositi sunt. Tertiò, actus meritorij quibus in eo primo instanti ad gratiam se ipsi disposuere.

### Sectio I.

### *De gratia sanctificante Angelorum in primo instanti creationis.*

### S. Thomas, art. 1. 2. 3. 4. 6.

Fuerunt omnes viatores,

CErtum est primò, multos Angelos habuisse in primo instanti beatitudinem supernaturalem, sed omnes fuisse viatores, quia omnes, vel peccauerunt, vel habuerunt potestatem peccandi. *Fuit voluntatis sanctorum Angelorum* (inquit Prosper lib. de vita contemplat. cap. 3.) *quod malis sponte labentibus, in sua ipsi dignitate manserunt, & diuino iustóque Dei Iudicio actum est, vt quæ fuit cum Deo suo manendi voluntas, fieret permanendi, voluntaria felixque necessitas.* Congruentiæ propter quas detinere aliquandiu in via voluit Deus illos spiritus, variæ à Patribus afferuntur, præcipua illa est quam habet August. lib. de Corrept. & Grat. cap. 10. *Deum sic ordinasse Angelorum, & hominum vitam, vt in ea prius ostenderet, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset gratia beneficium.*

Fuerunt omnes initio sancti.

Certum est secundò, nullum esse Angelum qui aliquando non fuerit verè sanctus per gratiam à Deo acceptam, nam ita colligitur ex Scripturis iuxta interpretationem sanctorum Patrum, v. gr. Ezech. 28. quod ad litteram dictum est de Rege Tyri, certum est communiter intelligi de Lucifero: *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, & decore, in deliciis paradisi fuisti*, &c. *Tu Cherub extentus, & protegens, posui te in monte sancto meo, in medio lapidum ignitorum ambulasti, perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ.* Quæ verba Gregor. Damasc. Isidor. Tertull. intelligunt de gratia data Lucifero, qui etiam dicitur à Christo, non stetisse in veritate, & à S. Iuda non seruasse suum principatum. Imò & inde constat quod illa gratia data illis est in primo instanti creationis, cum dicat Ezechiel: *Perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inuentâ est iniquitas in te.* Sicque asserit expressè Augustin. lib. 12. Ciuit. cap. 9.

Difficultas igitur tantùm est primò, vtrum in primo illo instanti Angeli habuerint gratiam per propria merita. Secundò, vtrum etiam in illo primo instanti potuerint per propria merita obtinere beatitudinem.

### §. I.

### *Vtrum Angeli primam Sanctitatem per merita obtinuerint.*

Sensus quæstionis.

DIsponere se ad gratiam, est elicere aliquem actum bonum qui sit meritorius gratiæ de congruo, vel de condigno. Cum enim certum sit vt postea dicam Angelos in primo instanti benè operatos fuisse supernaturaliter, dupliciter potuit se habere illa bona operatio ad gratiam, primò enim, potuit esse fructus, & effectus illius gratiæ, si nimirum gratia illa omnino gratis Angelo data sit qui eâ instructus benè operatus sit per vim acceptam à gratia, & à charitate. Secundò, potuit esse causa talis gratiæ, si nimirum data sit gratia propter bonam illam operationem factam omnino independenter à gratia. Quod enim iuxta principia sua, tertiò addunt Thomistæ gratiam illam esse potuisse causam simul, & effectum talium actuum, suo loco reiectum est.

Prima dubitatio.

Ratio ergo dubit. primò est, quia gratia data Christo non fuit data ex meritis, ergo nō est perfectius habere illā ex meritis: imò eo argumēto probaretur, vnionem hypostaticam debuisse dari ex meritis humanitatis ex quibus dictum aliàs est illam potuisse dari. Deinde si operatio procedat ex gratia, multò erit perfectior quàm si causet gratiam, ergo perfectius erit Angelum habuisse gratiam, quæ causet meritum, quàm habuisse meritum per quod gratia causetur.

Secunda.

Secundò, Deus potuit facere vt actus ille bonus elicitus in primo instanti non causaret gratiam, sed causaretur à gratia prius natura existente in Angelo. Ergo de facto gratia illa non est causata per actum bonum, probatur consequentia, Deus non potuit facere vt gratia quæ nunc in Angelis fuit effectus meriti, fuerit causa meriti, quin fieret aliqua mutatio alicubi; si enim omnia eodem modo se habeant vt se nunc habent, semper gratia erit causa meriti, sed si Deus vellet gratiam esse causam meriti omnia eodem modo se haberent vt se nunc habent; actus enim illi essent iidem, Angelus quoque, ac gratia eandem haberent entitatem, ergo si Deus potuit facere vt gratia esset causa meriti, gratia de facto fuit causa meriti.

Tertia.

Tertiò, si Angeli omnes in primo instanti habuerunt gratiam, vel illa in omnibus fuit æqualis, vel inæqualis, si primum ergo illam Angeli non meruerunt quomodo enim fieri posset vt tanta multitudo Angelorum adeò inæqualium, æqualiter operata esset? Adde quod communis sententia est, quod Angelis secundum naturam perfectioribus perfectior gratia data est, si autem fuit inæqualis, iuxta inæqualitatem naturæ, ergo illa gratia non est data ex meritis, sed propter maiorem naturæ perfectionem.

Dico

Assertio affirmatiua.

Dico primò, quamuis certum sit potuisse primam sanctitatem dari Angelis; independenter ab omni merito, & esse principium bonæ operationis in primo instanti elicitæ; probabilius est tamen quod illa data est ex merito congruo bonæ operationis elicitæ in primo instanti. Ita docent communius omnes Thomistæ & cum illis Suarez, Granad. Tanner. contra Soto, Victoriam, Molinam, Arriagam.

Probatio

Ratio esse hoc loco non potest demonstratiua, quia pendet à sola Dei voluntate, dare gratiam ex meritis, vel omnino gratis: probabiliter tamen ostendi potest primò, quia creaturæ rationali cui aliunde gratia non est debita nunquam gratia dari solet à Deo planè gratis, si per meritum illa possit obtineri, sed in primo instanti Angelus obtinere potuit gratiam ex meritis, ergo illi gratia data est ex meritis. Deinde longè honorificentius est & perfectius, esse causam gratiæ, & illam assequi vt præmium operum, quam habere illam omnino gratis datam. Deniq; nulla ratio probat, quod Angelus acceperit gratiam sine meritis vt patebit statim. Addebam tamen quod meritum illud non fuit nisi congruum, quia vt aliquod opus sit meritorium de condigno præsupponere debet gratiam in persona quæ operatur, sed opus quo Angelus meruit gratiam non potuit præsupponere gratiam cuius est causa: ergo illud opus quo meremur gratiam non potuit esse meritorium de condigno illius gratiæ.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam, Resp. gratiam non fuisse Christo datam ex meritis in primo instanti creationis, quia ratione vnionis illa erat aliunde debita, perfectius quidem est habere gratiam ex meritis, quàm habere illam omnino gratis, sed non est perfectius habere gratiam ex meritis, quàm habere illam sine meritis, aliunde tamen debitam. Vnio hypostatica potuit quidem absolutè dari ex meritis humanitatis, sed non potuit dari connaturaliter, quia prius est esse completè, quàm operari connaturaliter. Vnde dispar ratio est vnionis hypostaticæ, & gratiæ; gratia enim non prærequiritur ad existendum completè, sicut prærequiritur subsistentia, quæ præterea debet præsupponi ante operationem. Deinde fateor operationem esse perfectiorem quæ procedit ex gratia, sed nego quod propterea melius sit simpliciter quod Angelus operetur ex gratia.

Prima instantia.

Instabis primò, gloria corporis debita erat Christo ratione vnionis; & illam tamen Christus accepit ex meritis, ergo perfectius non est ex meritis habere id quod est aliunde debitum.

Respon. gloriam corporis reuerà debitam fuisse Christo præcisè ratione vnionis, abstrahendo ab omnibus meritis, sed illam non debuisse dari ab initio, quia sic exigebat hominum redemptio: gratia verò fuit debita, & oportuit illam dari, perfectius ergo est non habere ex meritis in primo instanti, illud quod est aliunde debitum, si nihil vetet illud tunc dari.

Secunda instantia.

Instabis secundò, sicut Christus non meruit vnionem, quia subsistentia est aliquid connaturaliter prærequisitum ante operationem, sic Angelus non meruit gratiam, & habitus supernaturales, quia illi sunt aliquid prærequisitum, vt Angelus connaturaliter eliciat operationem supernaturalem.

Respon. subsistentiam esse aliquid connaturaliter prærequisitum, tùm ad existentiam, tùm ad operationem: habitum autem prærequiri solùm connaturaliter ad operationem, non ad existentiam. Deus nunquam proponit in præmium, id quod pertinet ad complementum existentiæ, proponit autem in præmium, id quod est complementum solius operationis, vt constat ex omnibus iustificatis.

Solutio secundæ dubitat.

Ad secundam Resp. hanc esse grauissimam difficultatem de actu diuino libero, quam explicare non vacat hoc loco; est enim explicata plenè primo tractatu. Fateor ergo verum esse quod si Angelus haberet sine meritis gratiam illam quam habuit ex meritis debuisset fieri aliqua mutatio, nam primò quidem in ipso decreto esset facta mutatio virtualis, deinde illâ suppositâ, illi quoque actus se habuissent alio modo, non quidem physicè, sed saltem moraliter, quia tunc non causarent gratiam, quam modò causant, sed causarentur potiùs ab illa gratia, quam Deus daret omnino gratis. Decretum illud Dei aliter tunc se haberet secundum id quod dicit in obliquo, & connotatiuè, non secundum id quod dicit in recto & constitutiuè.

Solutio tertiæ

Ad tertiam, Resp. non esse quidem omnino certum, sed esse admodum probabile, quod Angelis secundum naturam perfectioribus, data est maior sanctitas; sic enim ex variis Patribus & ex consensu cõmuni Theologorum probant Suar. Valent. Vasq. sed maior tamen naturæ perfectio, non fuit vllo modo causa, vel dispositio ad maiorem illam gratiam, Deus enim ex suo puro beneplacito dedit perfectioribus Angelis maiora gratiæ auxilia, per quæ maiorem illi assequuti sunt gratiam sanctificantem, quæ proinde nullo modo fuit fundata in meritis naturalibus, sed in auxiliis gratiæ datis omnino gratis.

## §. II.

### *Vtrum Angeli potuerint in illo primo instanti habere beatitudinem ex meritis.*

CErtum est, quod Angelus in primo instanti suæ creationis potuit habere beatitudinẽ datam omnino gratis sine vllo merito, de hoc enim quis dubitet? Sed neque controuerti potest, vtrum in illo primo instanti potuerit obtinere beatitudinem, per bonum aliquod opus elicitum omnino liberè prius natura quàm illam obtineret, quia certum est posse dari præmium eodem illo instanti temporis quo est meritum, nam inter causam, & effectum sola sufficit prioritas naturæ.

Duplex controuersia.

Difficultas itaque duplex restat primò, vtrum Angelus in primo illo instanti potuerit habere beatitudinem per aliquem actum Fidei, vel certè per alium actum procedentem ex Fide, quæ Fides cum obscura sit stare non potest cum visione intuitiua reuelationis, quæ habetur in clara visione. Secundò, difficultas est, vtrum Angelus potuerit habere beatitudinem in illo primo instanti, in quo nihilominus potuerit peccare, ita vt quamuis non potuerit habere simul beatitudinem, & peccare, potuerit tamen, vel habere beatitudinem, vel peccare, sicut eo instanti quo præceptum est mihi, vt Deum amem, possum peccare, vel habere gratiam, quamuis non possim simul habere gratiam, & peccare.

Sed hæc vtraque difficultas alterius loci est, nam prima spectat ad tractatum de Fide, vbi omnino statuam posse stare actum Fidei obscuræ, cum visione clara reuelationis, quia tũc reuelatio erit semper obscura secundum puram rationem testimonij diuini, per quam solam terminat actum Fidei, quamuis sit euidens quatenus cognoscitur per visionem; sufficit enim ad Fidem vt reuelatio sit obscura quatenus est obiectum formale Fidei. Secunda, quia est communis homini, & Angelo, tradetur in sequenti tractatu de beatitudine.

## Sectio II.

### *De auxiliis gratiæ, per quæ Angelus primam Sanctitatem adeptus est.* Art. 2.

Necessitas gratiæ operantis in Angelis.

NIhil speciale hoc loco est pro necessitate, ac qualitate gratiæ Angelorum, quod in tractatu de gratia vniuersaliter non soleat disputari. Primò enim sicut homini necessarium est auxilium gratiæ præuenientis,

nientis, excitans voluntatem ad bonum & suauiter alliciens ad opus rectum, sic & Angelus simili eget auxilio vt supernaturaliter operetur, & erigatur in Deum, *sanctificatio enim non est absque spiritu*, (vt ait Basil. l. de Spiritu Sancto. c. 16.) agens de sanctificatione Angelorum; voluntas enim tùm Angelica, tùm humana, nihil per solas naturæ vires operari potest supernaturale, proportionem habens cum gratia & sanctitate supernaturali, debet ergo per auxilium gratiæ compleri, & eleuari ad operandum supra vires omnes naturæ.

Necessitas gratiæ cooperantis.

Secundò, eadem etiam ratio probat necessariam fuisse Angelo gratiam cooperantem seu concomitantem, per quam compleretur voluntas ad agendum liberè, ac prębendum consensum; nec enim sufficit auxilium inuitans ad bonum, nisi adsit etiam auxilium adiuuans, & simul eliciens liberum consensum ad bonum, qui cum superet vires naturæ, non potest à sola elici voluntate, sed Deo adiutore indiget.

Quid sit illa gratia.

Tertiò sicut in homine, gratia illa præueniens non est aliud quàm illustratio intellectus, & motus indeliberatus voluntatis quem operatur Deus in nobis, sine nobis liberè operantibus, sic etiam in Angelis primum illud auxiliũ, non aliud fuit quàm lumen diuinitùs immissum, & complacentia infusa voluntati; aperit enim gratia illa quod latebat, suaue facit quod non delectabat: docet & placet, & docendo ac placendo vincit triumphátque sine violentia, inuicta gratiæ virtus, non armata nisi lumine, ac suauitate; nihil illâ dulcius, nihil illâ fortius, imò & quo mitior, eò robustior: nec enim ita vincit libertatem, vt eam necessitando interimat, nescit compedes, odit seruitutem, non vult nisi amorem, nunquam libertati minus inimica, quàm cum eam sibi subijcit. De qua mirabili coniunctione rerum adeò dissitarum infallibilitatis, & suauitatis in tractatu de gratia dici solet.

Non sunt daræ per Christum.

Quartò tamen, vtrum gratiæ illæ in primo instanti & in sequentibus datæ sint Angelis ex meritis Christi tertia parte disputabitur, vbi statuam, gratiam Redemptoris Christi, non esse datam nisi post præuisum peccatum Adæ, atque adeò Angelorum primam gratiam, non potuisse dari ex illis meritis, quod tamen non impedit, quin Christus sit verè caput omnis creaturæ, in omnibus primatum tenens, vt probabo eo loco: quomodo autem ad opera purè naturalia, & ad obseruationem totius legis naturæ Angeli non eguerint auxilio gratiæ indebito, sed per vires naturales, cum sola gratia creationis vitare potuerint peccata repugnantia legi naturali, tametsi proprium locum habet in tractatu de gratia, statim tamen attingetur obiter quæst. 2.

## Sectio III.

### *De actibus liberis per quos Angeli meruerunt gratiam.*

Sic præuenta diuinitùs Angeli voluntas in primo diluculo, quo illuxerunt illi corruscationes gratiæ, viditque ac commota est ad summum bonum, debuit sine dubio elicere actus liberos Spei, Charitatis, Religionis, & virtutum aliarum moralium, quarum capax erat, de sola virtute Fidei aliquid esse potest controuersiæ.

Triplex dubitatio de Fide Angelorũ.

Ratio dubitandi primò est, quia si Angelus in primo illo instanti habuit Fidem, vel reuelatio mysteriorum facta est illis mediatè ac obscurè per Angelos alios, ita vt fuerit illis obscurum, quod Deus hoc diceret, vel fuit facta immediatè ab ipso Deo, ita vt cognosceret Angelus euidenter Deum esse qui hoc diceret, quæ dicitur euidentia in attestante: primum dici non potest, quia daretur processus in infinitum, si nullus esset Angelus cui primo Deus loquutus esset, imò cùm simul omnes sint loquuti, non fuit possibile, vt alij alios in primo illo instanti illuminarent. Secundum etiam dici non potest, quia vt aliquid Fide diuina credatur, debet ipsa reuelatio credi obscurè, sed vbi est euidentia in attestante, id est, cum clarè cognosco Deum loqui, est impossibile vt mihi sit obscurum quod Deus loquitur, quomodo enim dubitare possum te mihi loqui, cum te video, & audio loquentem: ergo in illo primo instanti Angelus non potuit habere Fidem Theologicam.

Secundò, ad Fidem necessaria est affectio pia voluntatis, sed illa necessaria non est vt credatur Deum reuelare id quod video illum reuelare, ergo si Angelus habuit euidentiam in attestante, non potuit credere. Imò ad illam piam affectionem, quæ prior est Fide necessaria fuit cognitio supernaturalis à Fide distincta, ergo in illo primo instanti Angelus habuit cognitionem distinctam à Fide, ergo non fuit illi necessaria Fides.

Tertiò, Angelus in illo instanti debuisset credere Incarnationem, hoc autem fuit impossibile, quia sic mali Angeli cognouissent suum peccatum futurum.

Assertio affirmans Fidem fuisse in Angelis.

Dico primò, fuisse reuerà in Angelis Fidem Theologicam in illo primo instanti creationis.

Ratio est, quia vniuersales scripturarum loquutiones de necessitate Fidei ad Deo placendum explicari communiter solent tàm de Angelis, quàm de hominibus, v.g. cum dicitur quod *est impossibile sine Fide placere Deo.* quod *accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* Deinde aperta ratio est, quia fuit Angelis necessaria in primo instanti cognitio supernaturalis proportionata statui Viatoris, alioqui bene non potuissent operari, sed nulla cognitio præter Fidem data est tùm homini, tùm Angelo; nec enim scientia supernaturalis per se infusa vlli viatori data est nisi Christo, & eius sanctissimæ Matri, vel certè nullum habemus fundamentum dicendi quod illa sit data, ergo in illo primo instanti, imò & toto tempore viæ Angeli ambularunt per Fidem, non autem per speciem, aut per lumen scientiæ, sed præluxit etiam illis tenebrosa fax Fidei, & lucerna illa lucens in caliginoso loco.

Quarum rerum Fidem habuerint.

Dico secundò, habuisse Angelos in illo primo instanti Fidem in Deum vt authorem gratiæ supernaturalis, & gloriæ, & in Deum etiam Trinum: Mysterium incarnationis probabilius est illos eo instanti cognouisse.

Cognitio Trinitatis.

Prima pars de Deo Authore gratiæ, ac gloriæ, totóque mysterio Trinitatis, patet ex generali regula de iustificatione, quam assequi nemo potest sine Fide in Deum Remuneratorem, & de Trinitate communiter solet dici. Cum ergo potuerint sine dubio Angeli habere in primo instanti notitiam horum mysteriorum, non potest illa probabiliter ipsis negari.

Cognitio incarnitionis.

Secunda itaque pars, de mysterio incarnationis est difficilior, quia illius notitia æquè requiritur ad iustificationem hominum, ac notitia Trinitatis: & sanè illam sine dubio æquè habuissent Angeli, si vera esset sententia illa quæ asserit prædestinationem Christi, priorem fuisse, quàm fuerit decretum de creandis Angelis & hominibus. Sed in sententia tamen magis probabili, quæ asserit Christum non fuisse prædestinatum, nisi in remedium peccati, & post illius præuisionem, certum etiam est hoc mysterium non potuisse reuelari Angelis, nisi post præuisum eorum peccatum, vt postea fusiùs probabitur. Sequitur etiam, quod potuit nihilominus reuelari hoc mysterium Angelis priùs tempore quàm peccarent, atque adeò potuit etiam in primo instanti eis reuelari, sicut etiã Adamo reuelatum est priusquam peccaret: & multi docent satis probabiliter illud fuisse reuelatum, videtúrque maximè consentaneum gloriæ Christi, vt eam cognouerint omnes Angeli à principio, quam-

uis circumstantias omnes incarnationis non cognouerint. Vnde dicit Apostolus hoc mysterium absconditum fuisse à sæculis in Deo, & per Ecclesiam innotuisse ipsis principatibus, & potestatibus, sed hoc vt dixi est incertissimum.

Solutio trium dubitationū.

Ad primam Resp. mihi videri probabilius, quod reuelatio mysteriorum ita facta est Angelis immediatè à Deo, vt fuerit ipsis euidens Deum hoc dicere, quia certum est omnes Angelos creatos fuisse simul, & eo instanti quo creati sunt habuisse Fidem, ergo fieri non potuit vt vnus proponeret reuelationem diuinam alteri Angelo. Constat autem ex tractatu de Fide, vt dixi, quod potest obscurâ Fide credi reuelatio euidens in attestante, quia illa semper est obscura in ratione puri testimonij, & vt sic credatur necessaria est motio pia in voluntate: Cognitio autem illa iquæ necessaria est ad piam illam motionem sine dubio est prior Fide, sed illa non est aliud, quàm iudicium speculatiuum naturale, cum iudicio supernaturali practico, quod honestum sit credere hic & nunc: Hoc autem iudicium fit ex speciali motione Spiritus Sancti, & pertinet ad gratiam excitantem. Vnde patet responsio ad secundam. Ad tertiam autem satis dixi, Angelos cognouisse Christum in primo instanti, etiamsi non cognouerint eum vt Redemptorem à peccato quod ipsi causassent, alioqui cognouissent futurum suum peccatum.

## QVÆSTIO II.

### *De secundo instanti Angelorum, peccato scilicet, & perseuerantia.* S. Th. q. 63.

SIc creati Angeli omnes, in amicitia Dei & Sanctitate, perfecti omnes in viis suis à die conditionis suæ, transierunt statim ad secundum instans, in quo aliqui exciderunt à gratia, reliqui steterunt in veritate, & in bono confirmati sunt. Quod totum vt explicem distinctè tria mihi video dicenda. Primò, an & quo modo Angeli potuerint peccare in secundo instanti. Secundò, quomodo peccauerint, seu quale fuerit eorum peccatum. Tertiò, an & quomodo boni Angeli perseuerarint in gratia, & meritum confirmauerint.

### SECTIO I.

#### *An & quomodo Angeli peccare potuerint in secundo instanti.*

DAri Angelos verè malos qui cum à Deo lux facti essent, & filij lucis, ipsi tamen facti sint tenebræ, denigrati supra carbones, pleni malitia & insipientia, Scriptura, Patres, Ethnici, Philosophi, quotidiana experientia probat, sed difficultas est, quomodo illi effecti à Deo boni discernere se ipsos potuerint ab iis qui permanserunt boni, & fieri nequissimi, qualis nimirum debuerit in ipsis præcedere defectus, vt fierent ex bonis pessimi. Primò enim quæritur, vtrum potuerit esse ille defectus in ipsa natura ex se mala, id est, vtrum Angeli naturâ suâ mali sint, aut etiam esse possint. Secundò, vtrum ille defectus esse potuerit in voluntate, quæ fieri posset mala, id est, vtrum potuerint Angeli esse naturâ suâ impeccabiles. Tertiò, vtrum esse potuerit in intellectu, id est, vtrum potuerit esse in illis ignorantia sufficiens ad peccandum.

Triplex controuersia.

#### §. I.

#### *Vtrum Angeli ex sua natura fuerint, aut etiam esse potuerint determinati ad malum.*

Sensus quæstionis

HÆc est antiquissima & celeberrima controuersia de origine mali, tanta olim contentione contra hæreticos, à sanctis Patribus disputata, quomodo scilicet causa quæ non sit mala, producere possit effectum malum, & fieri mala ex effectu suo, cum priùs esset bona, nam Manichæi admittebant naturas malas à malo principio productas. Priscillianistæ negabant Diabolum productum esse, sed volebant illum esse à se malum & substantiam ipsius mali, quæ omnia fusè, ac eleganter confutant Augustinus, Cyrillus, Theodoret. & alij relati à Suare lib. 7. cap. 2.

Non quæritur autem nunc, vtrum aliqua substantia possit esse absolutè mala præcisè secundū se sublatâ quacunque operatione, quia contra Marcionem Manichæos, & Priscillianistas certum est omnem substantiam eo ipso quod realis est esse bonam, cum bonitas sit passio entis inseparabilis, quia (esse) bonum est, difficultas igitur tantùm esse potest, vtrum aliqua natura respectiuè possit esse mala, id est, per operationem, sicut calor est in se bonus, malus autem aquæ, creatura ergo rationalis erit ex se intrinsecè mala, si determinata intrinsecè sit ad non operandum nisi malè, quamuis determinata non sit ad operandum hoc, aut illud malum.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia sicut voluntas diuina est perfectè libera, & habet obiectum vniuersalissimum, quamuis determinata sit ad nunquam operandum nisi benè, ergo voluntas creata potest esse libera, quamuis determinata sit ad semper operandum malè, quia poterit operari malum hoc, aut illud.

Secundò, nulla est ratio cur appetitus noster sensitiuus & rationalis habeat maiorem inclinationem ad malum oppositum rationi, quàm ad bonum, sit autem impossibilis natura omninò determinata ad malum illud rationi contrarium: vel etiam cur appetitus Angelicus non possit eo modo magis inclinari ad bonum proprium, quàm ad bonum rationis, & diuinum.

Tertiò, recurrit vulgare argumentum veterum hæreticorum: effectus malus procedere non potest à causa quæ non sit mala, sicut sol non illuminat nisi sit lucidus; effectus enim continetur prius in sua causa, & nihil habet quod priùs non fuerit in causa, sed voluntas Angeli producit effectus malos, ergo illa voluntas est in se mala.

Conclusio negatiua.

Dico primò, Angeli neque sunt natura sua mali, neque possibilis est vlla substantia quæ sit ex se naturaliter mala.

Ratio est quia primò scriptura manifestè asserit, quod *Deus vidit cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona.* Idem contra citatos hæreticos probant concilia, & Patres cum impugnant Marcionem & Manichæos, qui duo admittebant principia, vnum bonum, alterum malum, & sanè ratio est aperta, quia si daretur aliqua substantia ex se mala, illa esse non posset nisi à Deo, quem eo modo efficeres authorem mali, quod lumini rationis contrarium est. Deinde probatur etiá euidenter impossibilitas talis alicuius naturæ determinatæ ad non operandum vnquam nisi malè: quia nulla voluntas potest amare malum vt malum, sed si aliqua voluntas determinata esset ad non operandum nisi malè, deberet amare malum formaliter vt malum, ergo nulla voluntas potest esse determinata ad non operandum nisi malè. Maiorem nemo potest negare: probatur minor, tunc voluntas amat malum formaliter vt malum, quando non mouetur formaliter per rationem boni delectabilis, quæ iuncta est malo morali, sed ista voluntas quæ determinata esset ad malum, non moueretur per ipsam rationem boni delectabilis, sed tantùm per ipsum malum, quod probo, si hæc voluntas moueretur formaliter per rationem boni delectabilis, posset etiam amare bonum delectabile, etiam tunc quando illud non est contrarium rationi, nam vbi est ratio motiua voluntatis

luntatis ibi potest etiam esse actus voluntatis, sed per te ista voluntas non posset amare bonum delectabile, nisi quando illud esset iunctum malo, ergo non moueretur per rationem boni, sed per ipsum malum.

Altera cõclusio. Dico secundò, in Angelica voluntate nulla reperitur, neque reperiri potest maior inclinatio ad bonum oppositum bono honesto, quàm ad ipsum bonum honestum. Ita S. Thom. art. 4. & cum ipso Suares, Vasques, aliique communius, contra quosdam recentiores, qui hoc negant.

Probatio. Ratio tamen est quia voluntas quæ respicit bonum vniuersale tanquam obiectum, non potest habere maiorem inclinationem ad bonum oppositum suæ naturæ, quàm ad bonum consentaneum suæ naturæ, sed voluntas Angeli respicit vniuersale bonum, vt obiectum, ergo non potest habere maiorem inclinationem ad bonum oppositum bono honesto, quàm ad bonum honestum: nam honestum est illud bonum quod est conueniens naturæ rationali vt sic. Fateor ergo voluntatem Angeli posse habere imò habere aliquam inclinationem naturalem ad bonum oppositum bono honesto, nam & propriæ excellentiæ, ac honoris habet inclinationem, quem etiam appetiuit inordinatè, cum enim respiciat omne bonum, neque sit sua regula, bonum etiam appetit rationi contrarium, sed semper inclinatio naturalis ad bonum honestum maior est in Angelo, quàm inclinatio ad bonum rationi contrarium: contra quam in appetitu nostro sensitiuo euenit, cuius naturalis inclinatio ad bonum rationi oppositum, maior est, quàm inclinatio ad bonum honestum, quia non est appetitus vniuersalis; sed est appetitus naturæ sensitiuæ, cui non est conueniens vt sit bonum honestum, ideóque maiorem non potest habere inclinationem ad bonum honestum, quàm ad bonum contrarium.

Solutio dubitationum. Ad primam Resp. rectè probari hoc argumento, quod voluntas posset esse libera, quamuis esset determinata ad non operãdum nisi malè. Sed alio argumento probatum est hoc implicare, quia scilicet Deus causa esset mali, & quia illa voluntas ferri deberet in malum sub ratione mali: hoc autem non sequitur ex eo quod Dei voluntas determinata sit ad non operandum nisi benè.

Ad secundam Resp. discrimen allatum esse appetitus Angelici, & appetitus nostri sensitiui; appetitus Angelicus respicit omne bonum cum sit potentia vniuersalissima, ideò magis respicit bonum quod est conforme naturæ suæ, quàm bonum quod est illi contrarium, appetitus autem sensitiuus non respicit nisi bonum sensibile, quod est sæpè oppositum rationi, ideò non est mirum quod magis inclinetur ad bonum sensibile, quam ad bonum rationis, quod non pertinet ad obiectum eius.

Ad tertiam Respondeo, vt nuper dicebam, voluntatem quidem Angeli, non esse actu malam in se ipsa, sed tantùm potentiâ, quia potest fieri mala: effectus malus aut bonus potest prodire à causa quæ non est actu bona, vel mala; per illum enim effectum denominatur mala, vel bona, sed non potest prodire à causa quæ non sit saltem potentia, & virtualiter mala; nam hoc ipso quod potentialiter est mala, potest facere malum.

## §. II.

### *Vtrum Angeli ex natura sua fuerint aut etiam esse potuerint determinati ad bonum.* Art. 1.

DIxi nullum Angelum esse potuisse naturâ suâ determinatum ad malum, sed potuisse non peccare, nunc videndum est, vtrum naturâ suâ fuerit, vel esse potuerit determinatus ad bonum, atque adeò esse impeccabilis; est enim celebris inter Theologos difficultas, an sit possibilis creatura prorsus impeccabilis, quæ nimirum determinata sit ad non operandum vnquam nisi benè.

Triplex dubitatio. Ratio dubitandi primò est, quia ex libertate Angeli, aut vllius alterius creaturæ rationalis nullo modo probari potest, quod illa sit peccabilis, nam Christus veram habuit libertatem, & tamen fuit impeccabilis, ergo possibilis est creatura libera quæ possit agere vel non agere, non tamen malè agere; humanitas enim Christi est creatura & tamen non potest peccare.

Secundò, aggregatum ex homine, & visione beata, est aliquid creatum liberum, & tamen incapax est peccati, ergo impeccabilitas potest stare cum libertate purè creata.

Tertiò, Deus potest facere creaturam, quæ habeat totam perfectionem animæ habentis gratiam habitualem; sed illa creatura nullo modo posset peccare, quia sicut peccatum stare non potest cum gratia, sic neque stare posset cum creatura quæ haberet perfectionem gratiæ, ergo est possibilis creatura quæ sit impeccabilis,

Conclusio negatiua. Dico tertiò, implicat dari Angelum aut aliam etiam creaturam quæ sit ex natura sua impeccabilis. Ita communiter Theologi docent cum S. Thom. hîc & Scoto, contra Ochamum, Maiorem, Gabrielem, quibus accessere nuper quidam recentiores negantes ostendi hanc implicantiam.

Prima probatio. Primò, tamen ea sine dubio Sanctorum Patrum mens est August. v.gr. lib. 6. Ciuit. cap. 6. *Ait omnem creaturam esse vertibilem & peccare posse, quia est ex nihilo*, sed nulla est creatura possibilis quæ non sit ex nihilo & vertibilis, ergo ex mente Augustini nulla est possibilis creatura quæ non sit peccabilis. Ambrosius lib. 2. de Fide ait: *Deum sicut solus est immortalis, ita solum etiam esse impeccabilem*, Et Hieronym. epist. 146. dicit: *Nullam esse creaturam quæ flecti non possit ad malum, quia liberi arbitrij est*: ex mente igitur Hieronymi.

Secunda probatio. Secundò argumentari licet: omnis creatura intellectualis libera est, sed nulla creatura libera esse potest impeccabilis, ergo nulla creatura intellectualis esse potest impeccabilis. Maiorem suppono ex Philosophia, quia omnis intellectus creatus potest in quolibet obiecto indifferenti considerare rationem boni & mali: ergo indifferens etiam est per appetitum vt amet vel odio habeat: nam vbi est indifferens propositio obiecti debet etiam esse libertas ad illud amandum, vel non amandum: Minor autem probatur sic, illa creatura est peccabilis quæ potest considerare intensissimè omnia obiecta quibus allicitur ad peccatum, & remissè considerare, aut etiam nullo modo considerare illa motiua quibus abstrahitur à peccato: tunc enim libera voluntas amplectitur peccatum in quo videt maiorem rationem boni, sed omnis creatura libera potest remissè considerare, aut etiam nullo modo considerare illa motiua quibus abstrahitur à peccato, quia cum non sit sua intellectio & actus purus, potest aliquando perfectius, aliquando imperfectius considerare obiecta, ergo nulla est possibilis creatura libera, quæ non possit peccare.

Confirmatio. Confirmatur, quia visio beata nulli puræ creaturæ potest esse debita naturaliter vt probabam aliàs, ergo nulla creatura ex sua natura, potest esse impeccabilis, probatur consequentia, omnis intellectus qui non videt Deum, liberè potest amplecti bonum aut ab eo auerti, quia solum summum bonum tollit indifferentiam ad amorem sui, sed si liberè possit amplecti bonum aut ab eo auerti, potest peccare, ergo nulla est pura creatura quæ peccare non possit si Deum non videat. Et hæc est ratio sancti Thomæ allata olim, quâ probat assertionem propositam ex eo quod nulla sit possibilis creatura quæ sit sua regula, vel quæ necessariò

necessariò sit coniuncta cum sua regula, quia si non est sua intellectio, vel si non videat clarè Deum potest habere inconsiderationem atque ita peccare.

Solutio trium dubitationū.

Ad primam Resp. esse magnam disparitatem inter Christum & puram creaturam, quia Christus propter gubernationem Verbi, & sanctitatem substantialem infinitam, repugnantiam cum peccato habuit, neque potuit habere inconsiderationem.

Ad secundam, Resp. disparitatem etiam esse inter beatum qui videt Deum, & eum qui non videt; visio enim Dei tollit omnem inconsiderationem sufficientem ad peccatum, Deus videlicet in ea proponitur vt summè amabilis: præter eam autem visionem nulla cognitio sufficiens esse potest ad tollendam libertatem peccati; quandiu enim non cognoscetur perfectè summum bonum, poterit voluntas ab eo auerti, implicat autem vt vlla creatura cognoscat intuitiuè summum bonum naturaliter. Fateor itaque aggregatum ex homine, & ex visione beata esse aliquid creatum liberum, sed nego illud esse aliquid purè naturale: dixi autem nullam esse substantiam quæ possit esse naturaliter impeccabilis, quia nulla est quæ non possit habere inconsiderationem.

Ad tertiam Respondeo esse impossibilem creaturam cui Deus communicet naturaliter totam perfectionem quam habet aggregatum ex anima & gratia habituali, cum qua stare non potest. Ratio est, quia illi creaturæ naturaliter esset debita visio beata, quod esse impossibile satis est ostensum in tractatu de Deo, vbi etiam solutum est argumentum Molinæ, quo probabat esse possibilem creaturam cui sit debita visio beata, ex eo quod aggregatum ex intellectu & lumine gloriæ sit aliquid finitum, hoc (inquam) solutum est, quia quolibet finito potest dari maius in eodem genere, non potest dari maius in aliquo genere inferiori, verbi gratiâ, implicat musca quæ sit perfectior quàm homo.

## §. III.

### *An & quomodo in intellectu Angeli necessarius fuerit defectus vt posset peccare.*

Dixi de natura, & de voluntate, nunc de intellectu disputari solet prima secundæ qualis in eo ad peccatum requiratur ignorantia, quod obiter hîc etiam quæro de Angelo: primò, vtrum sine aliquo defectu cognitionis potuerit peccare. Secundo, vtrum de facto etiam cum peccauit habuerit aliquem huiusmodi defectum.

Triplex dubitatio.

Ratio dubit. primò est, quia Scriptura, Patres, & ipse Philosophus docent eum omnem qui peccat esse ignorantē, ergo nullus est peccator homo, vel Angelus, in cuius intellectu non sit aliquis defectus cognitionis.

Secundò, absurdum est dicere peccatorem esse perfectè prudentem, sed si Angelus peccans nullum in intellectu habeat defectum positiuum aut priuatiuum poterit esse perfectè prudens, quando peccat, ergo necesse est vt in eius intellectu sit aliquis defectus.

Tertiò, implicat vt voluntas actu se determinet ad eligendum malum, quin habeat intellectus iudicium practicum, quo dicat hoc mihi faciendum, & eligendum est, hoc iudicium practicum est falsum & erroneum, ergo voluntas peccare non potest sine defectu aliquo etiam positiuo intellectus.

Conclusio negatiua.

Dico quartò, nullus in intellectu Angeli physicè requiritur defectus speculatiuus aut practicus vt peccare possit: quamuis moraliter certum sit neminem vnquam peccare sine aliquo defectu priuatiuo intellectus, id est sine inconsideratione alicuius motiui, quod si attentè perpenderet nullo modo peccaret. Ita fusè probabam prima secundæ cum Scoto, Gabriele, Molina, & aliis, nunc priusquam probetur.

Defectus intellectus speculatiui tum practici.

Obserua primò, duplex genus defectus in quolibet intellectu reperiri posse primus vocatur defectus intellectus speculatiui, alter defectus intellectus practici. Defectus intellectus speculatiui est defectus in cognitione absolutè sumpta: defectus intellectus practici, est defectus in cognitione, provt illa præcipit operationem. In intellectu speculatiuo esse potest triplex defectus, primus est error positiuus, seu iudicium falsum & difforme obiecto; secundus priuatiuus, ignorantia scilicet quæ carentia est scientiæ habitualis: Tertius est etiam priuatiuus carentia scientiæ actualis, & consideratonis alicuius rei quæ habitualiter scitur. In intellectu practico potest esse duplex defectus. Primus positiuus, est iudicium practicum prauum, quo scilicet dico mihi esse hic & nunc eligendum hoc obiectum prauum. Secundus priuatiuus, carentia iudicij practici recti, quo scilicet dicam mihi non est nunc amandum obiectum hoc delectabile.

Variæ sententiæ.

Obserua secundò, nullum esse Theologum qui requirat necessariò ad peccatum errorem aliquem positiuum speculatiuum, quia nemo peccare posset, quin esset Hæreticus: neque ignorantiam habitualem, quia hoc repugnaret experientiæ, difficultas igitur solùm esse potest de inconsideratione, & de defectibus intellectus practici. Primò enim Thomistæ volunt reperiri in quolibet peccante actualem inconsiderationem non principij alicuius vniuersalis, sed tantùm principij particularis, cum cuius scientia repugnare dicunt peccatum: potest videlicet incontinens habere cognitionem hanc vniuersalem fornicatio turpis est & fugienda, sed non subsumet neque sibi applicabit hoc principium in particulari: omnis enim peccans (inquiunt) duo habet principia in intellectu, alterum rationis fornicatio est mala, alterum passionis voluptas est amabilis, in primo non absoluit syllogismum, nec concludit vitandam esse fornicationem in secundo absoluit, & concludit sibi esse fornicandum. Vult igitur hæc sententia semper requiri ad peccatum inconsiderationem particularem non vniuersalem. Secundò, Vasques aliter inconsiderationem hanc ad peccatum necessariam explicat, nam necesse putat esse ad hoc, vt aliquis peccet, vt quicunque peccat, consideret intensius bonum delectabile, remissius autem consideret obiectum honestum; sic enim erit in quolibet peccante carentia considerationis, quæ repræsentet intensius bonitatem honestam, quàm bonitatem delectabilem, nam si bonum honestum consideraret intensius quàm bonum delectabile, nunquam voluntas posset peccare: Tertiò, Valentia post Aureolum & paucos alios recurrit ad errorem practicum tùm positiuum, tùm negatiuum; oportet enim vt qui peccat habeat hoc iudicium voluntati prælucens, hoc mihi faciendum nunc est, careátque iudicio practico recto, hoc mihi nunc est omittendum. Quartò, Suares ferè assentitur Valentiæ, nam fatetur requiri ad peccatum, iudicium erroneum in moribus, quia requiritur iudicium prælucens electioni malæ, quod est exigere iudicium practicum erroneum. His positis.

Probatio primæ partis.

Prima pars negat defectum vllum physicè necessarium esse vt aliquis peccet, probatur quia, posità quacunque consideratione intellectus quæ non sit visio beatifica, manet voluntas indifferens ad agendum, vel non agendum, quia nulla consideratio (vt sæpè dixi) tollere potest libertatem quæ non proponit intuitiuè summum bonum, ergo posità quacunque consideratione intellectus voluntas potest peccare. Deinde voluntas potest liberè elicere actum amoris præceptum sine vllo defectu in intellectu, ergo potest etiam sine vllo defectu omittere amorem, & peccare illum omittendo. Consequentia patet, quia si non potest liberè omittere amorem, ergo liberè non amat. Antece ens

videtur etiam manifestum, quia nemo dixerit illum qui benè agit esse necessariò ignorantem : nam verbi gratiâ, ille qui generosè resistit tentationi violentæ, non necessariò est tunc imprudens, sed ille tunc succumbere potest tentationi, & peccare, ergo sine vlla ignorantia potest aliquis peccare.

Et hoc argumento refutantur primò Thomistæ, requirentes inconsiderationem principii alicuius particularis, nam stante consideratione illâ principij particularis adhuc voluntas manet indifferens ad peccandum, vel non peccandum. Et sanè docet experientia multos peccare cum actuali conscientiæ remorsu ; & actu iudicantes esse turpe id quod faciunt. Secundò, reiicitur Vasques exigens considerationem illam fortiorem boni delectabilis, quia etiam positâ illâ consideratione boni honesti fortiori, adhuc voluntas esset indifferens, ad non eligendum bonum honestum intensius consideratum. Tertiò, reiiciuntur Valentia & Suares requirentes defectum in iudicio practico, quia stante quocunque iudicio practico voluntas est adhuc indifferens, alioqui tollitur libertas per illud iudiciũ,quod etiam nullo modo necessariũ est vt voluntas operetur vt prima secundæ fusiùs probabitur;alioqui enim nemo peccaret, quin esset Hæreticus,diceret enim v.g.bonũ mihi nũc est furari. Neque satis est quod dicat ex suppositione quod velim peccare bonum mihi nunc est furari : hoc enim non est iudicium erroneum, sed est iudicium omnino verum. Non requiritur ergo vllum iudicium practicum erroneum, vt aliquis peccet, imò nec requiritur iudicium practicum quod præcedat actum voluntatis, quia intellectus per actum voluntatis determinatur ad hoc iudicium, non potest autem dari iudicium practicum ante actum illum voluntatis, ergo voluntas potest se ipsam determinare posito iudicio speculatiuo de amabilitate ipsius obiecti, quamuis posito actu voluntatis ante operationem externam, necessariò præcedat imperium intimans potentiis decretum voluntatis.

Secundæ partis probatio.

Secunda pars asserens esse impossibile moraliter vt Angelus aut homo peccet sine defectu aliquo considerationis : probatur omnibus illis argumentis quibus Thomistæ, Valentia, Vasques probant suas sententias. Hoc enim vnum probant Scripturæ dum inconsiderãtiæ humanæ tribuunt omnia quæ in mundo sunt peccata, *Errant omnes qui operantur iniquitatem: desolatione desolata omnis terra, quia non est qui recogitet corde : Errauimus à via veritatis, lumen intelligentiæ non illuxit nobis.* Probant etiam Patres sæpè asserentes cum Augustino neminem obdurari, quin excæcetur. Denique probatur, quia nullum est peccatum quod Deus impedire non possit immittendo peccatori cogitationem aliquam congruam, per quam proponeretur aliquod motiuum, quo voluntas retraheretur à peccato, quamuis semper posset peccare, ergo quoties committitur peccatum : repetitur in peccatore inconsideratio motiui, per quod peccator retraheretur à peccato.

Solutio trium dubitationũ.

Ad primam Resp. Scripturam & Patres & Philosophum de hac solùm impotentia morali debere intelligi, non autem de impotentia physica.

Ad secundam Resp. prudentiam perfectam duo dicere, rectum intellectus iudicium, & electionem bonam in voluntate, quæ ita sequatur tale iudicium vt sit veluti conclusio syllogismi, vt ait Philosophus, potest perfecta prudentia quatenus est iudicium intellectus, Physicè loquendo esse in peccatore, non potest esse quatenus est electio sequens tale iudicium.

Ad tertiam satis dictum est quomodo ad electionem requiratur iudicium practicum erroneum, imò nec iudicium practicum.

## Sectio II.

### *Quomodo de facto Angeli peccauerint.*

S. Thom. art. 3.

Potuerunt Angeli aliter peccare quam superbia.

CErtum est primò, potuisse quidem aliis innumeris modis peccare Angelos quàm superbiâ, vel inuidiâ tametsi videtur contrarium dicere S. Thom. art.2. sed nihilominus tamen primum saltem peccatum primi Angeli fuisse propriissimam superbiam. Primò enim,quod peccare potuerit aliis pluribus modis purus spiritus vix locum video dubitandi ; potuit enim peccare peccato inobedientiæ, iræ, odij diuini, infidelitatis,iniustitiæ.Nam eorum omnium capax esse potuit substantia expers corporis : tametsi fateor peccata superbiæ,ac inuidiæ multò facilius committi ab huiusmodi spiritu potuisse, quàm aliud quodlibet peccatum, quia eorum obiecta sunt purè spiritualia, per primam enim appetitur propria excellentia, per secundam odio habetur, & impeditur felicitas aliena, quæ duo facilè spiritui perfectissimo conuenire possunt. Vnde secundò, dixi, superbiam veram & propriam fuisse primum illud peccatum quo commisso Lucifer cecidit in æternam noctem. Ita enim ex Scripturis, & communi consensu Patrum tam constanter Theologi omnes asserunt, vt comperta res sit ac prorsus indubitata vt rectè docent Suares lib. 7. c. 8. Vasques disp.232.Petauius lib.3.cap.2.Notum est illud Isaiæ cap.14. *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer qui mane oriebaris, qui dicebas in corde tuo, in cœlum conscendam super astra Dei exaltabo solium meum,*&c. Et alterum illud Ezech. cap. 28. *Tu signaculum similitudinis, tu Cherub extentus, inuenta est iniquitas in te, eleuatum est cor tuum in decore tuo.* Quæ duo testimonia licèt intelligantur ad litteram primum de Rege Babylonico, alterum de Rege Tyrio, tamen communiter Patres omnes explicant indubitanter de Principe Dæmonum, eúmque sensum vulgò interpretes asserunt fuisse præcipuè intentum à Spiritu Sancto. Idem etiam colligitur ex Iob 41. vbi appellatur Lucifer, *Princeps inter omnes filios superbiæ,* & Lucæ 10. volens Christus superbiam compescere discipulorum, *Videbam*(inquit)*Sathanam quasi fulgur de cœlo cadentẽ.* Certum igitur esse debet primi Angeli primum peccatum fuisse complacentiam illam in proprio decore ac perfectionibus tùm naturæ,tùm gratiæ, vnde postea incidit in appetitum inordinatum excellentiæ quæ vera superbia est. *In qua* etiam dicitur Tobiæ 4. quod *initium sumpsit omnis perditio. Primus omnium Lucifer* (inquit Nazianzenus)*sublime elatus, perdidit splendorem, & cecidit huc inhonorus.*

Vere peccarunt superbia.

Refellitur triplex explicatio de peccato Luciferi.

Certum est secundò, quod conuincuntur falsitatis omnes illæ sententiæ quæ statuunt aliquod aliud fuisse peccatum Luciferi quàm superbiam. Primò enim, falsa pro certo est sententia illa, in quam inclinare visi sunt aliqui Patres quod peccatum Angelorum fuit luxuria cum filiabus hominum, quæ diluuio causam dederit. Cum enim orbi huic administrando præpositi essent à Deo (inquiunt Patres statim referendi) pulchra capti specie mulierum, stupri cum iis consuetudinem habuerint, & eos esse Filios Dei qui videntes filias hominum quod essent pulchræ genuerunt ex eis gigantes : ita enim præter Philonem & Iosephum, docuerunt Iustinus Martyr, Athanasius, Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Cyprianus, Eusebius. Sed eam tamen meritò fabulam appellat Chrysostomus, & alij Patres, & ex dictis constare potest. Secundò reiicitur etiam, sententia illa Scoti qui mauult peccatum Luciferi appellare spiritualem quandam luxuriam ; sic enim statuit triplicem in peccato Luciferi debere poni quasi gradum,

gradum, primum putat esse inordinatum amorem erga se ipsum, nimiam videlicet complacentiam in sua perfectione, secundum ex priori quasi dimanantem, ponit inordinatū amorem suæ beatitudinis tanquam debitæ huic tantæ pulchritudini vnde tertiò inciderit in superbiam quâ excolli voluit supra cæteros: primum ergo illum amorem inordinatum vocat Scotus luxuriam, & hoc putat primum fuisse peccatum primi Angeli: sed tametsi ab hac complacentia fatear cœpisse hanc ruinam vt prius dixi, principium tamen illa fuit superbiæ alioqui si separetur ab appetitu inordinato excellentiæ, vix explicari potest quomodo illa fuerit peccatum, quia potest cuilibet valde licitè placere sua pulchritudo. Adde quod falso diceretur apud Tobiam citato loco, *Quod in superbia initium sumpsit omnis perditio.* Superbia verò est appetitus excellendi, seu eminendi supra cæteros: *Eleuatum est cor tuum in decore tuo.* Tertiò, refellitur altera illa plurium etiam, Patrum sententia, quæ ponit Luciferum solâ inuidiâ peccasse, quod dicere videntur Irenæus, Methodius, Epiphanius, Nyssenus: sed illi benignè sunt explicandi quod loquuti non fuerunt de omnium primo peccato, sed de illo quod ortum ex primo habuit, quod paucis complexus est sanctus Leo, *Primum* (inquit) *superbus vt caderet, deinde inuidus vt noceret.*

His positis obscurissimum est inuenire quomodo Lucifer proprio inebriatus decore commiserit peccatum illud grauissimum superbiæ, quia est difficillimum dicere primo quænam fuerit excellentia illa quam Lucifer expetiit, seu quodnam fuerit obiectum superbiæ quâ peccauit Lucifer. Secundò, quodnam fuerit peccatum aliorum Angelorum. Tertiò, quænam fuerint horum peccatorum præcipuæ circumstantiæ.

## §. I.

### *Quænam fuerit excellentia quàm inordinatè primus appetiuit Angelus.*

Conditiones necessariæ.

RAtio dubitandi tota est quia si peccauit primo Lucifer peccato superbiæ, dici debet quod inordinatè appetiit aliquam excellentiam, sed illa vix assignari poterit: quia hæc excellentia vt sit obiectum tanti huius peccati debet habere tria. Primò, vt illa non potuerit appeti sine grauissimo peccato, propter quod scilicet statim vindex Deus rebellem in baratrum expulerit, & igneo carcere in æternum clauserit. Secundò, vt illa excellentia sine crassissimo errore intellectus ab Angelo appeti seriò potuerit: nam perfectissimo spiritui vix error ille tribui potest, quem stolidissimus etiam inter homines vix admitteret. Tertiò, debuit illa etiam excellentia talis esse, vt apta videretur ad trahendos alios Angelos in partem criminis atrocissimi. Sed hæc tria reperire difficillimum est in vlla excellentia quam appetere Lucifer potuerit.

Æqualitas cum Deo.

Primò enim, communissima multorum sententia est, quod obiectum huius superbiæ fuit similitudo quædam & æqualitas cum Deo, quia dicitur apud Isaiam: *Similis ero altissimo* quod etiam dicere videntur Nazianzenus, Ambrosius, Augustinus. Sed hoc difficillimum tamen est, quia æqualitas illa & similitudo cum Deo, ita est manifestè impossibilis, vt eam appetere nemo possit nisi sit stultissimus. Quomodo ergo fingere sibi hoc somnium potuisset Angelus, quod in hominem mediocri præditum prudentiâ cadere nullo modo potest? Adde quod nec eo modo poterat reliquos Angelos in societatem turpissimi criminis allicere, nisi velis tantam etiam hanc turbam ad huiusmodi æqualitatem aspirare tuto potuisse.

Beatitudo naturalis.

Secundò, alij cum Scoto volunt superbiam hanc fuisse nimium appetitum naturalis beatitudinis: sed hoc non fuisset peccatum superbiæ, & illa beatitudo etiam secundum rectam rationem potest appeti, ostendendum itaque restat in quo sita esse potuerit hæc tanta inordinatio. Non enim placere potest quod ait Vasques sitam in eo fuisse hanc inordinationem, quòd contentus voluerit esse naturali hac beatitudine, despiciens alteram illam beatitudinem supernaturalem, ad quam obtinendam dolebat se admissum statim non esse. Sed hoc peccatum pusillanimitas appellari debuerat non superbia, quomodo enim excellentiam expetiisset si manere potiùs elegit in infimo illo gradu beatitudinis? vel etiam quomodo sine magno errore intellectus potuit apprehendere naturalem illam beatitudinem vt sufficientem ad satiandum appetitum, & præ illa contemnere beatitudinem supernaturalem quam sciret esse incomparabiliter præstantiorem? Imò sæpè Patres docent superbiam Luciferi fuisse appetitum rei alicuius quam non habebat. Vnde prima mali labes non potuit esse appetitus ille beatitudinis, quamuis etiam ille potuerit sequi primum peccatum Angeli, iam in rabiem acti & Deo rebellis per superbiam cuius hîc obiectum quærimus.

Beatitudo supernaturalis.

Tertiò sanctus Thomas & cum eo Granadus, Pesantius, Suares, Vasques, Arrubal. Volunt superbiam illam fuisse appetitum inordinatum beatitudinis supernaturalis: sed difficultas statim apparet quomodo inordinatus esse potuerit appetitus ille quem de se honestissimum esse constat. Aliqui enim dicunt cum Vasque Luciferum peccasse peccato præsumptionis, quod beatitudinem solis naturæ viribus sine Dei auxilio consequi voluerit, quem statim apparet fuisse turpissimum errorem in intellectu, quasi verò! incipere in Lucifero potuerit error Pelagij. Aliis videtur doluisse Luciferum beatitudinem sibi emendam proponi ex meritis, & non dari quasi debitam. Sed quis non videat illum etiam turpissimum errorem esse? Denique aiunt alij cum Suare Luciferum in furorem actum esse quod dilata esset beatitudo, & non data statim ex meritis in primo instanti. Sed cum breuissima illa mora fuerit vix est credibile tantum inde peccatum oriri potuisse.

Vnio hypostatica.

Quartò, alij plures Theologi cum Catherino, Suare, Pesantio, Tannero, putant excellentiam illam quam Angelus appetiit fuisse vnionem hypostaticam, quam inuiderit homini Christo, vehementérque doluerit illam homini potiùs decretam fuisse quàm sibi. Nam hoc peccatum est grauissimum superbiæ, sine graui errore intellectus committi potuit, fuitq; aptissimum ad reliquos Angelos auertendos à Deo, propositâ rei indignitate, quod Angelis homo esset imperaturus, Verum ex suppositione quod incarnatio non fuerit à Deo præuisa & decreta nisi post præuisum peccatum Adæ, necesse etiam est, vt præuisa illa non fuerit nisi post præuisum lapsum Luciferi, atque adeò fuit impossibile vt obiectum peccati Angelici fuerit incarnatio absolutè præuisa, quam etiam fuit impossibile reuelari Angelis ante peccatum eorum præuisum.

Neque obstat quod ait Granadus Deum, præuisis conditionatè futuris peccato Luciferi, Adami lapsu, & incarnatione Verbi, potuisse vnico actu prædefinire incarnationem, creationem Luciferi cum permissione ipsius peccati, & reuelationem incarnationis Angelo faciendam, sicut eodem actu prædefinit gratiam, merita, & gloriam hominis electi; poterit enim hoc posito, vnio esse obiectum peccati Luciferi. Non obstat (inquam) quia licèt illa omnia possit Deus facere vno actu, semper tamen erit impossibile vt obiectum peccati Luciferi sit Christus, nam saltem in scientia conditionata videtur peccatum illud Luciferi vt omnino independens ab

incarnatione, alioqui non esset occasio incarnationis, & illa prius, nisi velis illas esse sibi mutuò causas quod implicat.

Vera sententia.

Dico primò, excellentiam illam quam appetiuit inordinatè Lucifer, & quæ fuit obiectum primi illius peccati, videri omnino fuisse similitudinem quandam & æqualitatem non naturæ sed honoris cum Deo: itavt illius quadruplex fuerit quasi gradus, non ascensus, sed præcipitij. Primus fuit inordinata complacentia & æstimatio dignitatis suæ tùm naturalis tùm supernaturalis. Secundus independentia actualis ab omni lege ac obedientia. Tertius imperium in omnes & adoratio soli Deo debita. Quartus vnio hypostatica præuisa vt possibilis vel etiam vt conditionatè futura: sic video conciliari posse dissidentes sententias.

Æqualitas honoris cum Deo.

Primò ergo ex Scripturis, & Patribus omnino patet, quòd Lucifer ambiuit æqualitatem & similitudinem cum Deo: *Similis ero altissimo: eleuatum est cor tuum quasi cor Dei.* Nazianz. *Lucifer sublime elatus, magni Dei regium honorem, sperabat, decus habens excellens.* Augustin. Psalm. 121. *Qui voluit exse habere id ipsum, vt quasi sibi esset id ipsum, lapsus est.* Idem sentiunt Anselm. lib. de casu Diaboli cap. 4. Rupertus lib. 1. de Victoria Verbi Dei cap. 8. Guillelm. Parisiensis 1. part. 2. part. cap 99. 106. 109. Bonauent. in Breuilogio, c. 6. Hugo Victorin. & hic est omnino communis sensus fidelium quod ambierit Lucifer similitudinem cum Deo, non naturæ quod ostendi vanum esse, nisi fortè fuisset affectus ille solùm inefficax ex parte obiecti, efficax autem ex parte subiecti, quo pacto certum est voluntatem sæpè res appetere quas nouit esse impossibiles. Sed quamuis potuerit eo modo Lucifer in superbiam euanescere, certè tamen non est probabile quod Lucifer non peccauerit nisi per affectum duntaxat inefficacem, & quod eo modo reliquos Angelos dementare potuerit. Ambiuit ergo æqualitatem aliam quandam cum Deo, quam nouerat esse possibilem quam sine grauissimo scelere non potuit appetere, potuit autem sine turpissimo errore intellectus in eius desiderium efficaciter exardescere aliósque trahere in societatem facinoris.

Contemptus legum.

Secundò enim, tria proponebam quasi præcipitia quæ ascensionis cupidus sibi fodit perduellis spiritus. Primum est, legum impositarum contemptus, amor independentiæ, inobedientia. Indoluit videlicet impositas sibi leges vt seruo dilatámque beatitudinem, nec sine nouis & nouis meritis obtinendam. Vnde iugum earum paratus excutere, *Disrumpere cogitat vincula & dicit non seruiam*, id quod etiam aliis pluribus facilè suadet, & hæc est independentia solius Dei maximè propria. Secundò appetiit libertate illâ mortiferâ, potuit etiam velle imperium in omnia, & adorationem Latriæ quæ soli debetur Deo, sibi autem vtpotè nobilissimæ creaturæ deferri voluit saltem ab hominibus, id quod etiam scimus deinceps tantopere omnibus sæculis, illi cordi fuisse, cum sacrificia & adorationem gentium omnium sibi tribuit. Tertiò, nihil est probabilius quàm quod excellentia inordinatè à Lucifero expetita fuit vnio hypostatica; potuit enim cognoscere illius possibilitatem vnde tanti honoris cupiditatem animo imbibens, voluerit omnino illam à Deo assequi, quod nulli creaturæ conuenientius illa deferri posset. Idque facere potuit eo magis si cognouit eam futurâ conditionatè; vehementer enim illam appetiit, & ea negata miscere cœpit omnia, & alios indignitate rei cõmotos nequissimè confodere.

Imperium & adoratio.

Vnio hypostatica.

Tria hæc vt vides, independentia, imperium cum adoratione, ac demum vnio personalis cum Deitate, non potuerunt appeti sine summo scelere superbiæ, potuerunt appeti sine graui errore intellectus, & dabant Angelo similitudinem honoris cum Deo, ergo similitudo illa honoris fuit obiectum Angelicæ superbiæ. Vbi rectè aduertere licet cum Suare cap. 15. quatuor in hoc Luciferi peccato reperiri species superbiæ à S. Thoma enumeratas, arrogantiam quæ sentit de se magnificentiùs, & iactat magis quàm par sit: præsumptionem quæ plura suis viribus sperat se posse assequi: ambitionem quæ altiora & supra meritum suum appetit: vanam gloriam quæ vult cognosci, æstimari, laudari.

## §. II.

### *Peccatum aliorum Angelorum quale fuerit, & quas habuerit circunstantias.*

EXplicato Luciferi peccato ex quo peccatum omne tùm Angelorum tùm hominum velut ex venenato fonte profluxit, quatuor expédi solent eius velut circunstantiæ: prima peccatum aliorum Angelorum rebellium. Secunda personæ quæ peccarunt. Tertia tempus quo peccarunt. Quarta negatio doni pœnitentiæ. Quæ omnia breuiter explicari possunt.

Obiectum peccati aliorum Angelorũ.

Dico secundò, reliqui Angeli qui adhæsere Lucifero peccarunt etiam superbiæ peccato, eademque habuerunt motiua peccandi, quæ Lucifer habuit, independentiam à Legibus, imperium cum adoratione, vnionem hypostaticam, quam etiam potuerunt cognoscere non solùm vt possibilem sicut Lucifer, sed etiam vt futuram: vnde in rabiem maiorem acti recusarunt vlteriùs homini Christo subiici eumq; adorare.

Ratio est, quia certum est peccasse reliquos Angelos tùm imitatione, tùm suasione Luciferi vt mox dicam, ex vtraque autem inducti sunt in superbiam & appetitum similitudinis cum Deo in honore ambientes omnes simul: independentiam, imperium, adorationem, vnionem hypostaticam. Quam etiam probabilissimum est ostensam fuisse à Deo vt decretam & futuram, Christúmque ipsum coronatum gloriâ & honore principem omnium constitutum à Deo: quia post præuisum Luciferi peccatum cuius vnio hypostatica, vt absolutè futura obiectum esse minimè potuit, decerni & reuelari potuit incarnatio ostendíque rebellantibus, & diuinos honores ambientibus Deus homo ab ipsis adorandus. Et hanc arbitror fuisse petram scandali ad quam allisi, & confracti sunt tumentes Spiritus, videtúrque confirmari ex eo posse quod habetur Hebr. 1. *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit & adorent eum omnes Angeli eius*: & sic etiam explicari possunt omnia quæ afferri solent de peccato Luciferi contra Christum ab initio rebellantis, ille homicida est ab initio, & cætera quæ latè prosequitur Suares lib. 7. cap. 13. & debent intelligi de peccato Luciferi quod sequutum est ex primo, & de peccato aliorum Angelorum, quos propterea constat, peccasse peccato superbiæ non omnino simili cum primo Luciferi peccato ideóque vocatur ille iure merito Princeps inter filios superbiæ.

Lucifer primus Angelorũ.

Dico tertiò, esse probabilius sed non omnino certum quod Lucifer primus fuerit, & nobilissimus omnium Angelorum, sed dubium tamen non esse, quin fuerit ex supremis vnus. Ita enim omnino colligitur ex Scripturis vbi appellatur Lucifer. *Et principium viarum Dei, signaculum similitudinis*, &c. Quæ suprà dixi. Fauet etiam ratio, quia vix alioqui potuisset præ cæteris ambire vnionem hypostaticam & imperium in alios *Voluit enim* (inquit Bernardus) *habere subiectos, socios dedignatus, non aliam sanè ob causam, nisi quia naturæ merito videbat se aliis omnibus eminere.*

Quot Angeli rebelles.

De Angelis aliis qui ceciderunt cum ipso, tria hæc dici possunt. Primò illos sanè plurimos, ac fortasse longè plures quàm fuerint aut futuri sint homines, sed pauciores tamen quam illos qui permanserunt in gratia Duce Michaële, quod constat ex eo quod dicatur: *Draco cauda sua traxisse tertiam partem stellarum*: dicítque

dicítque solemniter Iudex Christus: *Ite in ignem æternum qui paratus est Diabolo & Angelis eius*, quod communiter etiam Patres asserunt; *non solus cecidit verum agmine septus ingenti*, ait Nazianz. Carm. 6. Secundò, illos Angelos non ex vno tantùm fuisse ordine, aut Hierarchia, sed ex singulis Hierarchiis, quia scilicet apud Apostolum, numerantur inter Angelos Apostatas, Principatus & Potestates non appellantur autem vnquam Throni aut Seraphim quorum illi nominátur à puritate, aliorum nomen est ab ardore charitatis, neutrum autem reperitur in illis quo alienati sunt à Deo. Tertiò denique, illos omnes Angelos inductos ad peccandum fuisse à Lucifero, tùm exemplo tùm suasione, quia tribuit Scriptura illi multitudinem negotiationis, & consentiunt Patres omnes ac Theologi vt mirum sit dubium hac in re fuisse Vasq.

Tempus peccati Angelorũ.

Dico quartò, Angelos non peccasse in primo instanti suæ creationis, sed neque peccare potuisse ex suppositione quod habuerint eo instanti gratiam, potuisse autem peccare si relicti fuissent naturæ suæ: sed neque peccarunt immediatè post primum instans, quia cum sint difficilè mobiles non tam citò defecerunt à primò illo actu amoris, quem in primo instanti habuerunt, peccarunt igitur post spatium aliquod temporis, neque nimis longum neque nimis breue vt rectè docent Salmeron in 2. Epist. S. Petri disp. 3. & Molina hîc art. 6. quia scilicet dicitur Lucifer ambulasse in medio lapidum ignitorum, perfectus fuisse in viis suis, donec inuenta est iniquitas in eo, assignatur etiam illi multitudo negotiationis accedit prælium commissum cum Michaële Diuinas tuente partes, quæ omnia notabilem quandam exigunt moram temporis.

Vtrum autem immediatè post primum instans suæ creationis peccare Angelus potuerit, difficultas est tractari solita, dum agitur de compositione continui, vbi certum est instantia non esse immediata. Sed hoc ostensum aliàs est non obstare, quia potest in tempore diuisibili sumpto inadæquatè fieri actio tota simul & indiuisibilis quæ non commensuretur tempori.

Non egerunt pœnitentiam.

Dico quintò, nullum eorum Angelorum qui peccarunt egisse pœnitentiam, sed neque illam agere potuisse. Primum nemo negat Theologorum edicente sic S. Petro epist. 2. cap. 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos*; & S. Iudas v. 6. *Angelis verò* (inquit) *qui non seruauerunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in Iudicium magni diei, vinculis æternis sub caligine reseruauit.* Secundum autem negant Scotus, Gabriel, Salmeron, Lorinus in citatam epistolam S. Petri, sed melius affirmant reliqui Theologi, quod Deus nullam ad pœnitendum gratiam lapsis concessit, quâ erigerentur si vellent, & redirent ad Deum: sed statim obdurati sint & in reprobum sensum traditi. Videtúrque indicari verbis illis Apostoli: *Deus Angelis peccantibus non pepercit*, vbi omnino indicatur quod Deus non fuerit paratus ad illis parcendum, & sanè inde colligi videtur, quia cum tanta fuerit Angelorum peccantium multitudo vix est credibile quod nullus egisset pœnitentiam, si eam omnes agere potuissent. Locus Cyrilli Hierosolymitani Catech. 2. difficilis est: *Noscimus* (inquit) *quanta & Angelis condonauerit, indulget enim & illis.* Sed hæc verba non possunt intelligi de condonatione propria facta malis, sed de sola bonorum præseruatione. Rationes ob quas Angelis spatium pœnitentiæ Deus negauit, quod hominibus tam amplum largitur, plures afferri solent, quas in tractatu de incarnatione recensebo. Dabit eas Vasques hîc disp. 239. cap. 7. Mihi concludere lubet cum Augustino tract. 95. in Ioann. ne sibi parci existimet vesania hominum, supplicio terrenda est Angelorum.

## Sectio III.

### *An & quomodo boni Angeli perseuerauerint in gratia, & meritum consummauerint.*

S. Thomas, quæst. 62. art. 5.

EX his quæ dixi de peccato malorum Angelorum facilis est explicatio perseuerantiæ bonorum, vbi tria breuiter dici debent. Primò in quo instanti facta illa fuerit. Secundò per quæ auxilia. Tertiò quale ac quantum fuerit illius meritum.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia tametsi non est difficile inuenire in duratione malorum Angelorum triplex instans, gratiæ, peccati, & pœnæ, tamen id videtur esse difficilius distinguere in duratione bonorũ, vbi non est nisi gratia, & beatitudo, quia distinctio istorum instantium sumitur ex distinctione operationum Angelicarum, sed in bonis Angelis non est mutata operatio post primum instans, quia perseuerarunt in amore, quæ fuit operatio in primo instanti facta, ergo non est nisi duplex instans in bonis Angelis.

Secundò, vt Angeli perseuerarent in gratia frustrà nouum requiritur auxilium gratiæ, si gratia quæ data illis fuit, vt elicerent primum actum amoris in primo, potuit etiam sufficere ad perseuerandum in illo actu amoris, sed potuit sufficere, igitur non fuit bonis Angelis necessarium nouum gratiæ auxilium, præter illud quod habuerant in primo instanti.

Tertiò, si meritum bonorum adeò breui temporis interuallo concluditur est, certè sequitur multos esse sanctos in cœlo quorum gloria longè sit maior, quàm gloria supremorum Angelorum, quod tamen communiter non admittitur, nam exceptis B. Virgine Sancto Ioseph, & aliis fortasse paucis certum est Angelos sicut longè sunt præstantioris naturæ quàm homines sic abundatioris etiam esse gloriæ.

Assertio prima.

Dico primò, in duratione bonorum Angelorum non minus licet distinguere, tria instantia quàm in duratione malorum, adeò vt sancti Angeli non sint adepti beatitudinem statim post primum instans, sed in ea temporis mora, quâ mali Angeli peccarunt sancti fuerunt viatores & in statu meriti.

1. Pars.

Primam partem quæ ponit triplex instans in bonis Angelis, aliqui negant cum Valentia, & Vasque, sed dissidium est de vocibus, quod vt explicem, certum sit durationem totam Angelorum per certa quædam instantia solere diuidi à Theologis quæ instantia non sunt instantia nostri temporis, sed durationes permanentes operationum Angelicarum, quæ singulæ possunt coexistere pluribus instantibus, & pluribus etiam partibus nostri temporis. Instans enim Angelicum est instans permanens, eo modo quo æuum & æternitas dicuntur instantia, quia sunt durationes permanentes, non successiuæ, sed totæ simul, atque adeò indiuisibiles. Duratio ergo permanens & tota simul cuiusuis operationis Angelicæ dicitur instans Angelicum, ideò tot in duratione Angelica, erunt instantia, quot erunt operationes inuariatæ, quarum vna succedit alteri. Angelus v. gr. per horam vel per diem manet in actu diuini amoris, finitâ horâ elicit actum odij, similiter per horam: Duratio duarum illarum operationũ duo erunt instantia, quę component tempus discretum, requiritur ad hoc vt plures illæ operationes non fiant eodem tempore, sed vt vna sequatur aliam, alioqui non erunt plura instantia.

Tria instantia in bonis & malis Angelis.

Itaque in malis Angelis non est difficile ostendere tria instantia, cum primò Deum amauerint, deinde peccauerint, postremò puniti sunt à Deo. De bonis Angelis res videtur obscurior ex eo quod malis Angelis peccantibus ipsi non mutauerint operationem primi instantis, sed perseuerauerint in eodem amore.

Sed, vt dixi, leue hoc dubium est, quia æquè distingui potest triplex in bonis Angelis operatio, ac in malis, nam post primum instans, in quo sine aduersario conuertuntur ad Deum, & ipsum amant, nouus sine dubio debet succedere actus, quo resistant malorum Angelorum insultibus, non quod primus ille actus non ita feruens esse potuerit, vt resisteret etiam aduersariis insurgentibus, sed ibi cum nouum occurrat obiectum, nouus etiam sine dubio actus interuenit, ergo etiam nouum instans distingui potest.

In secundo instanti boni Angeli fuere viatores.

Secundam partem quæ asserit Angelos sanctos fuisse viatores in secundo instanti negat Ferrarienſis lib. 3. contra gentes cap. 110. contra communem sensum Sanctorum Patrum, & Theologorum: *Voluntatis fuit Angelorum* (inquit S. Prosper lib. 1. de vita contemplat. cap. 3.) *quod aliis sponte cadentibus ipsi in sua dignitate manserunt*: Idem docet Augustin. lib. de Corrept. & Gratia cap. 11. vbi ait: *Sanctos Angelos per liberum arbitrium stetisse in veritate.* Videturque compertum quod Deus æqualiter se habuit ad omnes Angelos antequam aliqui eorum peccarent.

Nouæ gratiæ necessitas.

Dico secundò, vt peccantibus malis Angelis, boni perseuerarent in gratia, nouum eis necessarium fuit auxilium, fortius & robustius eo auxilio, per quod confortati sunt ad amorem in primo instanti suæ creationis.

Ratio est, quia sine auxilio gratiæ nemo continuare potest actum bonum prius inceptum, neque nouum vllum actum elicere: Boni Angeli post primum instans non tantùm perseuerarunt in illo actu amoris quem in primo instanti elicuerant, sed nouum etiam actum habuerunt, vt ostendebam, quo tentantibus malis Angelis restiterunt, ergo nouum illi sine dubio auxilium habuerunt. Et quia difficilior operatio est quando adest vehemens tentatio, quàm vbi nulla est huiusmodi occasio peccandi, maius etiam fuit auxilium gratiæ datum Angelis in secundo instanti ad resistendum tentantibus, & vehementer impellentibus ad malum, quàm auxilium datum in primo instanti, in quo quieta & pacata erant omnia, sine vllo impulsu ad malum.

Magnitudo meriti.

Dico tertiò, in secundo illo instanti sancti Angeli meruerunt augmentum maximum gratiæ meritúmque totum ita consummarunt, vt deinceps nihil sint meriti per opera quæ in statu beatitudinis exercent: v. gr. per hominum custodiam, & ministeria Reliqua commissa illis à Deo.

Ratio est, quia in eo instanti sancti Angeli plurimum creuerunt in gratia, in quo exercuerunt plurima opera præstantissima virtutum nobilissimarum, modo perfectissimo: illa enim sunt tria, quæ ad augendam sanctitatem minimo tempore multùm valent. Si perfectissimos actus elicias virtutum, si plurimos, si modo perfectissimo. Fuerunt autem tria illa in sanctis Angelis quibus ad excelsissimum gradum beatitudinis obtinendum, breuissimum à Deo concessum erat temporis spatium multiplicarunt actus virtutum, & earum omnium motiua contulerunt in vnum actum negotiatores peritissimi, & eos summo cum feruore sancti desiderij elicuerunt. Fuit videlicet Fides illa perfectissima, quâ falsis malorum suasionibus restiterunt, fuit Spei summa perfectio, Amoris feruor mirabilis, Religionis studium eximium, humilitatis, constantiæ, fortitudinis virtutum denique omnium exercitium absolutissimum, quod ostendit breue illud sed potentissimum, ac tutissimum Michaëlis scutum dicam an telum: *Quis vt Deus?* Vbi quatuor Syllabis omnem videtur concluſisse absolutissimæ virtutis perfectionem. Victor Archangelus; hoc vno elogio, toti rebellium exercitui par & superior, & Deum vindicauit à calumnia, & viam sibi aperuit ad summam gloriam.

Consummatio meriti.

Quod autem consummatum etiam eo instanti fuerit hoc meritum, adeò vt deinceps nihil eis accesserit ad promerendum augmentum beatitudinis, receptissima Theologorum sententia est, quia licèt non pugnet status beatitudinis cum merito, cum Christus & beatitudinem habuerit, & meruerit tamen infinitè, tamen ex certissima Dei lege simul & iustissima, nulli creaturæ concessum est vt extra statum viæ vlteriùs mereri possit augmentum gloriæ, alioqui homines etiam beati augere possent benè operando beatitudinem, quod esset sanè possibile si Deus vellet, sed aliter statuit Dei remuneratoris voluntas sapientissima, qui hominum & Angelorum sic diuisit tempora vt pars vna via esset ad meritum gloriæ altera quies esset & terminus in possessione gloriæ, in altera prælium, in altera præmium.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam satis manifestè ostensa est distinctio trium instantium etiam in bonis Angelis quibus necesse fuit nouam elicere aliquam operationem, vt perseuerarent in Fide Deo debita quod ostendunt etiam præliantis Michaëlis verba victricia: *Quis vt Deus?*

Ad secundam ex secunda conclusione manifestum est, quod auxilio robustiori armari Angeli debuere in secundo instanti vt pugnarent, & vincerent; operati enim sunt nouo & perfectiori modo quàm ante.

Ad tertiam patet etiam ex tertia conclusione, quod breuissimo tempore magna obtineri potuerunt ab Angelis incrementa gratiæ. Plus videlicet spatij conficit Sol vno quadrante, quàm formica conficeret mille sæculis.

## QVÆSTIO III.

### *De tertio instanti malorum Angelorum statu nimirum damnationis, & pœnæ.*

S. Thom. quæst. 64.

HActenus dixi peccatum & meritum Angelorum reproborum & electorum, nunc vox Domini diuidentis flammam ignis, & malis Angelis in pœnam peccati ardorem decernentis, bonis autem splendorem tribuentis in præmium, vt interpretatur eximiè Basilius in Psalm. 44. monet inquam vox illa vt diuisim agam de pœna, & de beatitudine horum spirituum inter quos tantùm interiectum est chaos. Primò ergo vt accuratè pœnam hanc explicem, nunquam satis explicandam, & nunquam satis timendam proponenda esse videtur Catholica veritas de pœna Dæmonum. Secundò, pœna sensus in qua præcipua difficultas est, & meræ tenebræ. Tertiò, pœna Damni.

### Sectio I.

### *Veritas Catholica de pœna malorum Angelorum.*

VT magnitudinem hanc iræ Dei, & iustitiæ illius in rebelles spiritus proponam, video præmitti debere quinque in quibus continetur Catholica veritas de hac pœna, vbi multa, sine dubio communia sunt reprobis hominibus, & Angelis. Primò, vtrum verè sit aliquis infernus in pœnam Dæmonum, & hominum. Secundò, vbi sit infernus, & qualis sit. Tertiò, quænam genera pœnarum sint in inferno ad cruciandos damnatos. Quartò, quando cœperit pœna Dæmonum. Quintò, quandiu duratura sit.

#### §. I.

#### *Vtrum verè sit infernus aliquis in pœnam reproborum Angelorum & hominum.*

NEgant infernum vllum esse Athei omnes, negant libertini, & plerique impij quibus accessereiam olim

olim Marcionitæ ac Albigenses, ac demùm posteriori sæculo Caluinus, Bucerus, Beza, excæcante illos omnes dementiâ suâ,& claudente oculos,ne videant exitium in quod ruunt; malunt enim negare infernum esse, quàm abstinere à malitia, quæ illos ad infernum trahit. Contra quos omnes

Existentia inferni.

Dicendum primò est, certissimâ Fide tenendum esse, quod reuerà constitutus à Deo sit aliquis infernus,in quo reprobi omnes tùm Angeli, tùm homines detineantur & torqueantur.

Probatio.

Ratio est, quia stultum omninò est infernum negare, si eum omninò esse, certissimè asseuerent scripturæ omnes tùm veteris, tùm noui testamenti, si Conciliorum, & Patrum, & totius Ecclesiæ suffragium indubitanter definiat, si Ethnicorum etiam sapientum omnium confirmet authoritas, si denique tam euidentes coniecturæ hoc demonstrent, vt luce clarior appareat existentia hæc caliginis æternæ.Nam vbi quatuor hæc reperiuntur in rebus quæ à Dei voluntate pendent,certè insipientis est dubitare, vel non tenere aliquid tanquam omninò certum. Quid enim vltra requiri potest, si Deus ipse per scripturas testis sit,si Ecclesia,si Concilia,si Patres,si omnes sapientes, si rationes esse infernum confirment,& credere certò iubeant?

Ex scripturis.

Primò ergo, nihil est frequentiùs in scripturis Testamenti tùm veteris, tùm noui, Isaiæ 3. *Præparata est ab heri Tophets* (id est locus Gehennæ) *à Rege præparata, profunda & dilatata,nutrimenta eius ignis & ligna multa, flatus Domini sicut torrens sulphuris succendens eam.* Tophets (inquam) vallis est filiorum Ennon, vbi cremabant Iudæi filios suos Idolo Moloch, & locum designat vbi perduelles filios Deus crematurus est in æternum. Præparata verò est ab Heri, id est, à principio mundi Diabolo & Angelis eius, explicatur autem postea carceris huius dimensiones, & variæ conditiones, de quibus postea dicetur. Pergit idem Propheta cap. 33. *Quis poterit habitare de vobis cum igne deuorante? quis habitabit cum ardoribus sempiternis? vbi Deus*, iuxta interpretationem Hieronymi & Procopij, *terret impios exemplo ignis qui deuorauit copias Regis Sennacherib breuissimo tempore.* In Psalmis autem Regius Propheta,nihil obijcit oculis frequentiùs, quàm infernum, Psalm. 48. *Sicut oues in inferno positi sunt,mors depascet eos.* Psalm.93. *Nisi quia Dominus adiuuit me, paulò minus habitasset in inferno anima mea,*alia omitto innumera, vbi Prophetæ,vbi Iob,vbi Moyses vsque adeò infernum proponunt,& graphicè depingunt, vt cæcus sit qui hunc non videat, & stultissimus qui non timeat.

Testamenti noui authoritas.

Neque obscurius in Nouo Testamento Christus & Apostoli de inferno loquuti sunt,Matthæus, Marcus, Lucas referunt, Christum dicentem & inculcantem, *bonum est tibi debilem intrare in vitam æternam, quàm duas manus aut duos pedes habentem, mitti in Gehennam in ignem æternum, in ignem inextinguibilem: eum timete qui potest & corpus & animam mittere in gehennam: mortuus est diues, & sepultus est in inferno.* S.Petrus cap.2.epist.2. *Deus Angelis* (inquit) *peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos.* Sanctus etiam Iudas, *Angelos qui non seruauerunt suum principatum, vinculis æternis sub caligine reseruauit.* Describenda hoc loco essent Apocalypsis cap.12. 14.20. 21. vbi describitur lacus iræ Dei magnus, torrens ignis & sulphuris de quo bibunt, qui adorauerunt bestiam, & potauerunt voluptatem mortiferam in calice Babylonis inde stagnum ignis & sulphuris,puteus abyssi de quo exit fumus in sæcula sæculorum. Nunquid narrant Prophetæ somnia? nunquid Christus deliria? nunquid Apostoli aniles fabulas? an vera pandunt oracula, & tradunt nobis ea quæ à Deo ipso didicerunt, vt illis territi caueamus nobis à loco tormentorum? vel igitur centies mentitus est Deus in scripturis, vel est reuerà infernus.

Authoritas Ecclesiæ.

Secundò, eandem veritatem Catholicam credendam proponit nobis Ecclesia, linguâ Spiritus Sancti, & interpres omnium eius oraculorum, dicit autem in symbolo Apostolico *Christum descendisse ad inferos*, quod idem repetitur in Niceno, neque omittitur in symbolo Athanasij,quòd *qui bona egerunt ibunt in vitam æternam,qui verò mala,in ignem æternum*, additque statim,*hanc Catholicam esse Fidem.* Neque in symbolis duntaxat omnibus hoc proponit Ecclesia, sed in omnibus etiam Conciliis id definit, expressissimè autem in Concilio Toletano 4. Arelatensi 4. Florentino sess.vlt. in litteris vnionis,& in aliorum omnium professione Fidei; da enim vnum vbi hoc non habeatur. Denique sancti Patres vox etiam altera Ecclesiæ mirabiliter in hoc argumento versati sunt, præsertim quando ostendunt quam graue sit,*non sentire quod illuminat, sentire quod cruciat*, (vt loquitur S. Prosper l.3. de vita contemplat. c.17.) *exundantis incendij terribiles crepitus pati, barathri fumantis horribili caligine oculos obcæcari, profundo gehennæ fluctuantis immergi, edacissimis in æternum dilaniari vermibus, nec finiri.* Longum esset referre quæ habent Eucherius in homiliis ad Monachos,ex quibus aliqua in sequentibus referentur, Gregor.l.4. Dialog.c.36. & l.9.12.13. Moral. Tertull. in Apolog. cap.11. & 40. Augustl. 21. ciuit.cap.11. Chrysost.orat.in secundum Domini aduentum. S.Iustinus q.75.

Sapientes Ethnici.

Tertiò, penetrauit etiam ad Ethnicos hæc notitia inferorum quam sine dubio à Moyse vt alia plura, vel ab aliis scripturis didicerant. Referunt autem ex huiusmodi Ethnicis plurima Clemens Alexandr. in protrept. Tert.loco citato. Minucius in Octauio, Æneas Gazæus in Theophrasto,Euseb. l. 11. præparationis, Eugubin. de perenni Philosophia l.1. c.22. nam v. g. de inferno expressè loquitur Plato in Gorgia sub finem,& in Phædone sub medium. Trismegistus c.10. Asclepij & c.1. Pimandri.

Cõiecturæ

Quartò,rationes etiam tùm à priori, tùm à posteriori probare possunt id quod intenditur. Prima sit, quia iniustus Deus esset,si tot crimina, quæ committuntur quotidie ab hominibus manerent impunita, non puniuntur autem sæpissimè in hac vita vt patet, ergo necesse omninò est vt in altera puniatur.Accedit commissi in Deum enormitas peccati,quod nulla pœna satis vnquam punire valet, nisi sit æterna, ergo est omninò æquum vt peccatores pro meritis in destinato aliquo loco supplicij puniantur vt videant semper, quam malum & amarum illis sit in dominum deliquisse. Secunda ratio sit ex innumeris & ferè quotidianis,tùm dæmonum,tùm hominum apparitionibus, ex multorum etiam hominum raptu ad videndos inferos,accedunt etiam montes ignem vomentes, quos inferni velut hiatus, & spiracula rectè vocat Tert. vt ex illis conijciatur de flammis in subterraneo illo pœnarum thesauro reconditis, atque adeò etiam à viuentibus infernus quasi videatur.

Hæc quatuor vt in pauca nunc colligam, sic lubet ratiocinari demonstratiuè. Nam in re quæ non est necessaria, sed contingens à sola Dei voluntate pendet,nulla potuit probatio afferri efficacior & certior quàm si hoc voluisse Deum, certò asserat ipse Deus per omnes scripturas, per totam Ecclesiam, per omnia symbola Fidei, per omnia Concilia, per omnes Patres, per sapientes etiam Ethnicos, per euidentes coniecturas. Imò addo si reuerà daretur infernus quem posse dari certissimum est, quonam argumento alio constare posset illum esse in altera vita quæ non patet oculis, nisi eo quod duceretur à tot testimoniis adeò euidentibus, vt si vera illa non essent, certè iustissimè

stissimè potuissent dicere se à Deo ipso deceptos esse qui rei falsæ tam clara voluerit esse argumenta.

## §. II.

### *Vbinam sit infernus, & qualis sit.*

OStendi dari re verâ infernum, id est animas peccatorum & Angelos verè puniri à Deo, neque fabulam illam esse, sed certissimam, & compertissimam, & Catholicam veritatem, nunc vt respondeatur ad quæstionem quid sit, videndum est, an illud sit spatium aliquod corporeum, an sit subterraneum, quàm latum sit & profundum.

Dico secundo infernus locus est corporeus speciatim destinatus ad pœnam: in imis terræ visceribus effossus: profundissimus, & capacissimus multa continens milliaria: vbi detinentur clausi Dæmones cum hominibus reprobis.

Locus corporeus.

Prima pars, quòd infernus locus sit corporeus deputatus specialiter ad pœnam peccatorum probant allatæ supra probationes Scripturarum, Conciliorum, Patrum, coniecturarum, & rationum. Sed adhuc tamen suppetunt alia non pauca quæ addi possint. Primò ex Veteri & Nouo Testamento, Sapientiæ 5. *Talia dixerunt in inferno qui peccauerunt*: Ecclesiast. 21. *Via peccantium complanata lapidibus, & in fine illorum, inferi & tenebræ & pœnæ*: Depingitur autem graphicè à Iob cap. 10. vbi vocat eam terram *Tenebrosam & opertam mortis caligine, terram miseriæ & tenebrarum, vbi vmbra mortis, & nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*: & cap. 20. de hominibus loquens indulgentibus voluptati: *Ducunt in bonis dies suos, & in puncto ad inferna descendunt*, quod etiam regi Babylonio Isaias comminatur cap. 14. *Veruntamen ad infernum detraheris vsque ad profundum laci*. In nouo etiam Testamento sæpissimè locus idem describitur aliquando, vt dixi, (gehennæ) nomine: *Eum timete qui potest & animam & corpus perdere in gehennam*: Aliquando nomine (inferni) *mortuus est diues & sepultus est in inferno*: Varie quoque in Apocalypsi pingitur: *Lacus iræ Dei magnus, torcular vini iræ Dei omnipotentis & mors secunda*. Secundò Patres idem sæpè repetunt, & inferni horribilem speciem proponunt Tertullianus c. 47. Apolog. *Si gehennam comminemur quæ subterraneus est arcani ignis, ad pœnam thesaurus, dechachinnamur*: Cyrill. lib. 1. in Isaiam cap. 5. *Locus est infernus, miserarum animarum carcer horrendus*, & orat. de exitu animæ docet eas animas quæ in peccato moriuntur, *Deduci ad opaca terrarum, in terram tenebrosam, & fuliginosam, in infimas infernorum carcerum partes*, &c. idem argumentum fusè persequitur Chrysost. homil. 49. & 50. ad populum. Denique aperta ratio est, quia sicut pro amicis Dei locus vnus est quietis & præmij, sic pro inimicis vnus etiam esse debuit carcer & supplicij locus vbi miseri degant & moriantur vt victimæ domini exercituum, vt habetur Isaiæ 34. Ieremiæ 46. Ezechielis 39.

Sub terra effossus.

Secunda pars, quòd effossus sub terra, & vicinus centro carcer ille sit ad quem nulla è cœlo lux penetrare possit, colligitur ex Scripturis Numerorum 16. *Disrupta est terra sub pedibus eorum, & aperiens os suum, deuorauit illos, descenderúntque viui in infernum operti humo*. Idem indicant allata Iob testimonia, & alia vbi vocatur abyssus, puteus abyssi, profundum laci. Patrum eadem vox est, quamuis subdubitasse videantur Augustl. lib. 27. Ciuit. c. 16. Gregor. lib. 4. Dialog. c. 42. Tertull. autem eleganter lib. de anima cap. 55. postquam retulit Platonem dixisse quod infernus sit velut gremium terræ, quo labes omnes mundialium sordium confluendo, & ibidem desidendo exhalent, statim addit, *Nobis inferi non nuda cauossitas nec subdinalis aliqua sentina creduntur, & infossa terræ & in alto vastitas & in ipsis visceribus eius abstrusa profunditas*. Congruentia demùm afferri potest quia debuerunt damnati remotissimi esse à cœlo, & à Dei throno, sicut remotissimi sunt à misericordia. Imò in infimo debuerunt mundi loco agere, quod contemptissimæ sint creaturæ, eo quod Creatorem contempserint; eò etiam confluere debuerunt omnes mundi sordes, vt augeant teterrimum fœtorem; eò denique (vt dixi) nulla lux affulgere, vt in caligine sepulti luerent pœnas tenebrarum quas prætulerunt lumini cui fuerunt rebelles.

Ampliss. mus.

Tertia pars, quòd ampliss. imus, profundissimus, capacissimus sit horrèdus hic carcer certissima est, quia debet esse sufficiens ad capiendam innumerabilem damnatorú multitudinem tùm hominum, tùm etiam dæmonum, qui sine dubio apparebunt in corporibus ignitis, ac proinde locum occupabunt sine penetratione. Multitudinem autem hominum damnatorum putat Lessius peruenturam ad vicies aut tricies mille milliones coniectura ducta ex sæculis 60. quibus duraturus esse creditur mundus: alij extendunt ad centum millia millionum vnde colligunt locum illum esse debere capacissimum, in qño sit etiam stagnum illud ingens ignis & sulphuris de quo postea. Quantum autem spatium illud esse debeat non satis constare potest. Ribera in cap. 14. Apocalypsis putat spatium eius esse stadiorum mille sexcentorum, quæ continent milliaria Italica Ducenta, & Germanicas Leucas quinquaginta. Spatium verò illud valde contrahit Lessius ad duas scilicet Leucas cubicas, quas contendit sufficere ad capiendam damnatorum multitudinem decuplo maiorem, præsertim cum damnati non ita sint disponendi vt liberè possint ad varia loca moueri: congregabuntur enim omnes in vnum cumulum instar carbonum, aut lignorum ardentium: stupa enim collecta synagoga peccantium, & consummatio illorum flamma ignis.

Carcer dæmonum, & hominum.

Quarta pars quod eo carcere clausi sint Dæmones omnes, & homines damnati, sequitur ex dictis: quod tamen ita intelligi debet vt ante diem Iudicij multi tamen Dæmones extra infernum vagentur & versentur in aëre, quæ communis est sententia Patrum & ad Fidem Apostolicam pertinere asserit August. lib. 11. in Gen. c. 26. Videtúrque colligi ex Scripturis vbi appellantur Dæmones: *Rectores tenebrarum harum; spiritualia nequitiæ in cœlestibus: Principes potestatis aeris huius*. Sed post diem Iudicij claudentur omnes tetro illo carcere vt describitur c. 20. Apocalypsis.

Ex quibus omnibus difficile non est colligere, quàm sit horribile antrum illud subterraneum longissimè dissitum à cœlo, vastissimum, profundissimum, caliginosissimum, & fœtidissimum. Vocat Isaias: *Humum picis & sulphuris*. Iob, *Terram tenebrosam, & opertam mortis caligine*.

## §. III.

### *Quænam genera pœnarum sint in inferno.*

SIc tradita horribilissimi carceris velut ichnographia. Sequitur vt ea proponã genera pœnarum, & tormentorũ quorum locus proprius est infernus: quid nimirum teneri debeat tanquam omnino indubitatum de illis pœnis; quid verò dubium aut etiam fictitium iudicari debeat. In primis autem celeberrima difficultas est, vtrum ibi sit verus & propriè dictus ignis crucians damnatos: quomodo autem ipsos etiam spiritus cruciare possit, postea explicabitur.

Ignem in inferno negarunt iam olim omnes Epicuræi, & Athei apud Lactantium, & nunc recentiores Hæretici apud Coccium lib. 10. c. 7. ex Catholicis solus inuentus est Catherinus qui ausus est dicere ignem inferni non esse nisi metaphoricum neque aliud esse quàm grauissimum dolorem ab irato Deo.

Ratio

Triplex dubitatio.

Ratio verò dubitandi esse potest primò, quia sicut in scripturis dicitur esse in inferno ignem, sic dicuntur etiam esse vermes, *vindicta impij ignis & vermis*, & alibi *ignis eorum non extinguitur, & vermis eorum non moritur*: dicuntur etiam esse niues Iob. 24. *Ad nimium calorem transeat ab aquis niuium*: sed vermes & niues non ibi sumuntur nisi metaphoricè, ergo ignis ibi duntaxat est metaphoricus.

Secundò multi etiam Patres ignem non ibi videntur ponere nisi spiritualem ac metaphoricum præsertim August. & Damasc. videturque ex Euangel. Lucæ posse confirmari, nam ibi dicitur ardere diues epulo, eo prorsus modo, quo dicitur habere linguam, quam postulat refrigerari: sed cum non sit nisi anima, linguam illam non intelligitur habere nisi metaphoricè, ergo ignis ibi etiam est solum metaphoricus & improprius.

Tertiò, non apparet qualis esse possit ille ignis, qui non eget pabulo, non consumit damnatorum corpora, lucem non habet, neque speciei eiusdem esse potest cum nostro igne.

Conclusio affirmans.

Dico tertiò, certissimum omninò esse, neque sine summa temeritate negari posse quod sit in inferno verus ignis corporeus, quo crucientur damnati omnes tùm Angeli tùm homines; ita constanter Catholici omnes doctores contra temerarium Catherini placitum quod hæreticum esse meritò iudicat Suares: alij cum Vasq. Arrub. Petauio solâ certitudine theologicâ putant haberi, sed omninò indubitata, quod in inferno sit verus ignis.

Scriptura.

Primò enim non potuit Deus in omnibus scripturis ignem hunc clariùs demonstrare Deuter. 32. *Ignis succensus est in furore meo, & ardebit vsque ad inferni nouissima*, in hebræo habetur *vsque ad voraginem inferiorem*. Iudith. 16. *Dabit ignem & vermes in carnes eorum, vt vrantur & videant vsque in sempiternum*. Ps. 20. *Pones eos vt clibanum ignis, in tempore vultus tui, Dominus in ira sua conturbabit eos, & deuorabit eos ignis*. Psalm. 139. *Cadent super eos carbones, in ignem deiicies eos, in miseriis non subsistent*. In nouo autem testamento mirum est quàm crebrò ignem illum nobis Christus obijciat in sententia Iudicis Matth. 25. *Ite in ignem æternum qui paratus est Diabolo*. In parabola Zizaniorum Matth. 13. *Exibunt Angeli & separabunt malos de medio iustorum, & mittent eos in caminum ignis ibi erit fletus & stridor dentium*. Marci 9. *Bonum est tibi debilem introire in vitam, quàm duas manus aut duos pedes habentem mitti in ignem inextinguibilem, vbi vermis eorum non moritur, & ignis non extinguitur*. Luc. 15. *Crucior in hac flamma*. Apocal. 14. *Si quis adorauerit bestiam cruciabitur igne & sulphure, &c.* Quæro ego hìc, vtrum illa sint clara, vel vtrum sapiant metaphoram.

Patres.

Secundò, Sancti Patres ignem illum realem certò profitentur Augustinus lib. 21. ciuit. cap. 10. docet, quòd *veris sed miris modis spiritus incorporeos pœnâ corporalis ignis affligit*. Ambros. in Psal. 118. perturbari se ait cogitantem *ignem illum perpetuum, illud sine fine incendium perfidorum*. Cyprianus sermon. de ascensione Domini, *incorruptibiles flammæ nudum corpus allambent, ardebit purpuratus diues, in proprio adipe frixæ libidines bullient, & inter sartagines & flammas miserabilia corpora cremabuntur*. Eucherius mirabiliter homil. 1. ad Monachos: *Cum* (inquit) *inexpiabilis caro cœperit, & infectæ peccatis medullæ sæuissimis gehennæ ignibus penetrari & more feruentium metallorum, inextinguibili ardore, tota hominis substantia, intus infundi, & de pascentibus flammis corpora & animæ ex parte consumi, ex parte nutriri, vt inter medios ignium globos damnata natura, det pabulum, & accipiat incrementum*. Vide cætera, concluditque: *Væ qui lugenda in posterum, videnda nunc credunt, væ quibus hæc priùs experienda sunt, quàm credenda*.

Neque verò certum duntaxat est, quod ibi sit verus ignis, sed etiam planè constat, quod sulphureus ille sit, *conuertentur enim* (vt ex Isaia referebam) *torrentes eius in picem, & humus eius in sulphur*. Psam. 10. *Pluet super eos laqueos, ignis & sulphur pars calicis eorum*. Imò illud esse vastum & immensum stagnum ignis sulphurei, quod cauitatem illam ex parte repleat habetur ex citatis locis Apocalypsis, vnde rectè colligit Lessius libro 13. capite 24. qualis futurus sit damnatorum in inferno situs, & modum quo arsuri sunt, mergentur enim intra stagnum in aceruos collecti, neque flamma solùm exteriùs applicabitur, sed membra omnia & viscera inflammabit, ardebuntque omnes vt carbones accensi, & vt ligna in fornacem coniecta, & spiritus iræ Domini succendens eam.

Assertio de reliquis tormentis.

Dico quartò, præter ignem illum quo torquentur damnati, certum est fore in inferno tenebras horribiles, fœtorem intolerabilem, fumum densissimum, fletum & stridorem dentium, aliáque tormentorum genera, quæ Dæmonibus erit liberum excogitare, ac exercere iuxta singulorum demerita.

Tenebræ.

Primò enim, tenebrarum scriptura frequenter meminit Ecclesiast. 21. *Via peccantium complanata lapidibus, & in fine illorum, inferi, & tenebræ & pœnæ*; Iob etiam vocat *terram tenebrosam & opertam mortis caligine*. Dicunt etiam sæpè Patres quod peccator *à tenebris transit ad tenebras*, & ita interpretantur id quod dictum est à Christo de tenebris exterioribus in quas mitti iubetur ille qui veste nuptiali non est indutus tempore conuiuij nuptialis: & sanè causat caliginem horrendam fumus densissimus ab igne prodiens sulphureo: & in centro terræ lux affulgere desuper nulla potest, neque permeare opacissima repagula totius elementi terræ. Neque tamen deerit illis aliqua lux vmbrosa, & nigra, è mediis flammis emicans per quam spectare miseri possint spectra horribilia monstra immania; tùm dæmonum, tùm aliorum hominum, quorum corpora fœdissima visu horrenda erunt.

Fumus.

Secundò, fumus ex tanto igne, & ex tot cadauеribus exustis omninò sequitur, & illius meminit sæpissimè scriptura tanquam tormenti molestissimi præsertim in Apocalypsi vbi dicitur *fumum fornacis magnæ ascendere in sæcula sæculorum, & è puteo abyssi erumpere fumantes globos*. Continetur autem neque sursum euaporari potest halitus pestifer, sed totus intra carcerem retentus incredibiliter torquet miseros.

Fœtor.

Tertiò, fœtor inde sequitur qualem nulla vnquam camarina protulit ex confluentibus, vt dixi supra, omnibus mundi sordibus in illud sterquilinium, ex sulphureis & venenatis stagni vaporibus, sed præsertim ex illa tot cadauerum exustorum colluuie, vnde nidor exhalans mephitim fœtidissimam sensum odoratus torquebit miserabiliter; si enim vel vnum cadauer sufficit ad inficiendum locum capacissimum, quid non efficient tot purulenta corpora, vlcerosa, putrida, lurida, & tot sæculis morientia sine fine mortis?

Pœna damni & sensus.

Quartò, fletus & stridor dentium quorum meminit sæpè Christus, respondere omninò videntur pœnæ damni, & pœnæ sensus, in quas tota damnatorum miseria solet diuidi pœna damni est priuatio beatitudinis, & bonorum omnium naturæ, gratiæ, gloriæ, si solam excipias existentiam, quæ bonum etiam esse desinet propter cumulum malorum quem cogetur pati:

ti: pœna sensus est dolor positiuus, illatus ab externis obiectis. Hæc enim duo summam efficient damnati miseriam, quòd omni bono careat, quod omne sentiat malum, primum efficiet tristitiam maximam & fletum, ex secundò dolor erumpet & stridor dentium propter intolerabiles cruciatus. Hæc autem diuisio adæquata sine dubio est, quia inter malum priuatiuum quod est pœna damni, & malum positiuum quod est pœna sensus, nihil potest esse medium.

Vtrum autem tristitia & afflictio illa quam habent damnati de priuatione omnium bonorum præsertim verò beatitudinis, pertineat ad pœnam damni, an verò ad pœnam sensus, leuis quæstio est, nam huiusmodi mœror propriè loquendo est pœna sensus, cum sit malum positiuum & priuatio etiam beatitudinis etiam si nullus sequeretur ex ea dolor semper esset verum malum, sicut amentia est vera pœna, quamuis ignoretur ab eo qui eam tolerat: & in pueris vera erit damnatio, quamuis tristitiam eorum Deus sit impeditus. Potest tamen illa tristitia dici esse accessoria pœnæ damni, quia connaturaliter ex ea sequitur: Neque verò illa pœna damni potest dici æqualis esse in omnibus, quia est priuatio inæqualis beatitudinis, & tristitia etiam inæqualis ex ea sequitur propter diuersam apprehensionem.

Reliqua supplicia. Quintò denique varia & inaudita tormentorum genera Dæmones excogitabunt pro libito vt excrucient miseros specialiter id commeritos ob diuersa peccata; sic enim videtur indicari Prouerb. 19. *Parata sunt derisoribus iudicia, & malleipercutientes stultorum corporibus.* Vide omnino Cyprianum lib. de Laude Martyrij: Prosperum lib. de Vita comtemplat. cap. 10. & ratio videtur esse, quia certum est inæqualia omnino esse tormenta damnatorum, imò & varia pro diuersis peccatis destinata esse supplicia, sicut varia in cœlo pro variis virtutibus sunt assignata præmia, si autem nulla essent alia tormenta præter ignem tenebras horrendi carceris & cætera quæ hactenus numerabam, vna esset damnatorum omnium pœna sensus, tametsi enim rectè ab Eucherio ignis inferni sapiens dicitur, ex eo quòd inæqualiter cruciat damnatos, & pœnam adæquat demeritis peccatorum, tamen perpetuum erit hoc miraculum, & longè videtur conuenientiùs quòd ex aliis tormentis ponatur inæqualitas pœnarum illa quam dixi, ergo præter ignē alia sunt etiam in inferno genera pœnarum. Vnde

Non est ignis metaphoricus. Ad primam Respondeo non improbabiliter poni à nonnullis verum frigus, & veros vermes in inferno propter allatas scripturas: sed vtrumque tamen ab aliis probabilius negari. (Vermis) enim nomine significari solet communissimè in receptissimo loquendi more conscientiæ remorsus, & perpetua eius accusatio & ita vulgò explicant Patres, quia cum vermium morsus in tormento ignis esse iudicetur leuis pœna, non videtur admittendum esse tantum miraculum, vt viua perstent inter flammas hæc animalia. Frigus etiam illud magis esse solatium quàm pœna: & locus Iob longè aliam habet explicationem, est enim duntaxat imprecatio temporalis pœnæ in adulteros, quibus omne genus imprecatur pœnarum: & sanè si essent in inferno niues non video quare diues epulo aquæ guttam tantâ postulet contentione ad refrigerandum linguam. Itaque nullâ ratione paritas est inter illa omnia & ignem cuius tam crebra, & tam constans in scripturis mentio est, vt illæ intelligi alio modo nequeant, de frigore nunquam nisi semel etiam vbi non agitur de inferno: vermis autem etiam in communi loquendi modo significat dolorem internum de peccatis.

Non est spiritualis. Ad secundam Resp. illos Patres qui visi sunt dicere ignem inferni esse spiritualem, voluisse tantùm significare ignis illius, & nostri differentiam: quia scilicet non eget materia quam consumat, non destruit corpora quæ cremat, extingui non potest, lucidus non est, sed tantum calidissimus: cum autem cruciet corpora, certum est etiam illum spiritualem non esse sed corporeum. Ad id quod additur de lingua diuitis epulonis, Respondeo probabitur illam esse tantùm parabolam vbi homo integer in eo statu describitur in quo post resurrectionem futurus est vnde tam ignis quàm lingua metaphoricè non sumuntur sed propriè.

Non differt specie à nostro. Ad tertiam Resp. ignem inferni eiusdem sine dubio esse cum nostro speciei, quamuis differat ab eo accidentaliter, propter maiorem densitatem materiæ, & actiuitatem longè acerbiorem. Fateor esse aliquo modo supernaturale quod non indigeat pabulo, neque corpora consumat vt rectè docent Augustinus lib. 22. Ciuitat. cap. 2. 3. & 4. Tertullianus cap. 48. Apolog. Est enim difficile, quomodo ignis qui omnia mixta soluit, & extenuat omnem humiditatem, non resoluat tamen corpora damnatorum. Sed certum tamen est diuinâ id virtute fieri quæ prohibet ne calor extenuet & dissipet, sed duntaxat cruciet. Explicat Augustinus exemplo Salamandræ, montis Æthnæ, carnis Pauonis & aliorum quæ inter ignes dicuntur illæsa manere.

## §. IV.

### *De tempore quo cœpit pœna dæmonum in inferno.*

Tripler sententia. HAbemus locum & genera pœnarum quibus eruciantur spiritus nequam, nunc de tempore quo cœpere puniri, triplex potest esse sententia, prima quòd eo ipso instanti puniti sint quo primùm peccarunt. Secunda, quòd illorum damnatio in extremum diem iudicij sit dilata. Tertia, quòd non eo quidem instanti quo peccarunt damnatio eorum cœperit, sed breui aliquo temporis spatio post peccatum commissum.

Prima dubitatio. Ratio autem dubitandi est primò, quia impossibile omninò videtur, vt quo instanti peccarunt mali Angeli, eo etiam puniti fuerint, quia tunc cum aliquis reuerà damnatus est, priuatur omni gratia sufficiente, sed quo instanti Angelus peccauit habuit sufficiens auxilium ad non peccandum, ergo non potuit Angelus damnari eo instanti quo peccauit. Deinde Angelus in statu damnationis iam constitutus, est impotens ad non peccandum, eo autem instanti quo peccabat, erat potens ad non peccandum, ergo eo instanti non potuit Angelus damnari. Denique argumentari licèt à simili de beatitudine, quia non potest eo instanti fieri beatus quo potest peccare, ergo neque potest eo instanti damnari quo potest non peccare.

Secunda dubitatio. Secundò, videtur etiam quod Dæmones igne inferni non crucientur nunc, sed quod ea pœna dilata illis sit post diem iudicij, tum in extrema sententia supremus iudex dicturus sit, *Ite in ignem æternum qui paratus est Diabolo, & Angelis eius*, vbi significari omnino videtur quod illa pœna in tempus illud reseruata sit, sicuti etiam videntur dicere sancti Petrus & Iudas locis sæpè citatis, vbi dicitur: *Quod in iudicium magni diei reseruantur cruciandi Angeli rebelles.* Imò certum est id ab innumeris asseri Patribus, atque adeò erroneum esse nullo modo potest.

Assertio Bipartita. Dico quintò, certum est non fuisse Dæmones damnatos eo instanti quo primùm peccarunt, quamuis

eo

eo etiam damnari potuerint neque pœna eorum in diem Iudicij dilata est, sed eadem fuit ab initio quæ futura est in æternum.

Prima pars

Primam partem ferè solus inter Tgeologos negat Ferrariensis alij omnes asserunt perstitisse Angelos aliquo tempore in malitia, priusquam iustus in eos deiceuiret Iudex; sic enim suadet prælium illud commissum in cœlo inter bonos & malos Angelos. Deinde nullum hactenus ex Scripturis, aut ex Patribus fundamentum dicendi pœnam hanc tam subitò rebellibus illatam fuisse, præsertim cum constet peccasse in cœlo Angelos vbi torqueri pœnâ ignis non potuerunt.

Quod autem potuerint eo ipso instanti quo peccarunt etiam damnari, negant nonnulli Theologi cum Suare lib.8.cap.2.Mihi verò cum communi sententia videtur debere asseri, quia sicut eo instanti priuati sunt mali Angeli Dei gratia, sic potuit eis irrogari pœna; non enim video cur eodem illo instanti temporis, sed in posteriori tamen instanti naturæ non potuerint torqueri pœna ignis.

Secunda pars.

Secundam partem quæ asserit Angelorum damnationem esse nunc integrè peractã, non autem in diem iudicij dilatam negat Caietanus in cap. 2. 2. Petri, & videtur etiam cum illo sentire Petauius l. 3. cap.4.à num. 11. Sed illa tamen communissima est, neque satis tuto negari potest, vt rectè docet Bellarm.l.1.de Sanctorum beatitudine.c.6.

Ratio est, quia Concilium Florentinum in decreto Fidei definit animas defunctorum statim post mortem si contigerit eas habere peccatum mortale, statim in infernum detrudi, non habuit autem Concilium rationem dicendi hoc de hominibus magis quèm de Angelis: quomodo enim de illis magis hoc verum est, quàm de aliis, cum æquè Angeli nunc sint extra viam, ac animæ â corpore seiunctæ, vel cum aliter Deus se cum hominibus gereret quàm cum Angelis. Imò si Angeli boni statim post perseuerantiam admissi sunt in cœlum ad beatitudinem consummatam, certum etiam esse debet, quod mali Angeli statim post peccatum retrusi sunt in infernum, quod etiam citato loco significat S. Petrus *inferni rudentibus detractos, in æternum tradidit cruciandos*, vbi sermo non est de futuro, sed de præterito.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. quod damnatio significet, & tormentum ignis, & carentiam omnis auxilij gratiæ, certè non potuit Angelus damnari eodem instanti quo liberè peccauit, si autem sumatur pro tormento ignis duraturo in æternum, & carentia certa omnis auxilij non pro eo instanti, sed pro sequentibus certè non videtur dubium, quin possit Angelus eodem instanti quo peccat puniri.

Ad secundam Resp. Patres illos omnes qui visi sunt dicere quod Angelorum damnatio est dilata vsq; ad iudicium, explicari debere de confirmatione sententiæ, quæ tunc fiet pro Angelis & hominibus; tunc enim omnes in inferno claudentur, neque liberum dæmonibus erit ire super terram aut in aëre manere, vbi multi nunc habitant: Christus cum dixit ignem illum paratum esse diabolo & Angelis eius, non negat propterea illos cœpisse priùs illo igne cruciari: sicuti etiam S.Petrus & Iudas ita dicunt dæmones reseruari ad diem iudicij, vt etiam dicant illos iam rudentibus inferni detractos torqueri.

## §. V.

### *Vtrum pœna Dæmonum in inferno futura sit alterna.*

HOc est vltimum punctum ex quinque illis quæ proposueram & omnium maximè admirabile quod creaturas adeò nobiles, vnam ob culpam in æternum Deus proiecerit, neque apponet vt illis complacitior sit adhuc, quod omni generi probationum suaderi omninò debet, & persuaderi, estque probatnm accuratissimè prima secundæ in tractatu de peccatis, nunc autem iis omissis quæ ibi dixi.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi sit primò, quia quoties scriptura comminatur æternas pœnas, explicari facilè potest de longissimi temporis mora, quo pacto certum est, sæpè in scripturis sumi æternitatem: vt cum dicitur Ps.88. *Quod semen Dauidis in æternum manebit, & luna dicitur perfecta in æternum*, hoc est in longum tempus, ergo etiam æternæ pœnæ nomine potest intelligi pœna diuturna.

Secunda dubitatio.

Secundò, grauissimi multi Patres in hac videntur omninò esse sententia: notum est enim de Origene id esse non posse dubium, sed præter illum etiam vix aliter explicari possunt Gregorius Nyssenus & Nazianzenus, imò & Hieronymus cum Ambrosio satis perspicuè locis olim adductis suam mentem explicant, & videntur negare pœnarum æternitatem.

Tertia dubitatio.

Tertiò, ratio quæ id probet, vix afferri vlla potest imò si peccatum infinitum non est neque meretur pœnam infinitè intensam, vix ostendi potest quomodo mereatur pœnam infinitam in duratione.

Dico sexto, pœna dæmonum ita erit æterna vt nullo vnquam temporum lapsu, nulla sæculorum quantâcunque accessione finem habitura sit. Ita omninò loquuntur quotquot Christiani sunt.

Scriptura.

Primò enim testatur id Deus sæpissimè in scripturis vtriusque testamenti, vt sæpè in superioribus dixi, v.gr. Isaiæ 66. *Vermis eorum non morietur, & ignis non extinguetur*, quibus verbis prophetiam suam concludit Propheta: *vt legentibus infigat aculeum obijciens pœnarum perennitatem.* Danielis 12. *Multi qui dormiunt in terræ puluere, euigilabunt, alij in vitam æternam, alij in opprobrium, vt videant semper*: in hebræo habetur *in contemptum sempiternum.* Ps.91. *Nimis profundæ factæ sunt cogitationes tuæ, vir insipiens non cognoscet, & stultus non intelliget hæc, cum exorti fuerint peccatores sicut fœnũ &c. vt intereant in sæculũ sæculi, tu autem altissimus in æternum domine.* Iudith. 16. *Dabit ignem & vermes in carnes eorum, vt vrantur & sentiant vsque in sempiternum.* Ex nouo etiam testamento non obscuriora neque pauciora suppetunt testimonia, Matth. 25. *Ite in ignem æternum, ibunt hi quidem in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam*; legit Augustinus *in combustionem æternam* Thessalonicens. 1. *Qui pœnas dabunt in interitu æternas à facie Domini.* Apocal. 14. *Si quis adorauerit bestiam cruciabitur igne & sulphure, & fumus tormentorum eius ascendet in sæcula sæculorum.*

Patres.

Secundò, testatur Deus id etiam per Ecclesiam quæ in omnibus conciliis id definit, in omnibus Symbolis id proponit, in omnibus conuentibus id edicit. Sed per interpretes etiam suos id est sanctos Patres id crebro repetit, & per eos pœnarum æternitatem semper inculcat fidelibus vt æternitatis memoria infixa hæreat illorum cordibus, sic enim tradit Augustinus lib. 21. ciuitat. per multa capita, libro de cura pro mortuis, & in Enchiridio cap.110. alibique sæpiùs Gregorius lib. 13. Moral. cap. 16. lib. 4. Dialogor. cap.44.Chrysostomus homil. 9.in priorem ad Corinthios, homil. 13. ad Philipp. homil.12. in acta. Eleganter omninò Tertullianus in Apolog. cap.45. *Enimuero*, inquit, *nos qui sub Deo omnium speculatore dispungimur, quique ab eo æternam pœnam prouidenter meritò soli innocẽtiæ occurrimus, & pro scientiæ plenitudine, & pro latebrarum difficultate, & pro magnitudine cruciatus, nõ diuturni verũ sempiterni eum timentes, &c.*

Minucius felix in Octauio: *Nec tormentis aut modus vllus aut terminus, illic sapiens ignis membra vrit & reficit carpit & nutrit.* Cyprianus lib. ad Demetrianum, *quando hinc excessum fuerit nullus iam pœnitentiæ locus est, hoc vita vel amittitur, vel tenetur*: Fulgentius lib. de Fide ad Petrum, *firmissimè tene & nullatenus dubites ex ore Dei iusti æternique Iudicij sempiterna & incommutabili prolata sententia, iniquos semper arsuros cum Diabolo.* Demùm vt alios omittam Eucherius homil. 1. ad Monachos: *Quia non recipit causa remedium, carebit fine supplicium, occidente itaque pœna, & viuificante sententia stabit sæculis materia reparabilis, & nunquam ad metam malorum termino fugiente perueniet*, &c.

Ratio. Tertiò, cur huiusmodi pœna iustè debita sit peccato licèt finito, fusè alibi tradita est; reiectis enim pluribus aliis quæ sine dubio vel nihil probant, vel probant similiter debitam esse peccato veniali pœnam æternam, hæc vna placuit quàm breuiter sic concludo peccatum mortale tandiu puniri debet, quandiu integer manet reatus pœnæ qui per illud contractus est; quandiu enim manet obligatio ad pœnam subiri etiam debet pœna: Sed reatus pœnæ quam commeruit peccatum mortale integer perseuerat per totam æternitatem, quia per illud peccatum in eo statu homo vel Angelus constituitur, in quo nihil omnino satisfacit offenso Deo; cum enim principium vitæ in eo non sit per quod opera reduntur satisfactoria, & meritoria, certè nihil vnquam detrahit de obligatione soluendi, quæ proinde semper perseuerat integra, ergo per totam æternitatem meretur pœnam. Sed hæc alibi fusiùs vbi omnia etiam sunt soluta quæ aduersus rationem illam opponi possunt.

Solutio dubitationum. Ad primam, Resp. concedendo quod in Scripturis aliquando vt aliquid significetur longo duraturum tempore, dicitur duraturum in æternum vt ex multis locis conuinci potest. Sed nego tamen quod eæ Scripturæ in quibus significatur æternitas pœnarum, intelligi eo modo possint, primò quia sæpè dicitur quod illæ finem nunquam sint habituræ: *Vermis eorum non morietur, & ignis non extinguetur.* Deinde ita intellexere omnia Concilia, omnes Patres, tota explicat Ecclesia, æternæ igitur erunt in inferis id est nunquam finiendæ miserorum pœnæ; implebunt sæcula & manebunt integræ omnibúsque maiores sæculis, cogita tot sæculorum milliones quot sunt in omnibus arboribus folia, in omnibus animalibus pili, in omnibus oceanis & maribus, & fluminibus guttæ, in omnibus littoribus arenæ, imò quot necessaria essent puluerís grana ad replendam capacitatem totam à centro terræ ad superficiem conuexam cœli empyrei, quæ multitudo excedit totum illud quod humana cogitatio potest assequi, & tamen post illam adhuc integra æternitas illa supplicíorum erit, & restabunt post illam infinita sæcula.

Ad secundam, Resp. concedendo negatam fuisse ab Origene pœnarum æternitatem, hausta ex Platonis fontibus insania. Fuit enim ille sine dubio author dogmatis huius quo dicebatur Diabolum purgatum vitiis atque peccatis, pristinam aliquando gloriam recepturum vt loquitur Theophilus Alexandrinus epist. 2. Paschali. immeritò autem purgare ab eo errore Origenem nisi sunt nonnulli recentiores, cum tamen credibile non sit illum potuisse à tot Patribus falsò accusari, & à quinta Synodo; nullus enim est ferè Patrum qui non hanc maculam Origeni attribuat, præsertim Hieronymus, Epiphanius, Augustinus, Sophronius, vt nullus planè defensioni eius locus esse posse videatur. Gregorius Nyssenus explicari difficile potest. Nazianzenus Hieronymus & Ambrosius de solo loquuntur igne purgatorij.

Ad tertiam Respondeo allatam rationem efficacem esse, & si lateret nos ratio tantæ Dei seueritatis sufficiens tamen ratio esse posset Iustitia Dei, sic æquissimè decernentis.

## Sectio II.

### *De Pœna sensus propria Dæmonum ab igne inferorum.*

HAbes ex hactenus dictis Catholicam veritatem de pœna malorum Angelorum; dixi enim illos vero igne pro certo cruciari, locum vbi cruciantur, tormentorum genera quibus cruciantur, tempus à quo cœpit eorum supplicium, & tempus quo illud est duraturum: in quibus certa & comperta sunt omnia, parum autem aut potiùs nihil esse potest controuersiæ Theologicæ. Nunc autem modus quo ignis ille corporeus cruciare potest & infligere dolorem spiritibus qui verè sit, & vocari possit combustio, difficultas est, vt fatentur omnes cum Augustino adhuc insoluta, nec vllo humano ingenio solubilis: in qua tamen vt probabilia saltem dicamus, si dicere non possumus omnino certa. Primò mihi aperiendus videtur status difficultatis & ratio dubitandi. Secundò, solutiones minus probabiles afferendæ ac reiiciendæ. Tertiò, exponenda probabilior resolutio controuersiæ. Quartò soluenda tota ratio dubitandi.

### §. I.

### *Status difficultatis & ratio dubitandi.*

Fundamentum difficultatis. FVndamentum ergo difficultatis totius hoc loco est, quia ex hactenus dictis omnino constat, quod ignis non modò cruciat, sed etiam vrit Dæmones non metaphoricè sed verissimè ac propriissimè, tam enim est certum quod non est metaphorica duntaxat combustio Dæmonum, quàm est certum illos cruciari à vero igne qui non sit tantùm metaphoricus; *Dicitur enim ite in ignem æternum, qui paratus est Diabolo & Angelis eius*, vbi Augustinus legit, *in combustionem æternam*, sed ignis ille pro certo verus est non metaphoricus, ergo etiam combustio Angelorum non est metaphorica sed vera, realis, propria combustio.

Prima dubitatio. Vnde grauissima oritur ratio dubitandi primò, quia ignis non potest cruciare Dæmones per veram combustionem, si causare in illis non possit dolorem similem illi quem anima sentit vnita corpori quod comburitur, si enim aliud est genus doloris, iam non est combustio. Neque tormentum ignis. Sed implicat vt ignis causet in spiritu incorporeo dolorem similem illi quem sentit anima vnita corpori, ergo implicat vt ignis cruciet Dæmones per veram combustionem. Minor probatur, vt ignis causet dolorem in Angelo proportionatum dolori quem anima sentit vnita corpori quando illud comburitur, necesse est vt intellectus Angeli apprehendat ignem vt obiectum disconueniens eo modo quo anima illum apprehendit disconuenientem dum vritur corpus, nam ad dolorem qui sine dubio est actus vitalis, requiritur apprehensio obiecti disconuenientis, & ad dolorẽ combustionis, requiritur apprehensio obiecti eo modo discõuenientis, nam dolor vitalis cũ sit actus appetitus sequitur ex apprehensione obiecti, & talis dolor sequitur ex apprehensione obiecti tali modo disconuenientis: sed intellectus Angeli non potest apprehendere ignem vt obiectum eo modo disconueniens quo illum apprehendit anima, id est per modum combustiui, ergo implicat vt ignis causet in Angelo dolorem illi similem, quem anima sentit exusto corpore, veram scilicet combustionem. Minor non videtur egere probatione: Nam anima ideò ignem apprehendit vt obiectum disconueniens quando

do corpus exuritur, quia soluit temperamentum corporis, vel continuitatem partium quorum neutrum est in Angelo.

Ex quibus formari posse videtur euidens demonstratio: ignis non cruciat comburendo, nec est disconueniens per modum combustiui, nisi quia soluit temperamentum, sed in spiritu non potest soluere temperamentum, ergo ignis non potest cruciare spiritum illum comburendo.

Secunda dubitatio.

Secundo in omni dolore qui vocatur combustio præter causam effectiuam doloris, tria necessariò requiruntur. Primò, dolor causalis, seu id quod causat obiectiuè dolorem formalem, nam illud remotè est obiectum aliquod malum, v.gr. solutio temperamenti: proximè autem est sensatio illa disconueniens, quâ sensus percipit illam solutionem temperamenti aut diuisionem, quæ sensatio semper est proximum obiectum doloris, & in communi loquendi modo vocatur dolor; dicimus enim nos sentire dolorem in manu, in pede, &c. dolor enim & delectatio semper sunt perceptiones alicuius obiecti, vt postea dicam. Secundò, apprehensio talis obiecti tùm remoti, tùm proximi. Tertiò, dolor formalis qui est actus appetitus tùm sensitiui, tùm rationalis, sequens apprehensionem talis obiecti præsertim proximi, dolor enim passio est: Vnde argumentor, vbi non est dolor causalis, seu proximum obiectum doloris, ibi nec est æpprehensio, nec dolor formalis; in Angelo non potest esse dolor causalis seu obiectum doloris, quia non est externa illa sensatio, disconueniens tactui, ergo nec est dolor ex combustione, quomodo enim erit dolor sine apprehensione obiecti mali, seu malè afficientis? quomodo autem erit talis apprehensio huius obiecti, si non sit obiectum eodem modo malè afficiens, & ingenerans talem dolorem qualis ex combustione sentiri solet.

Sic igitur concludo totam difficultatem: ignis non est obiectum doloris qui est combustio nisi mediâ sensatione, imò sola illa sensatio est id quod vocatur combustio & tormentum ignis, sed in Angelo non est talis sensatio, ergo nec esse potest combustio & tormentum ignis,

Euasio de potentia obedientiali.

Neque satisfacit aliquorum responsio, qui solui putant difficultatem dicendo id fieri per potentiam obedientialem, nam inquiunt, sicut per eam efficitur vt aqua producat gratiam, sic efficitur vt ignis producat dolorem combustionis, & vt spiritus ita comburatur, per potentiam enim obedientialem ignis eleuari potest ad producendum id quod naturaliter non potest producere, & hoc modo fiet obiectum disconueniens.

Sed contra vt ignis per potentiam obedientialem comburat spiritum, debet intellectus Angeli apprehendere ignem eleuatum obedientialiter, vt obiectum disconueniens per modum combustiui, sed non potest illum eo modo apprehendere nisi soluat temperamentum, & causet talem sensationem, redeuntque argumenta omnia priùs facta, nam per potentiam obedientialem non potest esse ab igne dolor formalis nisi sit dolor causalis qui est illius obiectum, sed implicat vt in Angelo sit dolor causalis qui est, vt dixi, solutio temperamenti, & eius perceptio, ergo per potentiam obedientialem non potest esse in Angelo dolor formalis combustionis. Non enim hîc quæritur tantùm quomodo ignis efficere possit in Angelo dolorem, sed quomodo esse possit obiectum doloris, per potentiam obedientialem efficere non potest dolorem combustionis, si per potentiam obedientialem esse non possit, neque causare obiectum doloris, sed non potest esse neque causare obiectum combustionis, quod est solutio temperamenti, & eius sensatio, ergo per potentiam obedientialem ignis causare non potest combustionem; non enim per potentiam illam causare posset hunc dolorem, nisi efficiendo aliquid disconueniens, quæritur autem quid disconueniens producat in Angelo. Hæc est difficultas, ob quam fateri cogimur omnes, Angelos veris quidem sed miris & ineffabilibus modis cruciari ab igne corporeo, quia est difficillimum inuenire quomodo ignis possit eleuari, vt sit obiectum eo modo disconueniens Angelo, quo est disconueniens animæ vnitæ corpori, & ingenerans dolorem qui dicitur tormentum ignis: non enim hîc inuenio dolorem causalem remotum qui est solutio temperamenti, neque proximum qui est sensatio & perceptio talis solutionis temperamenti. Excogitarunt Doctores Theologi plurima subtilissimè ad eius solutionem, quæ generatim reuocantur ad tria capita. Primum est eorum qui dicunt ignem torquere dæmonem nihil in eo efficiendo. Secundum eorum qui volunt ignem cruciare dæmones efficiendo in eis physicam aliquam qualitatem. Tertium aliorum qui volunt ignem efficere in Angelo qualitatem aliquam intentionalem, & ita cruciare. Quæ tria sigillatim videntur esse discutienda.

Triplex sententia.

## §. I.

### *Vtrum ignis comburat Dæmones nihil in ipsis efficiendo.*

Prima explicatio.

PRima ergo sententia esse potest multorum Theologorum, quod ignis cruciat dæmones per modum puri obiecti, nihil in ipsis efficiendo vel reale, vel intentionale, quod video tripliciter exponi. Primò enim Albertus, Guillel. Parisiensis, & pauci recentiores putant dæmones solâ torqueri apprehensione, non verâ sed falsâ; putant enim se torqueri, cum tamen non torqueantur, eo modo quo contingit somniantes, & phreneticos valde cruciari apprehendentes se ab igne vel alio aliquo modo torqueri cum nihil tamen reuera illos cruciet, cur enim non potuerunt similiter dæmones torqueri.

Secunda.

Secundò, S. Thomas & Thomistæ omnes putant torqueri dæmonem ab igne, non per impressionem ab eo acceptam, sed per alligationem ad ignem tanquam ad carcerem perpetuum; existimant enim dæmones semper igni alligatos esse, ita vt ab eo expedire se non possint, & hanc esse disconuenientiam ignis cum dæmone.

Tertia.

Tertiò, multi recentiores putant torqueri dæmonem ab igne, tanquam ab obiecto disconueniente, ex eo quod ignis sit illis perpetuum signum irati Dei, perpetuò illis repræsentans diuinam iram, impediens videlicet ne dæmon auertere aliò possit suam cogitationem neque totius infelicitatis suæ obliuiscì.

Dico secundò, Dæmones nõ torquentur ab igne per solam apprehensionem erroneam: neque per ignem tantùm vt carcerem: vel tanquam signum irati Dei.

Non est apprehensio falsa.

Primam partem de apprehensione falsâ communiter Theologi admittunt, probaturque quia constat ex scripturis & Patribus allatis, quod dæmones verè torqueantur ab igne, sed si apprehenderent tantum se torqueri non verè torquerentur, ergo non torquentur per falsam apprehensionem. Deinde si dæmones eo modo torquentur, certè similes omninò sunt somniantibus aut phreneticis, quis autem credat dæmonem non certò scire quod ignis naturæ immateriali non est disconueniens, aut adeò esse insanum vt existimet se comburi, cum reuerà non comburatur?

Carcer igneus.

Secunda pars, de carcere igneo probatur, quia certò constat ex scripturis vt postea conuincam dæmones ab igne cruciari & cremari, sed si tantùm detinentur ab igne, neque ab eo aliam habent pœnam, non dicentur cruciari, & comburi; nam detentio sola non est combustio, ergo non sufficit pœna huiusmodi alligationis

ligationis ad ignem, & hoc ex anima Epulonis constat, quæ non diceret se cruciari in hac flamma, & velle refrigerari, si detenta tantùm erat in igne, & non ab eo etiam cruciata. Deinde certum est dæmones non minus cruciari ab igne quàm homines, sed si detinerentur tantùm ab igne, dolor hominum incomparabiliter esset maior, quàm dolor dæmonum, sicut minus ille torquetur qui est in carcere, quàm qui est in flammis, ergo ignis non cruciat tantùm dæmones per modum carceris. Denique vix est credibile, quod dæmones vagantes in terris semper ignem circumferant, quomodo enim ille non sentiretur ab energumenis, intra quorum corpora plures sunt aliquando legiones malorum Angelorum, aut quomodo ignis ille corporeus penetrare potest corpus energumeni, imò si circumferrent ignem, & tamen vagarentur per terram aut in aëre, non esset magnus cruciatus dæmonum.

Signum irati Dei.

Tertia pars, de signo Deum iratum repræsentante, probatur iisdem argumentis, nam Deum iratum repræsentare, non est comburere, sed ignis verè vrit dæmones, alioqui minus cruciantur, quàm homines, diuitis enim epulonis anima si tantùm videt Deum iratum, non verè vritur, neque dicere debet *crucior in hac flamma*. Præterea in hac sententia pœna sensus est tantùm tristitia de pœna damni, vnde nec distinguitur à pœna damni cuius (vt dixi) appendix est tristitia de Deo amisso. Denique aliunde sciunt dæmones & homines damnati Deum sibi esse iratum, neque indigent igne, qui hoc eis repræsentet.

## §. II.

### *Vtrum ignis torqueat dæmones imprimens eis qualitatem physicam.*

SEcunda sententia fatetur, quod ignis verè dæmones cruciat, non tantùm detinendo, vel significando iram diuinam, sed imprimendo qualitatem physicam doloriferam, sed de illa qualitate valde dissident.

Prima explicatio.

Primò enim Suares, Arriaga, & alij pauci dicunt ignem imprimere substantiæ dæmonis qualitatem aliquam spiritualem fœdatiuam substantiæ dæmonum, & illi contrariam, atque adeò doloriferam; si enim substantia corporea qualitates habet per quas benè vel malè afficitur, quare non poterit substantia spiritualis habere qualitates aliquas huiusmodi, per quas malè afficiatur aut crucietur: torquetur ergo dæmon ab igne per impressionem huiusmodi qualitatis, ex qua proximè orietur dolor & tormentum ignis, sicut illud oritur in nobis ex impressione caloris, vel etiam vt alij censent ex qualitate dolorifera.

Secunda.

Secundò, Conink. disp. 11. de purgatorio dubio 3. aliam excogitauit explicationem, quam ait se cum pluribus viris doctis contulisse, atque ab illis approbatam esse docet, quam sequitur etiam Lessius l. 13. de attributis, cum enim (inquit) anima hominis sentit dolorem, obiectum illud disconueniens non est in anima ipsa, sed in solo corpore, cuius malum anima sentit propter sympathiam & vnionem cum corpore: si ergo Angelus aliquo modo vniatur corpori, vbi reperitur obiectum doloriferum, Deus facilè supplere poterit sympathiam quæ naturaliter non est inter corpus illud & spiritum: sic enim per ignem cruciabitur spiritus, quia non nudè cognoscet ignem, sed habebit notitiam quandam experimentalem, & quasi sensitiuam illius caloris. Ignis itaque cruciat spiritus, & illos comburit, quia Deus igneis corporibus ita dæmones alligat, vt eandem Sympathiam habeat cum illis, quam anima nostra cum corporibus nostris habet, vnde fit vt qualitates existentes in illis corporibus sentiantur à dæmonibus, & cognitione quâdam experimentali percipiantur æquiualente notitiæ sensuum, atque adeò sentiunt dolorem, & tormentum ignis.

Tertia.

Tertiò, Scotus, Henricus, & alij plures volunt produci ab ipso igne calorem in Angelo qui diuinitus torquet dæmonem, eodem modo quo receptus in corpore torquet animam, si enim calor receptus in corpore affligit animam, quare in anima ipsa receptus, & in Angelo non illos affliget.

Dico secundò, ignis non cruciat spiritus per productionem qualitatis spiritualis doloriferæ, neque per corpus igneum ipsi spiritui vnitum, neque per calorem in eius substantia receptum.

Qualitas fœdatiua.

Ratio vniuersim est, quia vt dæmon combustionem sentiat debet habere obiectum disconueniens eo proportione modo quo ille disconueniens est animæ in corpore sed per tria quæ in conclusione posui, ignis non est obiectum eo modo disconueniens, ergo eo triplici modo non explicatur quomodo ignis comburat dæmones. Maior est certa, minor per singulas partes probari debet.

Non est qualitas fœdatiua.

Prima contra Suarem de qualitate fœdatiua probatur, dæmones per ignem alio modo cruciantur, & comburuntur, quàm per peccatum & habitus vitiosos quibus fœdatur sine dubio substantia & voluntas Angeli, sed si nihil efficit ignis in Angelo nisi qualitatem fœdatiuam, non enim alio modo malè afficit dæmonem, quàm quo illum male afficit peccatum aut habitus vitiosi, quibus dæmon non comburitur, ergo ignis non cruciat dæmonem producendo in eo qualitatem spiritualem fœdatiuam. Prob. minor, ideò illæ qualitates disconuenientes non dicuntur vrere, neque sunt doloriferæ, quia non sunt eo modo disconuenientes quo ignis est disconueniens soluendo temperamentum, & mediâ sensatione, sed qualitas ista fœdatiua non est eo modo disconueniens, ergo ista qualitas non magis comburit dæmonem quàm peccata & vitia. Deinde si alligatio ad ignem, & alij modi reiecti à Suare non sufficiunt vt dicatur Angelus comburi, quia pœna quæ iuxta illos inferretur non esset aliquid proportionatum combustioni, certè illa etiam qualitas non dicetur inferre similem dolorem, quia ignis non est per illam eo modo disconueniens.

Corpus igneum.

Secunda pars contra Lessium & Conink de igneis corporibus cum quibus Angelus sympathiam habeat, probatur primò, tunc ignis non cruciat dæmonem per modum combustiui, quando non est aliquid cum Angelo disconueniens eo modo quo vrit corpora, sed etiam si Deus suppleret hanc sympathiam inter Angelum & corpus igneum tamen ignis non esset aliquid eo modo disconueniens Angelo, ergo etiam si Deus suppleret hanc sympathiam non tamen sequeretur, quod ignis cruciaret & combureret dæmonem. Maior sæpè probata est, minor probatur, si Angelus haberet sympathiam cum corpore igneo, non posset percipere dolorem, tunc quando aliqua qualitas esset conueniens corpori cum quo habet sympathiam, sed tunc tantùm quando aliqua qualitas esset illi disconueniens, sed corpus igneum nullas haberet qualitates sibi disconuenientes, sed tantùm qualitates maximè conuenientes, calorem videlicet & siccitatem, ergo ex ea coniunctione ac sympathia, Angelus nullum sentiret dolorem, sed potiùs voluptatem, nam anima corpori vnita tunc dolorem sentit, quando corpus cui vnitur habet aliquam qualitatem non benè conuenientem ipsi corpori, tunc autem sentit voluptatem, quando illud corpus habet qualitatem sibi conuenientem, in isto corpore igneo nulla est qualitas (vt dixi) quæ non sit igni maximè conueniens, ergo sympathia illa non efficiet in Angelo vnito nisi voluptatē. Deindè vt ignis torqueat dæmonem oportet, vt obiectum doloriferum, sit disconueniens Angelo, aut alicui cum quo Angelus faciat vnum, sed

posità

positâ quâcunque alligatione Angeli, cum corpore igneo actio ignis non est disconueniens Angelo, aut alicui cum quo Angelus efficiat vnum, ergo positâ huiusmodi alligatione ignis non torquebit dæmonem. Probatur maior, quia obiectum quod non est disconueniens Angelo, aut alicui cum quo Angelus efficiat vnum, non potest esse malũ ipsius Angeli, sed quod non est malum Angeli, non potest esse obiectum doloris Angelici, ergo quod non est disconueniens Angelo aut alicui cum quo Angelus efficiat vnum, non potest esse obiectum doloris Angelici. Si autem diceres Angelum facere vnum cum corpore illo igneo, iam Angelum faceres corporeum: vnio enim illa est tantùm vnio intimæ præsentiæ, quæ non sufficit ad compositionem. Quis autem dicat quod Angelus sentit qualitates locorum per quæ transit? Denique implicat, vt Deus suppleat sympathiam quæ est inter corpus & animam, & eam ponat inter Angelum & ignem; Deus enim efficere non potest, vt quod non est causa formalis sit causa formalis, & vt id quod non est pars eiusdem compositi, sit illius pars, sed Angelus non est forma ignis, neque pars eiusdem compositi, habere autem Sympathiam est esse partem eiusdem compositi, loquor enim de sympathia quæ est inter animam & corpus, illam enim vis suppleri à Deo, ergo Deus non potest ponere inter Angelum & ignem, sympathiam quæ est inter animam & corpus. Denique calor ille ignis non est magis disconueniens Angelo qui est præsens igni, quàm peccatum Angeli, est disconueniens igni qui est præsens Angelo, sed Deus efficere non potest vt ignis sit reus peccati Angelici ob illam præsentiam, ergo non potest efficere vt Angelus crucietur ab igne ob illam præsentiam.

Calor productus.

Tertia pars, contra Scotum de calore quem ignis producat in Angelo, probatur, quia calor ille productus obedientialiter in Angelo non est obiectum disconueniens Angelo magis quàm lux, aut albedo, quæ si producerentur obedientialiter in Angelo non torquerent Angelum, quomodo ergo illum calor torquebit? ideò enim tantùm calor nimius quem producit ignis est disconueniens animæ vnitæ corpori, quia dissoluit temperamentum corporis cui vnita est anima, quod dici non potest de Angelo, quantumuis producatur in eo calor.

Radices sensuum in anima.

Quod autem dictum est de Angelis, eodem etiam modo valet in animabus separatis quas aliqui Theologi existimant torqueri posse per calorem ignis, ex eo quod habeant radices sensuum, vel etiam potentias ipsas sensitiuas, si velis eas non distingui ab anima: nam (inquiunt) etiamsi nullum sit organum corporeum, possunt tamen illæ facultates, vel radices facultatum sufficere, ad dolorem ignis productum in voluntate ipsius animæ, quãuis desit sensatio externa, imò etiam illa esse hîc poterit, quia Deus facere potest vt potentia visiua videat sine organo, ergo potest etiam efficere vt potentia tactiua percipiat obiectum, sine organo corporeo, ergo anima separata diuinitùs potest torqueri ab igne.

Sed contra, quia tunc ignis non potest torquere animam quando non potest esse obiectum disconueniens potentiis sensitiuis animæ, sed ignis non potest esse obiectum disconueniens potentiis sensitiuis animæ separatæ, ergo non potest ignis torquere animam separatam in qua sunt potentiæ sensitiuæ, aut si velis radices sensuum. Prob. minor, quia calor ignis non est obiectum disconueniens potentiis sensitiuis animæ, nisi quia ignis soluit temperamentum corporis cum quo vnita est, & habet sympathiam anima, ergo sublato corpore ignis non potest esse disconueniens potentiis sensitiuis animæ, atque adeò neque illam potest cruciare. Esto igitur efficere Deus possit vt potentia visiua & tactiua sine organo vllo eliciant sensationes sibi proprias, certè nullo modo potest efficere, vt sine vllo errore sentiant dolorem aut voluptatem, quia organo sublato non erit obiectum disconueniens.

## §. III.

### *Vtrum ignis torqueat dæmones per actionem intentionalem.*

REstat tertia plurium Doctorum sententia, quæ recurrit ad actionem intentionalem, docétque ignem cruciare dæmones producendo in intellectu, & voluntate Angeli vel speciem impressam vel expressam, eius authores multipliciter dissident, quia vident se assignare quidem causam effectiuam doloris, quod non est difficile, sed non assignare obiectum doloris, de quo solo quæritur.

Prima explicatio.

Primò ergo Scotus & Ochamus dicunt produci ab igne speciem expressam seu cognitionem in intellectu Angeli quæ repræsentet ignem vt instrumentum iræ diuinæ, & vt læsiuum, Bonauentura verò & Ægidius volunt produci speciem impressam quæ repræsentet eo modo ignem, ex hac autem cognitione sequi dolorem.

Secunda explicatio.

Secundò, Tannerus contendit produci in voluntate Angeli tristitiam similem illi tristitiæ quam habet voluntas animæ, dum corpus cui est vnita vritur, non ita vt adæquatè producat hanc tristitiam sine voluntate, sed ita vt voluntas concurrat simul cum igne; sic enim explicatur commodè quomodo torqueri eodem modo possit Angelus, quo torquetur anima existens in corpore: ante productionem autem illius doloris requiritur tantùm in intellectu cognitio ignis vt contrarij & mali ex eo quod producere possit talem dolorem.

Tertia explicatio.

Tertiò, Sotus & Valentia putant quòd positâ in Angelo cognitione ignis vt contrarij eleuatur voluntas Angeli ad producendum dolorem, qualem habet voluntas hominis qui comburitur.

Assertio negatiua.

Dico tertiò, ignem non cruciare dæmones eo quòd in eorum intellectu producat speciem impressam aut cognitionem sui ipsius vt disconuenientis: neque quod in eorum voluntate immediatè producat tristitiam similem dolori quem habet anima vnita corpori quod comburitur,

Ratio est, quia ignis vt cruciet dæmones debet esse obiectum doloris, id est, obiectum disconueniens, non sufficit autem vt sit causa illius effectiua, sed si ignis producat tantùm vel in intellectu speciem impressam, aut expressam, vel in voluntate tristitiam, erit quidem causa effectiua doloris, sed non erit obiectum doloris, ergo vt ignis cruciet dæmones non sufficit productio speciei, vel tristitiæ, probatur minor per singulas partes in conclusione positas.

Non cruciat producendo speciem.

Primò enim, quod non cruciet producendo speciem probatur, quia si species aliqua vel cognitio producitur necesse est vt illa repræsentet aliquid quod sit malum Angelo; non enim potest cruciare nisi repræsentando aliquid contrarium & malum, sed huiusmodi species nihil potest repræsentare quod sit malũ Angelo, ergo ignis non cruciat dæmones producendo in eorum intellectu speciem: Probatur minor, quia illa species vel repræsentat duntaxat ipsum ignem vel illum repræsentat vt productiuum talis speciei, vel repræsentat aliquod aliud obiectum nociuum, si repræsentat solum ignem, non illum cruciat, sed potiùs exornat, sicut species quæ repræsentat alia obiecta non cruciant illum sed potiùs exornant, quare autem ignis magis repræsentatur vt disconueniens quàm aqua, vel terra, vel aliud quodlibet obiectum: vel quare ignis cruciat dæmonem, quia producit in illo sui cognitionem, me autem non cruciat quando

video

video illum à me distantem. Si species illa repræsentat ignem vt productiuum talis speciei, certè nihil repræsentat disconueniens, cum repræsentet tantùm ignem & seipsam : quomodo autem per hoc cruciat dæmonem nihil repræsentando quod non sit Angelo bonum? Si autem species illa representet aliud obiectum nociuum Angelo, iam dolor non est de igne vt obiecto, sed de alio illo obiecto, quod etiam melius sui speciem produceret quàm ignis. Imo tota difficultas est quodnam sit obiectum illud nociuum Angelo : si enim illud non existit in Angelo certè illius species non lædit, sed perficit Angelum : si autem existit, iamdiu quæritur quænam sit illa læsio, & quodnam sit illud obiectum, quod est inuentu adeo difficile.

Secundò, quod ignis non cruciet dæmones producendo immediatè solum dolorem in voluntate ipsorum satis manifestè probari potest, quia ille dolor productus ab igne, vel est tristitia de amissa beatitudine, & sic pœna sensus non distinguitur à pœna damni, neque dici vllo modo potest combustio, cum nullo modo sit proportionatus dolori, qui ex igne sentitur: quod absurdum est, quomodo enim anima diuitis posset dicere, *Crucior in hac flamma.* Redeúntque argumenta omnia facta superiùs contra rationem signi, & alligationem ad ignem vt carcerem, quamuis enim ignis cogeret dæmonis intellectum ad cogitandum de amissa beatitudine & voluntatem eius ad dolendum de hac amissione, non propterea tamen dæmonem combureret. Vel ille dolor est similis dolori quem anima patitur in corpore quod comburitur, sicque redit difficultas iudicata nuper, quod non possit assignari obiectum huius doloris. Quoties enim aliquis dolet, de aliqua re dolet, iste autem dolor nullum habet obiectum disconueniens de quo doleat, quod probo, ignis non est obiectum disconueniens & malum dæmoni, nisi quia producit dolorem, ergo ille dolor non dolet nisi de se ipso, dicítque tantùm doleo quod ignis me producat, quod apertè absurdum est; nulla enim res dolere potest quod existat, imò sæpè dixi nullum actum vitalem esse posse obiectum sui ipsius. Denique iste circulus apertè vitiosus esset, dolor enim esset de igne malo, & ignis esset malus quia produceret hunc dolorem quod absurdum est.

Species irati Dei.

Tertiò contra Valentiam & Sotum quod ignis non cruciet producendo speciem irati Dei, vnde postea dolorem producat voluntas similem dolori quem voluntas sentit quando corpus vritur, probatur manifestè, quia si posità cognitione ignis vt carceris aut signi diuinæ iræ, produceretur in voluntate Angeli dolor similis ei quem habet anima in corpore, sequeretur manifestè, quòd voluntas ferretur in incognitum, tunc enim fertur in incognitum, quando fertur in obiectum eo modo disconueniens, quod non cognoscit esse tali modo disconueniens, sed voluntas ferretur in ignem vt combustiuum & de illo doleret, non cognoscens tamen illum vt combustiuum, sed cognoscens duntaxat illum vt carcerem, vel vt signum irati Dei : ergo voluntas Angeli ferretur in incognitum; dolor enim de obiecto taliter disconuenienti exigit cognitionem obiecti taliter disconuenientis.

## §. IV.

### *Quomodo comburantur dæmones ab igne, probabilior explicatio difficultatis.*

VIdes itaque quàm sit difficile dicere, qualis sit cruciatus ille dæmonum ab igne, vt satiùs fortassé fuerit dicere cum Hugone Victorino : *Quomodo animæ sine corporibus à rebus corporalibus patiantur, ecce dicamus, nescimus, nunquid, Hoc verum non est, quia nescimus quomodo est?* Quod etiam fatetur ingenuè Bellarm. l. 2. de Purgat. post August. *Qui* (ait) *quod veris quidem sed miris & ineffabilibus modis dæmon torquetur ab igne* : Omnia enim quæ hactenus allata sunt vel nullum assignant obiectum huius doloris, vel non explicant, quomodo ille dolor sit vera combustio, quod vtrumque modò explicari debet, si tamen possit.

Ignis re- re vrit dæmones.

Dico quartò, ignem corporeum non metaphoricè solùm cruciare dæmones, sed verè ac proprie illos vrere causando in ipsis dolorem proportionatum dolori quem sentit anima in corpore, quamuis non destruat in ipsis temperamentum, neque causet sensationem illam qui vocatur in nobis dolor causalis. Ita censent Sotus, Henricus, Valentia, Conink, Lessius, Martinon, & alij plures Theologi.

Scriptura.

Ratio illa est, quam indicabam initio sectionis, quia scilicet Scriptura & Patres non minùs clarè dicunt dæmones & animas igne cruciari, & comburi, quàm dicunt esse ignem in inferno, sed quando dicunt ignem esse in inferno, nonloquuntur metaphoricè, ergo similiter propriè debent intelligi quando dicunt dæmones cruciari & comburi. Probatur maior quia cap. 14. Apocalyp. dicitur : *Quod cruciabuntur igne bestia, & assecla illius*, Angeli nimirum omnes rebelles : cap. 20. Diabolus qui seducebat eos : *Missus est in stagnum ignis & sulphuris, vbi bestia & pseudo Prophetæ cruciabuntur die ac nocte.* Secundæ Petri 2. dicuntur Angeli peccatores traditi esse: *Rudentibus inferni & cruciari* : Vnde Matthæi 25. dicitur : *Ignis eodem modo paratus esse Angelis ac hominibus.* homines autem verè comburentur, ergo & dæmones. Idem habent manifestè Patres, Gregorius magnus l. 9. Moral. *Et quamuis Angelorum & hominum, longè sit natura dissimilis, vna tamen pœna implicat, quos vnus in crimine reatus ligat* : August. vt sæpè dixi l. 21. Ciuit. c. 10. *adhærebunt spiritus licèt incorporei, corporeis ignibus, cruciandi miris & ineffabilibus modis accipiendo ex ignibus pœnam, non dando ignibus vitam.*

Patres.

Ratio.

Deinde à priori ratio est, quia si possit ignis esse obiectum disconueniens Angelo & causare in eo cognitionem experimentalem proportionatam sensationi, quam habet corpus quando vritur, potest sine dubio ignis causare dolorem in voluntate dæmonum, similem, vel certè proportionatum dolori quem habet voluntas animæ vnitæ corpori. Nam illa duo sunt (vt sæpè monui) quæ prærequiruntur necessario ad dolorem, obiectum scilicet remotum, & proximum. Sed ignis potest diuinitus esse obiectum disconueniens Angelo, & causare in eo cognitionem experimentalem proportionatam illi sensationi doloriferæ quam habet corpus quando vritur, ergo dæmones possunt comburi ab igne, atque habere dolorem proportionatũ ei quem habet corpus viuum quando vritur. Tota difficultas est in minori; hæc enim duo assignanda sunt obiectum disconueniens, & cognitio quę sit dolor causalis: hoc autem sic primum declaro, quoties homo viuens sentit dolorem combustionis, ignis nihil omnino producit in anima sed in corpore duntaxat; dolor enim qui est actus vitalis produci non potest nisi ab anima quæ sola dolet, corpus autem non est nisi medium & instrumentum per quod ignis aptatur & modificatur, vt via naturali possit anima illum percipere : Itaque poterit ignis cruciare Spiritum, si Deus medium illud & instrumentum supplere possit, tunc enim dolor ignis attinget Spiritum non mediatè vt animam, sed immediatè, Sed Deus medium illud supplere potest, ergo potest eleuare ignem ad vrendum Angelum. Sed hoc vt probem manifestiùs vtrumque illud mihi assignandum est, obiectum disconueniens, & perceptio seu cognitio illa experimentalis

obiecti

disconuenientis. His enim assignatis non erit quod de combustione dubitari possit.

Dico quintò, ignis per se ipsum immediatè supernaturaliter & obedientialiter est obiectum disconueniens Angelo, & in eius intellectu causat apprehensionem æquiualentem sensationi doloriferæ quam vocamus dolorem causalem, sicque verè cruciat spiritus & illos comburit.

Ignis est obiectum per se immediatè Angelo disconueniens.

Prima pars, quod ignis esse possit supernaturaliter immediatè obiectum disconueniens Angelo, & quidem aliquo modo simili quo est mediatè disconueniens animæ vnitæ, sic explicatur & probatur: dupliciter enim potest aliquid esse conueniens, vel disconueniens voluntati. Primò naturaliter quando ex se sine vlla eleuatione potest malè afficere aliquod subiectum, & apprehendi vt malum. Secundò, obedientialiter quando non potest ex se sine vlla eleuatione malè afficere, nec apprehendi vt malum, sed diuinitùs tamen eleuari potest, vt reuerà malè afficiat, & apprehendatur malum. Fieri ergo sine dubio potest, vt quamuis ignis naturaliter nullam habeat disconuenientiam cum substantia spirituali, supernaturaliter tamen & obedientialiter sit disconueniens, & in eo est difficultas, quia videtur quod ignis obedientialiter non potest esse Angelo disconueniens, nisi quia eleuatur ad producendum in eo aliquid disconueniens, sed nihil producit in eo disconueniens, habens proportionem cum dissolutione temperamenti, quam causat in corpore cui est propterea disconueniens, ergo videtur quod ignis etiam obedientialiter non potest esse obiectum disconueniens Angelo per modum combustiui. Cui difficultati vt occurram, videndum est, vtrum obiectum aliquod possit esse disconueniens subiecto immediatè per seipsum, nihil quidem efficiendo in tali subiecto, sed tamen illud malè per se ipsum afficiendo: quod probatur.

Siquidem obiectum doloris etiam sensuum, quamuis aliquando producat aliquid in corpore, sæpissimè tamen per se ipsum est immediatè disconueniens, nihil omninò producendo in tali corpore: nam v. gr. obiectum deforme, spectrum horribile displicet oculis, in quibus tamen nihil producit: sunt etiam iucunda obiecta, aspectus v.gr. florum, & alia huiusmodi oculos oblectant, & mirâ pascunt suauitate, immediatè per se ipsa, etiamsi nihil producant: idem in auditu euenit quem delectant vel cruciant soni: sapor dulcis aut amarus gustum benè vel male afficit absque vllo medio; non enim producit in lingua saporem, sed tantùm per se conueniens aut disconueniens est, idem dico de odoribus: ergo si potest etiam naturaliter aliquid esse disconueniens subiecto, in quo tamen nihil efficit, multò magis potest supernaturaliter aliquid esse immediatè disconueniens, & se ipso malè afficere subiectum, in quo non producit aliquid: ergo ignis potest immediatè per se ipsum esse obiectum doloriferum Angelo etiam, si non producat in eo physicam aliquam qualitatem disconuenientem, quo modo producit illam in corpore, cui mediatè solùm est disconueniens. Habemus ergo obiectum disconueniens, quod primùm hîc quærebatur. Nunc

Producit dolorem causalem.

Secunda pars, quod ignis vt sit obiectum disconueniens producat etiam dolorem causalē, seu cognitionem experimentalem illius disconuenientiæ, respondentem sensationi, quæ vocatur combustio, probatur etiam & declaratur, quia certum est, quod delectatio & dolor, quamuis sint veri actus appetitus propriè ac formaliter, causaliter tamen & secundum communem vsum loquendi, sunt semper cognitiones aliquæ vel sensitiuæ, vel rationales, idque constare potest inductione omnium eorum quæ vocantur dolor aut voluptas in tactu, v. gr. gustu, & aliis sensibus manifestum est, sicut autem cognitio sensitiua esse potest dolor, sic cognitio intellectiua multò magis esse potest huiusmodi dolor, quia intellectus multò perfectius apprehendit obiecta, & ex ipsa visione beata constat quæ non est formalis delectatio, sed est delectatio causalis quatenus est perceptio & possessio obiecti summè conuenientis.

Cognitio experimentalis.

Potest autem in quolibet intellectu tum Angelico tùm humano duplex esse apprehensio & notitia obiecti. Prima est purè speculatiua, quâ cogitat & speculatur obiecta. Secunda est experimentalis, quâ cognoscit obiecta, quasi experiendo illorum præsentiam, aliud enim est cognoscere naturam soni, aliud cognoscere ipsum sonum, naturam soni speculatiuè cognosco, sonum ipsum existentem cognosco experimentaliter, per cognitionem intellectus iunctam sensationi. Quod autem in ipsis etiam spiritibus, sit cognitio huiusmodi experimentalis, similis cognitioni experimentali, quam habet intellectus hominis dum audit, aut videt, conuincitur primò, quia illa cognitio non repugnat vllo modo spiritui cum illa conueniat animæ vnitæ corpori. Deinde anima sæpè cognoscit experimentaliter obiecta quamuis nulla præcedat sensatio externa, vt patet ex somniantibus, & phreneticis, qui ex sola imaginatione combustionis, dolent simili modo, ac si comburerentur, & sæpè multi neque somniantes, neque phrenetici, audità verbi gratia serræ collisione aut lapidum corrasione, dolent simili ferè modo, ac si dentes ipsis secarentur. Vnde concludo posse sine vlla externa sensatione cognosci experimentaliter & modo quasi sensibili obiectum aliquod conueniens aut disconueniens.

Integra resolutio.

Infero igitur, ex his posse ignem qui naturaliter non est disconueniens Angelo, esse illi disconuenientem diuinitus per se ipsum immediatè, atque in eo causare cognitionem experimentalē proportionatam ei quam habet anima in corpore. Ad hoc enim sufficiunt illa duo quæ dixi, hîc autem habeo ignem disconuenientem per se ipsum, & cognitionem intellectiuam, perceptiuam, & experimentalem huius disconuenientiæ: sed positis illis duobus sequitur in voluntate dolor formalis similis dolori quem habet voluntas hominis qui vritur, ergo Angelus verè ac propriè comburi potest ab igne, vt obiecto disconueniente immediatè per se ipsum, quod experimentaliter Angelus apprehendit, vt disconueniens, & hoc magis etiam constabit ex solutione statim ponenda illarum rationum quæ opponebantur.

## §. V.

### *Solutio rationum oppositarum.*

Solutio primæ dubitationis de obiecto remoto.

AD primam, quæ requirebat obiectum aliquod disconueniens in hac combustione Angeli. Respondeo duobus modis aliquid esse posse combustiuum, Primò, quod destruat, vel malè afficiat corpus, & medio corpore affligat animam. Secundò, quod immediatè per se ipsum malum sit, causetque cognitionem experimentalem in intellectu, dolorémque formalem in voluntate, ignis naturaliter est obiectum corpori disconueniens primo modo, supernaturaliter autem posteriori modo est disconueniens Angelo: vnde hanc propositionem distinguo, in qua est tota vis argumenti, ignis non est disconueniens per modum combustiui, neque causat dolorem illum, nisi quatenus dissoluat temperamentum, distinguo (inquam) ignis naturaliter agens non est disconueniens eo modo concedo, ignis agens obedien-

tialiter nego : nam obiectum doloris quem habet Angelus, est ignis ipse immediatè, qui obedientialiter eleuatus concurrit ad experimentalem illam perceptionem ignis vt combustiui. Nego igitur quod combustiuum illud dici possit vniuersaliter quod dissipat & dissoluit temperamentum, nam hoc verum est duntaxat de eo quod naturaliter est combustiuum, illud autem combustiuum vniuersim appellari debet quod concurrit ad apprehensionem hanc experimentalem,ex qua sequitur talis dolor in voluntate. Sed inquies, quomodo talis dolor esse potest in voluntate, si obiectum habeat dissimile, cum enim vror obiectum doloris quem habeo est dissolutio temperamenti, dolor autem quem habet Angelus est aliquid aliud, ergo illi dolores non sunt similes. Respondeo concedendo, illos dolores non esse similes vniuocè, sed analogicè tantùm, quia non habent obiectum omninò idem. Intellectus enim Angeli apprehendit ignem vt disconuenientem, & vt combustiuum, non eodem planè modo, quo illum apprehendit anima, sed modo proportionaliter simili, nam anima illum apprehendit vt dissolutiuum temperamenti, & vt causatiuum talis sensationis in corpore quæ sensatio est dolor causalis ; Angelus autem ignem apprehendit vt immediatè disconuenientem, & causatiuum cognitionis experimentalis, quæ in Angelo est dolor causalis. Atque ita comburere significat primò, producere in corpore qualitatem excedentem quâ causetur dolor in anima, & vt sic Angelus non apprehendit ignem vt combustiuum. Secundò, significat causare immediatè talem apprehensionem experimentalem, ex qua huiusmodi oritur dolor in voluntate,quando ignis vrit corpus,& sic ignis vrit spiritus.

Solutio secundæ de obiecto proximo.

Ad secundam, quæ probabat desiderari proximum obiectum doloris seu sensationem illam, quæ est dolor causalis, sæpè iam dictum est esse in Angelo dolorem illum causalem, qui non est sensatio dissolutionis temperamenti, sed est apprehensio intellectiua ignis, vt per se ipsum immediatè disconuenientis supernaturaliter, & ex imperio diuino eleuante ignem.

Prima instantia.

Instabis primò, sola voluntas Dei non potest facere vt obiectum non disconueniens, sit disconueniens ; Deus enim non supplet causas formales, sed ignis non est de se disconueniens Angelo, ergo ignis non potest per solam Dei voluntatem esse illi disconueniens.

Respondeo distinguendo minorem, ignis non est de se disconueniens Angelo provt est obiectum cognitionis & doloris eliciti naturaliter concedo, provt est obiectum doloris eliciti supernaturaliter, nego.

Secunda instantia.

Instabis secundò, vt ignis eleuetur à Deo ad torquendum Angelum, quem non potest torquere naturaliter,oportet,vt ignis producat aliquid in Angelo quod non potest producere naturaliter, si enim nihil producit non eleuatur; omnis enim potentia obedientialis vel est actiua, vel passiua : sed ignis nihil producit vt satis ostensum est. Vel enim produceret qualitatem physicam spiritualem aut corpoream, vel produceret qualitatem intentionalem speciem videlicet impressam, vel expressam, aut certè ipsum dolorem : illa omnia superiùs sunt reiecta pluribus argumentis:qualitas enim physica si est spiritualis, fœdare potest,vrere non potest, qualitas etiam corporea v.g. calor non est disconueniens,cum non soluat temperamentum.Species impressa & cognitio experimentalis non posset repræsentare ignem vt disconuenientem nisi quia est causa talis cognitionis,atque ita cognitio illa esset obiectum sui ipsius, quia terminaretur ad ignem vt disconuenientem,quia est causa talis cognitionis, quod idem dicebatur superiùs de dolore voluntatis quem ignis produceret.

Resp.ignem necessariò aliquid producere in Angelo si eleuatur obedientialiter ad torquendum Angelum, illud autem quod producit non esse qualitatem physicam,sed esse speciem impressam & expressam seu cognitionem experimentalē ignis vt immediatè per se ipsum disconuenientis : illa verò cognitio non habet se ipsam pro obiecto, quia non cognoscit ignem vt disconuenientem ex eo quòd sit causa talis speciei, & talis cognitionis, sed cognoscit ignem, vt immediatè disconuenientem, eo modo quo dixi multa obiecta etiam sensuum esse per se immediatè disconuenientia.

Tertia instantia.

Instabis tertiò, ignis non est disconueniens Angelo,nisi vt eleuatus à Deo, sed vt eleuatus à Deo est tantùm productiuus huius cognitionis experimentalis, ergo ignis non est disconueniens Angelo nisi vt productiuus huius cognitionis experimentalis, quæ proinde non habet pro obiecto nisi seipsam.

Respondeo ignem vt eleuatum à Deo habere rationem obiecti, & rationem causæ : verum est quod non eleuatur à Deo nisi causet, sed hæc causalitas supponit rationem obiecti disconuenientis immediatè per se ipsum, vnde negatur hæc minor, ignis vt eleuatus est tantùm productiuus huius cognitionis experimentalis, quia ignis vt eleuatus est & causa huius cognitionis, & est obiectum immediatè disconueniens, sub quâ ratione obiecti repræsentatur ab illa cognitione, quod idem dici debet de obiectis sensuum, quæ per se ipsa immediatè sunt conuenientia, vel disconuenientia. Imò etiam de illis obiectis quæ per se ipsa intellectum vel delectant, vel torquent. Deus enim summè bonus experimentaliter cognitus à beato, producit quidem cognitionem experimentalem suæ bonitatis, sed illa cognitio terminatur ad Deum, non autem ad se ipsam. Idem cum proportione dico de illa cognitione quam causat ignis in Angelo,nam illa cognoscit immediatè ignem, vt sibi malum, non autem terminatur ad se ipsam vt malam.

Quarta instantia.

Instabis quartò,impugnatos esse supra illos Doctores qui volunt combustionem ignis fieri per impressionem speciei vel impressæ,vel expressæ,quod tamen nunc videor amplecti.

Resp. Negatum nullo modo esse quod ignis concurrat ad cognitionem & speciem aliquam in Angelo, sed reiectas esse illas sententias, in quibus nullum assignabatur obiectum disconueniens ad quod terminaretur illa cognitio. Dicebant enim causari ab igne talem speciem, sed non explicabant quale obiectum disconueniens repræsentetur per illam speciem : hoc autem obiectum dixi esse ignem ipsum per se immediatè, quo etiam modo fateor posse Angelum diuinitùs habere dolorem quem causaret malus odor, aut aliud quodlibet obiectum disconueniens sensibus.

Grauitas pœnæ sensus in damnatis.

Concludo totum hunc discursum de pœna sensus propria dæmonum, colligendo cum Lessio lib. 13. de attributis, grauitatem pœnæ sensus, quam omnes patiuntur damnati, ex quinque capitibus. Primum est horror carceris profundissimi, obscurissimi, fœtidissimi, cum sit totius orbis sentina. Secundum conturbernium æternum omnium damnatorum, qui sunt omnes summè maligni,summè miseri,summè inimici. Tertium ignis sulphureus summè actiuus penetrans ossa,& viscera omnia,velut ardentes titiones. Quartum obiecta dolorifera sensuum singulorum. Quintum vermis seu dolor immensus, de infinitis bonis amissis,& promeritis infinitis malis.

## Sectio III.

### *De pœna damni propria dæmonum.*

PRæter pœnam sensus hactenus explicatam, certum est pœnam damni præcipuam esse pœnam damnationis dæmonum, consistit autem tota in eo quod sciant se per sententiam irreuocabilem exclusos esse ab æterna beatitudine, atque ab omnibus bonis quæ illa secum affert: potest autem considerari hæc pœna. Primum, in intellectu excæcato. Secundo, in voluntate obstinata. Tertiò, in afflictione quæ sequitur hanc priuationem omnis boni, & cumulum omnis mali.

### §. I.

### *Excæcatio intellectus Dæmonum.*

DVplex in intellectu Dæmonum considerari potest pœna. Prima est priuatiua, quæ pertinet ad pœnã damni, quia per eam priuatur aliquâ perfectione actuali, vel habituali, quam habiturus erat si non peccasset. Secunda est positiua per quam habet intellectus ille aliquid disconueniens, ex quo sequatur afflictio magna in voluntate.

Duplex dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia consentaneum videtur quod intellectus dæmonum sit priuatus totâ perfectione naturali quam habuit ante peccatum, quia ex illa tanta perfectione scientiarum naturalium existeret sine dubio voluptas & delectatio magna in voluntate. Secundò, sequeretur etiam rectitudo aliqua in operationibus, quia ex cognitione perfecta boni connaturaliter sequitur eius amor.

Pœna priuatiua.

Dico primò, intellectus dæmonum non amisit vllam perfectionem naturalem quam habuerit ante peccatum: perfectiones autem omnes supernaturales omninò amisit: & rectitudinem omnem iudicij practici in materiis moralibus.

Primam partem, de scientiis naturalibus, probant Theologi communiter, quia illæ nullam habent repugnantiam cum peccato, quam in rem dixit optimè S. Dionys. cap. 4. de diuin. nominib. quod, *quæ per naturam sunt incorruptibilia per peccatum non corrumpuntur.* Secundam etiam partem de perfectionibus supernaturalibus probant ex sæpè citato loco Ezech. *amisisti sapientiam tuam in decore tuo:* nam quâmuis (sapientia) significare possit cognitionem quæ ordinetur ad diuinum amorem incendendum, tamen reuerà hîc intelligitur de omni dono supernaturali pertinente ad intellectum, quia excæcatus est in æternum rebellis spiritus, & qui priùs lumen erat, incidit in tenebras interiores, & exteriores; nihil enim in eo mansit supernaturale à quo ablatus est totus splendor gratiæ, vnde sequitur etiam quod omnem amiserit rectitudinem iudicij practici, quia illud est iudicium quo inducimur, ad rectè operandum, sed nullum habet iudicium nequam spiritus, quo inducatur ad rectè operandum, ergo nunquam habet dæmon vllum iudicium practicum rectum in materiis moralibus circa quas benè operamur, vel malè.

Pœna positiua.

Dico secundò, altera etiam est in intellectu dæmonum pœna positiua consistens in eo, quòd necessariò semper cogitet ea per quæ affligi potest, adeò vt ab illis abducere nunquam possit cogitationem.

Ratio est, quia etiam naturaliter ex summo malo quod quisque patitur, sequi solet, vt ab eo auocari non possit cogitatio, sed cogitetur etiam iugiter quod valdè cruciat: Deindè cum hoc etiam ad cumulum doloris sit necessarium, accedit etiam sine dubio diuina virtus, per quam damnatorum omnium cogitatio sic applicetur ad considerationem miseriæ propriæ, & continuò sine vlla interruptione præsens illis sit: quod etiam videtur indicatum c. 12. Danielis, *de his qui dormiunt in terræ puluere, euigilabunt, alij in vitam æternam, alij in opprobrium sempiternum, vt videant semper.*

Quid iugiter cogitent Angeli.

Sex igitur sunt quæ cogitant illi & vident semper in tenebroso illo lumine quod restat illis ad cruciatum: primò Deum iratum & infensum capiti eorum imminentem armatum flagellis, nunquam placandum. Secundò, amissionem visionis beatæ, ac possessionis æternæ Dei, & omnium thesaurorum beatitudinis. Tertiò, totam pœnam sensûs. Quartò, illorum omnium æternitatem. Quintò, bona omnia præterita & peccata ob quæ in tantam inciderunt calamitatem. Sextò, denique fœditatem suam. Ex quibus omnibus dolor erumpet sine dubio acutissimus.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. nullam ex scientiarum naturalium cognitione posse in voluntate dæmonum sequi delectationem, quia illam summus impedit mœror in quo demersa misera voluntas scintillam illam voluptatis non sentit, vt statim dicam, sicut si in fornacem valdè accensam proijcias guttulam aquæ, nihil inde ardor minuitur, sed magis accenditur.

Ad secundam similiter Resp. summam malitiam quam habet voluntas malorum Angelorum impedire ne cognitio veritatis impellat eos vnquam ad rectitudinem operationis, vt statim constabit.

### §. II.

### *Obstinatio voluntatis malorum Angelorum.*

EX his tenebris intellectus, sequitur obduratio, & obstinatio voluntatis dæmonum, omniumque damnatorum; sic enim appellatur obfirmatio voluntatis eorum in malo, ita vt nunquam benè, semper autem malè operentur: tripliciter autem esse illa potest obfirmata. Primò circa malum præteritum, ita vt nunquam illud retractet, & de illo pœniteat. Secundò, circa malum futurum, ita vt semper peccet. Tertiò, circa bona moralia, ita vt nunquam eliciat operationem rectam, cuius triplicis obstinationis causam inquirunt Theologi, non enim est facile dicere vnde illa tanta firmitas voluntatis oriatur vt semper adhæreat malo, & nunquam possit amplecti bonum, cum tamen illa sit omninò libera, & indifferens.

Triplex dubitatio.

Ratio enim dubitandi primò est, quia non est dubium quin damnati omnes in inferno detestentur peccata ex eodem motiuo, ex quo nos illa detestamur per attritionem; dolent enim de illis propter pœnam inferni, quod est motiuum supernaturale, honestum, videturque pœnitentia illa indicari Sap. 5. *Vbi gemunt in inferno impij detestantes superbiam & diuitiarum iactantiam.*

Secundò, durum etiam videtur esse quod dicitur, illos nunquam cessare à peccato, vel enim illis datur à Deo gratia vt non peccent, vel non datur, si datur ergo iam sunt in statu, in quo possunt cessare à mala operatione: si non datur, ergo non peccant, quia vbi deest potestas non peccandi, ibi peccatum etiam deest.

Tertiò, nulla potest assignari causa illius impotentiæ moralis, quam dicuntur habere dæmones ad nunquam benè, semper autem malè operandum, non enim esse potest negatio gratiæ, quia sine illa dictum aliàs est elici posse opera moraliter bona, & vinci tentationes saltem leues. Neque recurri potest ad Deum, qui vel infundat dæmonibus odium Dei quo necessitentur ad malum, vt dicere videntur Okam & Gabriel, vel quod infundat habitum necessitantem in actum malum, vt dixit Aureolus; sapiunt enim duo illa impietatem, faciantque Deum authorem mali.

Retractatio peccati

Dico primò, dæmonum voluntas ita obstinata est in peccatis commissis vt nunquam illa retractatura sit,neque ad illa retractanda per pœnitentiam supernaturalem , habeat potentiam non solùm moralem, sed etiam physicam.

Ratio est, quia dæmones , & damnati omnes cum sint extra viam, omnibus auxilijs & donis priuati sunt,ad operandum supernaturaliter,atque ad pœnitendum , quod contra Origenem in pluribus conciliis definitum est.

Cessatio ab omni peccato.

Dico secundò,habent quidem damnati potentiam physicam ad cessandum ab omni peccato, sed potentiam tamen moralem non habent , adeò vt semper committant aliquod peccatum.

Ratio,cur potentia physica illis non desit, euidens est , quia si carerent potentiâ illâ physicâ , quâ vitari ab illis posset peccatum , certè nullum ab illis committi posset peccatum, ad quod certum est exigi libertatem, & potentiam physicam ad peccandum vel non peccandum. Impotentiæ autem illius moralis plures causæ inueniri possunt. Prima est summum odium Dei vindicis & tanta inferentis tormenta ; hinc enim fit vt semper illi displicere velint. Secunda est summa malitia voluntatis dæmonum , quibus nihil placet nisi malum. Tertia est summa afflictio , & acerbissimus cruciatus , quo ita excæcantur & perturbantur , vt ad bonum morale attendere nullo modo valeant. Quarta , constans denegatio cuiuslibet auxilij gratiæ.

Bona operatio moralis.

Dico tertiò,habent eriam damnati potentiam physicam ad moraliter benè operandum , sed potentiam tamen moralem quæ aliquando reducatur ad actum nullam omninò habent , vnde nec vnquam eliciunt vllum actum honestum, ita cum S.Thoma, communiter Theologi omnes asserunt contra Scotum , Durandum,Bassolium,

Ratio est , quia (vt dixi) totam retinent omnes damnati libertatem voluntatis ad eliciendos actus naturaliter bonos , ad quos etiam gratia non est physicè necessaria , ergo impotentiam physicam non habent ad illos eliciendos : sed quia tamen ita difficile illis est rectè operari propter causas quas dixi, propterea potentiam moralem non habent ad eliciendum actum qui sit honestus,aut etiam indifferens, sed semper operantur malè,quod colligunt Theologi ex variis testimoniis scripturarum , verbi gratia , Iob. 10.*Vbi nullus ordo* (inquit) *sed sempiternus horror inhabitat.* Ecclesiast. 9. *Nec opus,nec ratio, nec sapientia nec scientia erunt apud inferos quò tu properas.*

Solutio trium dubitationum.

Ad primam Resp. non esse dubium quin damnati omnes in inferno valdè detestentur peccata sua,propter quæ adeò acerbe cruciantur , sed nego illam esse pœnitentiam vel supernaturalem , vel etiam honestam : non est supernaturalis , quia motiuum illud pœnarum experimentaliter quidem cognoscunt , sed non supernaturaliter , atque adeò non est motiuum ipsis supernaturale, quale illud nobis est, qui Fide diuina illud credimus:non est etiã actus honestus , quia est timor seruilis cum seruilitate qui peccatum est.

Ad secundam Resp. nullum dæmonibus & damnatis impositum nunc esse præceptum supernaturale, quod obseruare teneantur , sed sola præcepta naturalia ad quorum obseruationem nulla gratia est physicè necessaria , sed ad summum moraliter : ita nulla datur gatia damnatis , & nihilominus physicam habent potentiam ad non peccandum,quæ non est aliud quàm libertas , potentiam autem moralem non habent ex defectu gratiæ.

Ad tertiam Resp. plures allatas esse causas illius impotentiæ moralis, ad vitandum peccatum,quarum vnam dixi esse denegationem omnis gratiæ, quæ non est physicè necessaria ad obseruationem legis naturalis, reliquæ verò causæ quas attuli ostendunt, ne faciliora quidem opera fieri posse ab illis.

## §. III.

### *Summa afflictio voluntatis damnatorum.*

AFflictionem hîc appello , actum illum voluntatis qui versatur circa malum præsens cum acerbitate summa, & inquietudine,quæ inquietudo propriè quid sit , & quomodo , superaddat aliquid illi actui voluntatis circa malum , non est huius loci explicare, quæri ergo potest , quanta sit afflictio in omnibus damnatis , deinde , vtrum illa omne omninò gaudium excludat.

Ratio dubitandi est primò , quia est difficilè dicere quomodo nullum verum gaudium sit in dæmonibus , quia sicut ad dolorem sufficit præsentia mali odio habiti, vel carentia boni desiderati , sic ad gaudium præsentia boni amati,vel absentia mali , sed sæpè multa dæmonibus eueniunt quæ valdè illi desiderant , vt peccata , & damnatio plurium quos oderunt : ergo nihil videtur dæmonibus deesse ad verum gaudium.

Secundò , sicut summum gaudium beatorum non excludit omnem tristitiam , vt patet in Christo Domino , qui licet summè beatus esset, tristitiæ tamen fuit capax,similiter afflictio summa dæmonum videtur non excludere omnem voluptatem, non enim est dispar ratio.

Afflictio damnatorum quam grauis.

Dico primò , afflictio dæmonum , & damnatorum omnium adeò est grauis & acerba , vt superet omne id quod dici à nobis vel cogitari,vel experiendo sentiri potest.

Ratio est primò , quia tristitia illa proportionem habet cum gaudio beatifico , quod est suauissimum & plenissimum. Deinde magnitudinem mœroris huius colligere possumus ex certissimis coniecturis. Prima sit ex obiecto illius doloris, quod est pœna damni,& pœna sensus,vtraque maxima, & quodammodo infinita , dolent videlicet de amissis quinque generibus bonorum. Primũ est cœlestis Patriæ amœnitas omni opum, & bonorum genere redundantis. Secundum, contubernium & familiaritas tot millium Angelorum,& hominum beatorum. Tertium est,lumen gloriæ , & visio beata cum omnibus quæ illam sequuntur in intellectu , in voluntate , in omnibus potentiis animæ. Quartum est , Dei amicitia. Quintum , pro solis hominibus est gloria corporis , & illius eximiæ dotes. Deinde dolent de quinque generibus malorum,quæ nuper recensui,carcere, societate,igne,verme,obiectis doloriferis omnium sensuum.Altera coniectura vnde colligitur magnitudo huius doloris est cogitatio perpetua & nunquam interrupta illorum omnium malorum, Deo applicante (vt dixi) illorum intellectum, & efficiente vt cognoscant semper , & vehementer ponderent magnitudinem illius miseriæ, vnde inæqualis etiam erit dolor , ex pœna damni ob inæqualitatem apprehensionis. Tertia coniectura est ex recordatione præteritorum ; videbunt enim se illis omnibus bonis priuatos esse, quæ facili negotio assequi , & incurrisse tot mala quæ vitare facillimè potuerant. Quarta , ex apprehensione perfecta æternitatis, videbunt nimirum,illud horrendum semper, & cum rugitu plorabunt se proiectos esse à facie Domini in æternum.Quinta,quia ex eo dolore nascetur desperatio,furor, & odium in Deum.

Nullum in ipsis gaudium.

Dico secundò,tametsi aliquando dæmones & damnati omnes complacentiam quandam habere possint de aliquibus obiectis , nullius tamen veri & propriè dicti gaudij sunt capaces.

Ratio

Ratio est, quia experimur magnos dolores impedire sensum omnem gaudij, ex aliis minoribus obiectis, & constare potest ex gaudio beatifico, quod quia maximum est, non relinquit locum vllum dolori, non est autem maior ratio cur beati naturaliter sint incapaces omnis tristitiæ ob plenissimum gaudium, quàm damnati sint incapaces omnis voluptatis, ob mœroris grauitatem. Si enim dæmones verum habent gaudium, quia multa illis succedunt, quæ desiderant, sic boni Angeli verum habebunt dolorem, quia multa illis non succedunt, quæ cupiunt & habent obiecta plurima, quæ illis displicent, à priori ergo ratio est, quia ad verum gaudium non sufficit præsentia boni desiderati, sicut ad dolorem non sufficit absentia illius boni: sed ad gaudium præterea requiritur quies voluntatis in bono cum quadam suauitate, similiter ad tristitiam exigitur præter præsentiam mali etiam inquietudo voluntatis circa illud malum, alioqui beati, imò & Deus ipse ob peccata tristarentur, ergo sicut beati de peccatis habent displicentiam sine dolore, sic dæmones habent de obiectis quibusdam rabidam quandam complacentiam sine vllo gaudio omnia enim argumenta quæ probant gaudium esse in dæmonibus probant esse in beatis dolorem, ex quibus patet omnino responsio ad primam.

Solutio secundæ dubitat.

Ad secundam autem fateor quod miraculosè potest esse cum summo mœrore, aliqua voluptas, sicut miraculosè fuit in Christo tristitia cum gaudio beatifico, sed naturaliter neutrum est possibile: cum autem certum sit non fieri à Deo miracula vt beati tristentur in cœlo, vel damnati exultent in inferis, propterea calix maledictionis in quo bibunt damnati merum illis propinat absyntium, nulla mixtum Ambrosia, nullo nectare dilutum: *Fel enim draconum vinum eorum, & venenum aspidum insanabile.*

Dæmonum varia manera.

Supererat vt dicerem hîc aliquid cum S. Thoma quæst. 114. de variis dæmonum muneribus & tota eorum republica: in quibus pauca video certa, & pauciora etiam scitu digna. Munera eorum duo dicuntur esse, tentare homines tentatione seductionis, & alia eis inferre nocumenta Deo sic partim permittente, partim iubente; sunt enim diuinæ iustitiæ, vel tortores constituti à Deo. Neque tamen putandum est quod omnia prorsus mala oriantur à tentatione dæmonum, nam *vnusquisque tentatur à concupiscentia sua*: sicut certum etiam est, quod Deus aliquando puniat homines per Angelos bonos, sicut sæpè princeps per delectos milites pœnam repetit ex rebellibus.

Dæmonũ respublica.

Est etiam aliqua inter ipsos respublica & species regni, quia vel ex communi consensu aut saltem ex vsurpatione tyrannum habent ex cuius præscripto, varia singuli munia malitiæ obeunt, vt constat ex variis Scripturis; alij enim singulis quibusdã locis addicti sunt alij certa genera tentationum inferunt, alij alia: estque probabilius singulos dæmones singulis hominibus assignatos esse sicut assignati sunt singulis boni Angeli: sic enim Theologi omnes docent, & apertè colligitur ex Tertull. Gregor. Nyssen. & aliis Patribus: sed hæc omnia vt dixi horribiliora sunt quàm certiora.

## QVÆSTIO IV.

### *De tertio instanti bonorum Angelorum statu nimirum beatitudinis, & variis eorum Ministeriis.*

DIxi hactenùs ea quæ spectant ad Angelos reprobos fœda, tristia, horribilia, nunc ad lætiora progreditur considératio & in sanctorum Angelorum plena beatitudine tractatio tota conquiescit. Rectè autem notat Suares initio lib. 6. statum illum beatissimæ quietis, in quo, non in secundo instanti, quod pugnæ fuit, non coronæ, sed in tertio constituti sunt victores Angeli, esse partim contemplatiuum, partim actiuum. Contemplatio includit beatitudinem, & assistentiam: actio includit ministeria, id est illuminationes, missiones & custodiam. Quæ omnia breuiter expediri possunt.

### SECTIO I.

#### *De statu contemplatiuo sanctorum Angelorum beatitudine nimirum, & assistentia.*

CErtum est primò, nihil prorsùs occurrere posse speciale in beato statu sanctorum Angelorum, quod commune illis omninò non sit cum beatitudine hominum electorum de qua plenè statim dicturi sumus initio sequentis tractatus. Primò ergo, constat inter omnes Theologos, quod Angeli omnes illi qui restiterunt Lucifero, consummarunt in secundo instanti meritum, & in instanti sequenti adepti sunt æqualem meritis beatitudinem. Quod iisdem probatur argumentis quibus probatur æterna merces, & beatitudo eorum hominum qui decedunt in gratia, nam etiam de Angelis verum fuit, quod toties Deus in omnibus Scripturis testatur futuram mercedem operi nostro, & eum redditurum esse vnicuique iuxta opera sua; bonum videlicet certamen certarunt sancti Angeli, fidem seruarunt, in reliquo reposita fuit illis corona iustitiæ. Hæc est veritas Catholica de beatitudine tùm Angelorum, tùm hominum, in qua explicari à me possent capita quinque, opposita illis quinque aliis capitibus expositis à me nuper de damnatione dæmonum. Primum est, quod verissimè ac certissimè sit paradisus, hoc asserere Deum in in omnibus Scripturis vtriusque testamenti, hoc Ecclesiam, hoc Concilia, hoc Sanctos, hoc rationem naturalem certò confirmare. Secundum, vbinam sit & qualis, sit paradisus altissimus, amplissimus, lucidissimus, ornatissimus, amœnissimus. Tertium, quænam genera bonorum sint in paradiso, vbi locum habet diuisio solemnis in beatitudinem essentialem & accidentalem. Quartum à quo tempore cœperint Angeli esse in paradiso & quanto tempore in eo mansuri sint. Quintum, quibus mediis peruenire ad illum possint homines, vide tractatum sequentem. Constat secundò, beatitudinem essentialem sanctorum Angelorum esse perfectissimam, *Angeli enim eorum* (inquit Christus) *vident faciem Patris mei qui in cœlis est*: vident autem in verbo creaturas cognitione matutinâ, & extra verbum cognitione vespertina: est beatitudo illa ita immutabilis, vt nunquam vel crescat vel decrescat; nec enim eam vel amittere possunt per peccatum cuius propter amorem beatificum incapaces sunt, vel augere per ministeria quæ nunc obeunt, cum extra viam nullus amplius merito locus esse possit.

Existentia huius beatitudinis.

Beatitudo essentialis.

Constat tertiò, beatitudinem accidentalem sanctorum Angelorum esse quoque maximam & cumulatissimam, dotes habent quales dantur animabus beatis, potest beatitudo illa subinde crescere, quia illa non est inuariabilis sicut beatitudo essentialis, sed hæc omnia (vt dixi) plenissimè dabit sequens tractatus.

Beatitudo accidentalis.

Certum est secundò, bonos omnes Angelos rectè diuidi posse in assistentes & ministrantes: quam diuisionem tradidisse videtur Daniel cap. 7. *Millia millium ministrabant ei, & decies millies centena millia assistebant ei*, sæpéque indicatur in Apocalypsi, & in aliis Scripturæ locis. (Assistentes) vocantur à

Angeli assistentes & ministrantes.

Sancto Dionysio, non illi qui Deum immediatè vident, nam hoc omnibus Angelis vtpotè beatis est commune, sed qui coniunguntur immediatè supremo lumini, vt radios eius participent, id est qui à Deo immediatè illuminantur de iis rebus quas fieri iubet Deus. (Ministrantes) verò dicuntur qui ex diuino mandato mittuntur ad homines, sunt que velut ministri prouidentiæ, curantes ea quæ sunt hominum, & toti mundo præsidentes Dei nomine.

Assistentes communiter dicuntur esse tres ordines primæ Hierarchiæ, reliqui sex ministrantes dicuntur, quamuis de Dominationibus dubitent multi cum Sancto Thoma. Vtrum autem illi Angeli qui ex officio assistunt, sint etiam ministrantes, & indifferenter omnes mittantur, controuerti solet inter Theologos. Scotus & alij plures affirmant Angelos omnes assistentes, sæpissimè quoque mitti, & esse ministrantes, cum apertè dicatur ab Apostolo quòd *Omnes sunt administratorij spiritus propter eos qui hæreditatem capiunt salutis.* Alij cum S. Thoma negant mitti vnquam Angelos qui sunt assistentes, nituntúrque authoritate manifesta sanctorum Dionysij, & Gregorij. Verius ego existimauerim cum Suare cap. 9. & 10. Angelos assistentes mitti quidem interdum ex dispensatione, sed rarissimè. Constat autem eos aliquando mitti ex Seraphino qui purgat labia Isaiæ: ex Raphaële qui fatetur se vnum esse de septem qui adstant ante faciem Dei, & Tobiam tamen ducit & reducit. Sed id tamen cum ex officio non præstent, rarissimè contingit, quia totum eorum munus est Deum admirari, & laudare aliosque ad id præstandum hortari, deinde immediatè à Deo recipere illuminationes, quas intimant Angelis ministrantibus.

Illuminatio.

Certum est tertiò, illuminationem pertinere tùm ad assistentiam, tùm ad ministerium sanctorum Angelorum: ad assistentiam pertinet quatenus Angeli à Deo immediatè illuminati, alios Angelos illuminant: ad ministerium quatenus Angeli postquam ab aliis Angelis sunt illuminati, homines illuminant. De qua illuminatione aliàs dicta sunt aliqua cum agerem de Hierarchiis & de loquutione Angelorum, quibus videntur tria comprehendi. Primò, esse reuerà inter Angelos illuminationem, id est exercitium sanctorum Angelorum maximè proprium esse illuminare, & illuminari. Vnde diuidi etiam Angeli solent in illuminantes, & illuminatos. *Vbi enim* (inquit sanctus Dionysius cap. 3. de Hierarchia Cœlesti) *sacratissimum iubar affatim hauserint, hoc ipso postmodùm, absque inuidia sequentibus fundunt.* Secundò illuminationem rectè definiri (vt dixi aliàs) est actus quo Angelus superior manifestat Angelo inferiori, & explicat veritatem aliquam à Deo acceptam, & ignotam Angelo illuminato, vnde patet illuminationem esse veram speciem loquutionis: est enim manifestatio alicuius veritatis, loquutio tamen vniuersim potest esse de re qualibet naturaliter cognoscibili, & non fit semper cum magisterio: illuminatio autem non habet pro subiecto nisi veritatem aliquam à Deo auditam, pro obiecto formali diuinam authoritatem manifestatam per aliquod signum, & adiunctum habet quoddam magisterium: nam Angelus illuminans confortat intellectum illuminati, explicando ei veritates quas proponit, sub lumine supernaturali euidenti, non autem propter solam veritatem obscuram, vnde multum differt à lumine Fidei.

Tertium est, illuminationem eodem modo fieri quo fit loquutio. Tres autem ordines superioris Hierarchiæ sunt illuminantes, & à Deo solo immediatè illuminati: sex alij à supremis illuminantur saltem de potentia ordinaria, nam ex dispensatione possunt etiam illuminari ab aliis.

## Sectio II.

### *De statu actiuo sanctorum Angelorum, siue de hominum custodia per Angelos.*

S. Thom. quæst. 113.

Ministerium Angelorum totum sine dubio consistit in eo quod ex Dei mandato mundum vniuersum & præsertim homines gubernent, ad quos tota visibilis mundi gubernatio dirigitur, vnde dixi vt benè notat Suares, posse totum istud ministerium reuocari ad custodiam hominum, de quo argumento pulcherrimo sanè ac suauissimo quinque mihi ponenda videntur.

Veritas Angelicæ custodiæ.

Primum sit, veritas Catholica circa existentiam huius custodiæ; certissimum enim est ex Fide atque omnino inter Catholicos omnes indubitatum, quod homines viatores singulari Angelorum tutelæ commissi sunt, atque ab illis ab initio vitæ vsque ad finem curantur & custodiuntur. Sic enim docetur in multis Scripturis vtriusque Testamenti, verbi gratiâ, Genes. 48. *Angelus qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis*: Iudith. 13. *Custodiuit me Angelus eius, & hinc euntem, & inde huc reuertentem.* Psalm. 90. *Angelis suis Deus mandauit de te, vt custodiant te.* Matth. 18. *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei.* Actorum 12. cum Petrus carcere liberatus pulsaret ad ianuam idque Ancilla nomine (Rhode) nunciaret, negabant id esse verum qui erant intus congregati Apostoli, dicebántque, *Angelus eius est*: ergo agnoscebant datum ei esse præsidem & custodem Angelum.

Scriptura.

Deinde Patrum eadem sententia est quos plurimos dabunt Suares lib. 6. cap. 17. Petauius lib. 2. cap. 6. verbi gratiâ, sanctos Angelos appellat Athanasius: *Præceptores hominum*, Basilius, *Pædagogos & puerorum institutores*, Ambrosius, *Episcopos & Pastores gregum*, Bernardus, *Pedissequos animæ.* Imò vulgarem eam fuisse omnium Ethnicorum persuasionem latè ostendit Petauius eo loco.

Patres.

Denique aliqua etiam non improbabilis ratio reddi potest, quia etiam si prouidentia Dei suprema quædam ratio sit in Deo Principe quæ sola disponit omnia, quæ in hoc visibili mundo fiunt, *Nihil enim fit visibiliter, aut sensibiliter* (inquit Augustinus lib. 3. de Trinitate cap. 4.) *quod non de interiori, inuisibili, & intelligibili aula summi imperatoris, aut iubeatur aut permittatur*; Nihilominus tamen executio illorum decretorum non fit à solo Deo immediatè, sed ministros etiã habet prouidentia per quos, & cum quibus immediatè illa exequitur quæ decreuit solus sicut etiam cernimus quod vim indidit corporibus generandi alia, & à superioribus cœlis, in hæc sublunaria deriuatur influxus, ex quo fiunt omnia. Præcipui autem ministri diuinæ huius gubernationis sunt spiritus inuisibiles per quos omnia mouentur, & diriguntur vt constanter asserunt Augustinus loco citat. lib. 5. de Trinit. lib. 83. qq. q. 79. lib. 5. de Ciuit. cap. 9. lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 24. Gregorius lib. 4. Dialog. cap. 4. citatus à sancto Thoma qui hoc argumentum latè prosequitur prima parte quæst. 110. art. 1. & lib. 3. contra gentes cap. 78. Si autem præsint Angeli naturæ irrationali, mouent cœlos, & sidera, elementa regunt, bruta & plantas curant, quanto magis decuit, vt cohæredes & regni socios homines regerent, propter quos vniuersa hæc visibilis creatura condita est, státque in gradu suo, vt hominibus famuletur, ergo constans est & certissima illa sententia quæ docet deputatos ad custodiam & gubernationem hominum esse Angelos.

Congruentiæ.

Secundum

Conditio personarum quæ custodiũt.

Secundum quod quæri & expendi necessariò debet in hoc negotio est conditio personarum quæ custodiendi hoc munus obeunt, quinam videlicet sint custodes Angeli. Primò enim, vniuersim omnia illa hîc ponderari seriò debent quæ de perfectione tùm naturali, tùm supernaturali Angelorum dicta sunt hactenus, sunt enim substantiæ nobilissimæ, spiritus purissimi ab omni materiæ crassitie ac fæce liberi, immortales, indiuisibiles, simplices, locum occupantes sine mole, spatia decurrentes sine fatigatione, corpora mouentes sine labore. Sunt intellectus subtilissimi, acutissimi, solidissimi, omnium capaces scientiarum, semper meditantes, nunquam otiosi, peruadentes omnia, toti lumen, & toti ratio, tam expertes erroris, quàm liberi à sensibus. Sunt voluntates sanctissimæ ac rectissimæ, mirabilium operum artifices, robusti supra omnes homines simul sumptos, pulchri supra omnium siderum, florum, hominum formam, semper vegeti, semper sancti, semper beati. Hæc inquam & alia huiusmodi plura vniuersim dici possunt ad quæstionem de qualitate illorum à quibus custodimur.

Sed in particulari tamen alia plurima scitu digna sunt circa eorundem custodum personam. Primò enim, certum est singulos homines à singulis Angelis custodiri, adeò vt nullus hominum sit cui non vnus saltem destinatus & datus sit Angelus ad custodiam, totus ei addictus & mancipatus, vt apertè colligitur ex citatis Scripturæ locis, *Angeli eorum semper vident*: *Angelus eius est*, ex quibus id tanquam certum colligit Hieronymus in cap. 18. Matthæi, & reliqui Patres vnanimiter asserunt vt proximum errori sit hoc negare, quamuis nonnullis, omnino improbabiliter, visum sit vnum Angelum plures interdum custodire homines. Deinde communis Theologorum sententia est, quod ex quatuor primis ordinibus Angelorum Seraphinis videlicet, Cherubinis, Thronis, & Dominationibus, nullus assumitur ad custodiendos homines, sed particularem quidem singulorum hominum custodiam commissam esse Angelis colligitur ex sanctis Dionysio, & Gregorio, curam personarum insigniorum Archangelis, imperiis & Regnis præsidere Principatus: Virtutes & Potestates vniuersalem quandam exercere curam in totum mundum, præsertim verò in humanum genus, Virtutes per opera miraculosa, & extraordinaria; Potestates coercendo dæmonum malitiam, conatus eorum repellendo. Vbi mirari sanè licèt Origenem qui multa sæpè peccati ab Angelis somniat circa custodiam hominum, imò etiam puniri eos quoties contingeret eorum clientes excedere à salute. Denique valdè dubium esse video, vtrum eidem homini etiam nobilissimo, & ad magna destinato plures Angeli præsint, quod solet affirmari de personis eminentibus quæ aliorum curæ præpositæ sunt. Et similiter, vtrum successiuè saltem vnus Angelus plures custodiat, quod video à multis negari.

Conditio eorum qui custodiuntur.

Tertium caput est, qualitas personarum, quæ per Angelos præsides diriguntur, & custodiuntur. Primo enim, Fide certum est neminem esse hominem adeò vilem, barbarum, impium, cui non vnus addictus sit Angelus ad custodiam. Adeò vt neque soli prædestinati, vt videntur sensisse Basilius, & Chrysostomus, neque soli iusti, vt dixisse videntur Hilarius, Origenes, & Cyrillus, sed omnes omnino siue barbari, siue gentiles, siuè reprobi, siue improbissimi, vnum habeant à primo vitæ ortu, vsque ad vltimum eius instans, comitem fidelissimum, & amantissimum, vt disertè asserit probátque Sanctus Thomas & cum eo Theologi omnes ex Scripturis, & Patribus, quorum assertio indifferenter ad omnes pertinet, neque vllus sufficientibus ad salutem auxiliis destituitur quæ maximè administrantur per Angelos. *Magna enim* (inquit Hieronymus loco citato) *dignitas animarum, vt vnaquæque ab ortu natiuitatis habeat in custodiam sui, Angelum delegatum.* Quod autem visum est nonnullis quod Angelus custos tetrò clientis sui vitiorum fœtore, abactus procul ab eo recedit falsum esse docet Sanctus Thomas art. 6. Deinde quod à principio vitæ ducat initium hæc custodia, & constans ac non interrupta perseueret vsque ad finem, non videtur dubitari posse, cum de infantibus Christus pronunciet: *Angeli eorum semper vident*, &c. Denique singulis etiam Regnis & Prouinciis singulos præfectos & custodes præpositos esse communis Patrum & Theologorum sententia docet. Nam Deuteron. 32. vbi legit vulgata: *Constituit terminos populorum iuxta numerum filiorum Israël.* Lxx. legunt: *Constituit terminos gentium iuxta numerum Angelorum Dei.* Et Danielis 10. Mentio fit Principis Iudæorum, Persarum, & Græcorum. Imò addi solet quod Ecclesiæ singulæ, Oratoria, Episcopatus, communitates specialem habent custodem Angelum, ac demum etiam quod singulæ species tùm animalium, tùm rerum sensu carentium: Neque partes maiores vniuersi, vt elementa suo carent tutore ac curatore Angelo. Vsque adeò verum est, quod vniuersum hoc totum simpliciter gubernatur per Angelos.

Officia bonorum Angelorũ.

Illuminãt.

Auertunt pericula.

Offerunt bona opera & orant.

Quartum & maximè scitu dignum caput est, de officiis & muneribus quæ clientibus suis sæpè indignissimis, & ingratissimis, constanter tamen & amanter præstant præsides sapientissimi. Nam hæc munia partim sunt spiritualia & diriguntur immediatè ad salutem animæ, partim temporalia sunt & ad corpus vel certè ad naturalem statum propiùs spectant. Primum est illuminatio, per quam illustratur intellectus, & voluntas excitatur ad prosequutionem boni, & mali fugam. Hoc enim maximè proprium illorum munus est, qui (vt dixi) toti sunt mens & intelligentia: Estque nobis maximè necessarium, quia tenebris addicti sensuum erramus ferè in omnibus & caligine obruti corporum cæcutimus ad singula, nisi facem clarissimâ præfulgentem luce præferant sidera hæc spiritus lucidissimi ante quorum faciem fugiant tenebræ, nox abscedat. Quæ vna res nobis maximè ad salutem necessaria est; quia vita est lux hominum, eo quod virtutes omnes filiæ sint lucis. Hanc ergo subministrant nobis continuò sancti Angeli, vt efficiant nos lucis filios transferántque in Regnum dilectionis Dei. Pertinent ad hoc munus reuelare mysteria, instruere de necessariis, mouere ad bonum, deterrere à peccatis, accendere ad studium virtutis: Alterum munùs custodiæ istius est auertere pericula malorum quæ imminere ac inferri possunt ab extrinsecis causis, in perniciem corporis & præsertim animæ, quod multipliciter contingere posse certum est, coërcent videlicet dæmones ne tentent adeò grauiter, impediunt sæpè mortem improuisam, naufragia, morbos, infamiam, & alia plurima, quæ neque cogitari omnia, neque dici possunt, sunt enim innumera; fiúntque ab Angelo etiam dormitantibus nobis, etiam nunquam cogitantibus, etiam vix credentibus, fiunt secretò. Fiunt sine spe mercedis, imò neque gratitudinis, fiunt amantissimè, fiunt constantissimè, ab Angelis sanctis, pro vilissimis hominibus. Tertium est quod orationes & bona eorum opera quos custodiunt, præsides Angeli offerunt Deo cum ingenti voluptate cum eximia commendatione, poscentes & præparantes pro illis conferendam à Deo mercedem. Orant etiam feruentissimè pro illis exposcentes pacem, veniam deprecantes etiam cum lacrymis amarissimis; hi enim amatores sunt fratrum qui multùm orant pro commissis

commissis sibi ouiculis, & earum incolumitatem à summo Pastore deposcunt. Si enim Moyses tanta in cõmissam sibi gentem ardebat Charitate, vt poscere: *Deleri de libro Dei, ad impediendam eius ruinã.* Si optabat Paulus adhuc viator, *Anathema esse à Christo pro fratribus suis*, certè dici non potest quibus suspiriis, quibus deprecationibus Angeli beati coram Deo procedant, & orent pro suis veluti filiis quos sciunt tantopere à Deo amari, pro quibus Christum sciunt esse vulneratum. Orant sanè cum gemitibus inenarrabilibus, petúntque auxilia gratiæ, conuersionem à peccato, felicem exitum è vita. Quartum munus est etiam punire suaui aliquâ, & medicinali pœnâ quæ dirigatur ad salutem animæ. Quintum denique munus opitulari animæ clientis in hora mortis, túncque cum de summa rei agitur, fremere aduersus dæmonem, inspirare salutaria, noxia depellere, ac demùm animam illam, vel in cœlum, vel in purgatorium deferre, ibique iugiter eam aspectu suo recreare ac consolari.

Puniunt medicinaliter.

In hora mortis iuuant.

Obsequia illis debita.

Quintum denique caput essent obsequia sanctis Angelis à nobis debita, pro custodia tam perenni, tam fideli, tam beneuola, quid enim reddemus mercedis viro isti sancto qui nos ducit, reducit, illuminat, protegit, dirigit, gubernat? Certè nihil est æquius, nihil verò rationabilius quàm cum Sancto Tobia profiteri imparia obsequia nostra omnia meritis eius esse. Videntur tamen illa omnia tribus his potissimùm contineri, quæ notauit Bernardus, reuerentiâ, deuotione, fiducia.

Reuerentia continuò cogitat & certissimè sibi persuadet præsentem adstare sibi ducem eximium exercitus Domini plenum gloria, & radiis coronatum, ex cuius præsentia sicut Iosue olim & Danieli contigit, territus homo in se ipsum colligitur, & præ timore in faciem suam concidit, paratus adorare nisi Fides doceret illum esse vnum de conseruis nostris, & futuris in cœlo sociis beatæ vitæ. Reuerentiam sequitur deuotio, & beneuolentia reputans dignitatem custodis, officiorum magnitudinem, amoris ardorem, Fidei constantiam, totum cor suum effundit in præsidem & pastorem suum, in quo collectos esse videt omnes amoris titulos, omnia officia charitatis. Est enim Angelus præceptor, medicus, aduocatus, dux est viæ, ac vitæ comes, consolator, defensor, protector; quorum titulorum vnus sufficit ad amorem, sed neque minùs valent illi omnes ad fiduciam; nihil enim est, quòd ab illis Ducibus sperare non debeamus boni, nihil quòd vereri possimus mali, amantes sunt, potentes sunt, solliciti sunt pro nobis in quorum manibus salus nostra reposita est à Deo, solantur in aduersis, tuentur in periculis, illuminant in dubiis, retinent ne labamur, erigunt ne desperemus, dirigunt vt non erremus, orant, inspirant, blandiuntur, arguunt, dona largiuntur; quia scilicet Angelis suis mandauit de nobis Deus, atque adeò certum est quod immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum, & eripiet nos. Portabit nos, saluabit nos.

# THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

## *TRACTATVS III.*

### DE HOMINE PROVT ELEVATVS EST ad Beatitudinem per actus proprios obtinendam.

## DISPVTATIONES THEOLOGICÆ.

*S. Thom. prima secundæ*, vsque ad Quæst. 81.

CONSIDERAVIT hactenus Theologia Deum provt est in se absolutè bonus, imò ipsum bonum, inquit Augustinus; *non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Deinde ad eum progressa est provt est principium substantiarum spiritualium completarum, quia de reliquis in physica satis dixeram, in quibus si quid boni est supremi opificis fructus est, æterna semper florentéque natura, velut arbore omnifera mirabiliter comprehensus, vt eleganter tradit Ambrosius.

Nunc sequitur, vt agat de Deo provt est summum bonum & finis vltimus hominis, *non qui consumat sed qui consummet, quia perfectio nostra est ad illum peruenire, ad quem cum peruenerimus, nihil vltrà desideremus, quia finis noster est*, vt loquitur Augustinus. Explicato videlicet, superiori tractatu, Angelo, qui purus est spiritus & Dei creatoris primum signaculum, nunc ad alteram opificis Dei similitudinem, ex spiritu compactam & corpore, i.e. ad hominem, transit Theologia tanquam in epitomen omnium Dei operum, magnum mundum in paruo mundo, vtriusque naturæ horizontem, Dei amicum, Dei hæredem, & Dei filium. Cuius Deus & merces, & possessio, & finis est. Ad hanc autem hæreditatem, & finem vltimum, quia tendere nulla ratione homo potest, nisi per actus liberæ voluntatis, propterea in eorum actuum considerandа rectitudine, ac malitia versatur pars altera Theologiæ, quæ disciplinam continet morum, vitamque informat vt optima sit, & ad perfectæ beatitudinis adeptionem idonea. Meritò itaque illos actus, per quos ad finem tendimus beatitudinis si sint boni, & ab eo deficimus, si sint mali, considerat S. Thom. tota 2. parte summæ Theologicæ. Primùm in genere, provt boni sunt aut mali. Deinde ad singulas virtutes descendit & ad vitia opposita, vt sic totam complexus scientiam morum, facem præferat ad beatitudinem, quam ipso initio proponit.

Methodus S. Thomæ.

Mihi ergo doctrinam sancti Doctoris sequi desideranti quadripartita videtur esse posse consideratio ipsius hominis, provt ad finem illum contendentis. Prima sit de homine, provt eleuatus est ad beatitudinem per proprios actus acquirendam. Secunda, de homine provt lapsus est à fine beatitudinis per malitiam. Tertia, de homine, provt erectus est ad beatitudinem per gratiam Christi Saluatoris. Quarta de homine, provt præparatus est ad beatitudinem per virtutes Theologicas & morales.

Quadruplex consideratio de fine hominis.

Prior illa consideratio vniuersalissima complectitur principia totius moralitatis quadruplici disputatione. Prima est de principio finali omnium actuum hominis, quod est beatitudo. Secunda, de principio directiuo. Tertia, de principio materiali. Quarta, de principio formali & quidditatiuo.

## DISPVTATIO PRIMA.

*De principio finali actuum humanorum, siue de beatitudine supernaturali.* S. Thom. à quæst. 1. ad 6.

PRimam igitur omnium in humana vita, esse debere (finis) considerationem, rectè monet Basilius magnus, oratione de legendis gentilium libris, quia scilicet, vt verè tradit Philosophus lib. 7. Ethic. c. 8. *Finis principium est in practicis*, neque aliter se habet ad actiones, quam in mathematicis propositiones vniuersales, quas vocant hypotheses, & in aliis scientiis principia vniuersalissima per se nota, quibus sublatis, nulla sit amplius scientia. In hac ergo beatitudinis totius notitia, primum sit scire id illius existentiam Secundò, quidditatem. Tertiò, complementa accidentalia. Quartò, proprietates, vt ex iis constet esse beatitudinem propositam, & possibilem homini, deinde quid illa sit, postremò quanta & qualis sit.

## QVÆSTIO I.

*De existentia supernaturalis beatitudinis, provt est finis vltimus actuum humanorum.* S. Thom. q. 1.

PErsuasio animi certa & fixa, quod post hanc vitam detur beata vita bonorum omnium finis & cumulus, & satietas gaudiorum, primum est rudimentum Fidei, & totius honesti basis, vnde inductionem illam animi minimè nutantem & dubiam, appellat eleganter Tertullianus in fine Apologetici, *certam fidei & virtutum omnium Anchoram, in qua obfirmatæ procellas & fluctus*, vt ergo illam planè cuilibet persuadeam existentiã probo vltimi finis & beatitudinis tria, probans. 1. Finem illum omninò esse. 2. Vnicum illum esse. 3. De influxu eius in omnes humanos actus.

### SECTIO I.

*Vtrum rerum omnium sit reuerà finis aliquis vltimus.* S. Thom. art. 4.

Quid sit finis.

CErtum est primò, finem communiter vocari bonum quod sic causat in voluntate amorem sui, vt propter illud assequendum fiat aliquid, ideoque res quæ finaliter causat, est bonum; principium quo causat, est bonitas quæ positâ cognitione voluntatem allicit; causalitas primaria est amor, id quod causatur à fine; sunt media & ipsemet finis provt est vltimus in exequutione, media enim vocantur, ea quæ amantur à voluntate, quia per ea obtinetur finis.

Quotuplex finis.

Certum est secundò, finem alium appellari simpliciter vltimum, alium vltimum secundum quid; finis simpliciter vltimus dicitur, bonum illud plenissimum, quo obtento nihil sit quod vltra possimus desiderare, vel certè illud bonum propter quod omnia debent expeti, ipsum autem propter se tantùm: ita enim traditur 1. Ethic. c. 7. & eleganter Aug. l. 19. Ciuit. c. 1. *Finem boni nostri dicimus, id propter quod expetenda sunt cætera, ipsum autem propter se ipsum*, vnde à Philospho 7. Ethic. *vocatur principium ad quod intuentes vnumquodque bonum aut malum dicimus.* Finis secundum quid vltimus est is, qui in aliqua certa serie actionum, propter se ipsum tantùm expetitur, & cætera propter ipsum, vt v.g. sanitas potest quidem expeti propter aliud, sed tamen in toto negotio medicinæ, propter ipsam omnia fiunt, & ipsa expetitur propter se. Differunt ergo hi fines, quod primus nunquam possit esse medium, & semper debeat esse finis, alter neque sit semper finis, & sæpè debeat esse medium. Hoc posito

Cum quæritur, vtrum omnia creata finem habeant omninò vltimum, quem expetere propter se debeant, & alia omnia propter ipsum: duplex potest esse sensus quæstionis. Primò, vtrum seclusâ Dei ordinatione certum sit dari finem vltimum naturalem omnium rerum. Secundò, vtrum saltem ex Dei ordinatione certum sit dari finem supernaturalem hominis qui sit vera eius & perfecta beatitudo.

### §. I.

*Vtrum rerum omnium creatarum demonstretur dari ex natura rei finem aliquem vltimum naturalem.*

Triplex dubitatio.

RAtio dubit. est primò, quia nulla ratio probat existentiam finis, qui non possit expeti propter aliud, rationes enim quæ afferri solent demonstrant duntaxat necessitatem finis vltimi secundum quid, qui scilicet in singulis actionibus non expetatur propter aliud, sed propter se ipsum, ergo non demonstratur existentia finis vltimi.

Secundò, finis simpliciter vltimus, si daretur ex rei natura, sequeretur quod Deus nihil operari posset nisi propter sei ipsum; si enim opera sua ordinat ad alios fines, iam ipse desinit esse illorum finis sed Deus à creata bonitate potest moueri, quia illa est aliquid expetibile, neque probari potest quod motiuum omnium actuũ diuininorum semper est bonitas increata, ergo non datur ex naturares finis simpliciter vltimus.

Tertiò, si datur aliquis huiusmodi finis, ille debet esse vnicus, quod tamen constat esse falsum, quia varios sibi fines proponere quisque potest. Deinde ille finis deberet causare omnes actus voluntatis, propter illum enim expeterentur omnia, sed constat nihil omnino esse propter quod voluntas omnia expetat; peccata enim quomodo expetuntur propter beatitudinẽ?

Assertio affirmatiua

Dico primò, datur rerum omnium creatarum finis aliquis simpliciter vltimus qui seclusâ Dei ordinatione ex natura rei sit summum earum bonum, & beatitudo cuius illæ capaces sunt.

Ratio vniuersim est, quia in finibus ad quos ex natura sua res creatæ subordinantur, progressus in infinitum non potest dari, ergo datur finis simpliciter vltimus, quo obtento non possit aliquid vltra desiderari. Solum antecedens eget probatione, quam video non esse facilem, omnia enim quibus probatur impossibilitas infiniti huius progressus, vix sunt efficacia.

Implicare progressum infinitum in finibus.

Probari tamen primò potest ratione, quâ vtitur Philosophus 8. Physicorum quæ sic habet implicat dari progressum infinitum in causis essentialiter, & per se subordinatis, sed causæ finales sunt essentialiter & per se subordinatæ, nam illæ à Philosopho vocantur causæ subordinatæ per se ac essentialiter, quarum vna non potest causare nisi omnes causent, ita vt posteriores non causent nisi actu moueantur ab omnibus prioribus. Huiusmodi autem sine dubio sunt fines subordinati; fines enim medij, cum sint vera media, non causant actu, nisi actu causentur à fine, & nisi finis actu cum illis causet mouendo voluntatem, ergo

Prima ratio.

in

in finibus implicat infinitus progressus. Maiorem probat Philosophus, quia in causis per se subordinatis virtus causatiua deriuatur actu à prioribus ad posteriores; posteriores enim (vt dixi) non causant nisi moueantur ab omnibus prioribus, sed si priores illæ sint infinitæ, implicat vt deriuetur ab illis virtus in causas posteriores, alioqui exhauiretur infinitum, ergo in causis per se subordinatis implicat infinitus progressus. Confirm. quia fines subordinati non possunt causare, nisi cognoscantur, causant enim per amorem sui, sed neque simul, neque successiuè cognosci possunt à nobis fines infiniti, ergo fines subordinati non possunt esse infiniti.

Secunda ratio,

Secundò, argumentor ex eodem Philosopho, 1. *Ethicor. c. 2. Vanus* (inquit) *& inanis esset appetitus, si daretur in finibus progressus in infinitum*, vnde sic licet ratiocinari, si rationabiliter ex natura rei ordinatæ sunt creaturæ, necesse est vt adipisci possint quietem appetitus, adeò vt nihil ea obtenta possint vltrà desiderare: sed si detur in finibus progressus ille infinitus, nunquã poterit creatura quietem appetitus assequi; vltimus enim finis dicitur is qui sic satiat appetitum vt in eo quiescat vltimò, cum sit terminus & cessatio desideriorum, & obiectum gaudij ac fruitionis, ergo datur vltimus finis, si creaturæ rationabiliter ex natura sua ordinatæ sunt. Prob. maior vt homo rationabiliter ordinatus sit debet adipisci posse id quod appetit, & peruenire ad id quò tendit per omnes suas appetitiones, sed per omnes suas appetitiones tendit in quietem perfectam; desiderio enim respondet gaudium, quod est quies in bono adepto, ergo vt creatura sit rationabiliter ordinata, debet posse adipisci quietem appetitus, ergo ex natura rei datur finis vltimus.

Tertia ratio.

Tertiò, est etiam optima Sancti Thomæ ratio hîc art. 4. in omnibus quæ habent ordinem, sublato primo auferuntur omnia quæ sunt ad primum, id est, quę respiciunt primum, & ab ipso pendent, sed ordo intentionis & ordo exequutionis, est ad aliquid quod est primum in intentione, vltimum verò in exequutione, nam in ordine intentionis finis est primus, qui est vltimus in exequutione, in ordine autem exequutionis primum est primum medium, quod est vltimum in intentione: cum enim consultamus, semper ordimur à fine, & desinimus in primo medio, cum exequimur, ordimur à primo medio, & desinimus in ipso fine, ergo sublato fine vltimo, & consequenter primo medio, auferetur ordo intentionis, & ordo exequutionis, id est, neque possumus consultare, neque possumus exequi.

Euasio.

Neque dicas eo argumento probari tantùm quod singularum actionum datur finis vltimus qui non possit in tali serie appeti propter aliud: non probari autem quod detur aliquis finis qui non possit expeti propter aliud.

Contra enim instò, tam est absurdum non dari aliquem finem totius vitæ quàm singularum actionum ex quibus componitur vita, sed ratio adducta de ordine intentionis & exequutionis probat dari finem aliquem singularum actionum ergo datur etiam aliquis finis totius vitæ. Maior euidens est, quia tam est absurdum neminem consultare posse de tota vita, quàm de aliqua singulari actione.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. satis demonstratam esse necessitatem finis qui non sit tantùm secundum quid vltimus, sed etiam qui sit vltimus simpliciter; triplex enim ratio quam attuli efficaciter id probat.

Ad secundam Resp. satis etiam probatum esse in tractat. de voluntate Dei quod sit impossibile vt Deus in operibus suis alium finem vltimò spectet quàm gloriam suam. Alioqui actus diuinus verè penderet à bonitate creata, & per eam causaretur quod non impedit quin Deus spectet etiam bonitatem creatam, tanquam obiectum terminatiuum, sed obiectum motiuum nullum habere potest extra se.

Ad tertiam Responsio patebit ex dicendis sect. 2. & 3.

## §. II.

### *Vtrum detur finis aliquis supernaturalis hominis, siue vtrum sit Paradisus aliquis, & beatitudo.*

DIxi nullam esse creaturam cuius ex natura rei non sit finis aliquis vltimus, propter quem illa tota sit, & propter quem esse debeant omnes eius actus, & appetitus: nunc de supernaturali fine qui sit paradisus, & beatitudo ad quam contendere homo debeat, ad quam adspirare ac peruenire possit, quæstio esse vix potest. Quia inter Christianos notius nihil est, nihil magis indubitatum: sed non inutile tamen erit, infigere hoc altiùs animo, ac sibi prorsùs persuadere, esse alteram vitam in qua promissæ ac paratæ nos coronæ maneant.

Ratio tamen dubit. esse potest primò, quia nullus est finis vltimus hominis qui non cognoscatur naturaliter, sed quidquid naturaliter cognoscitur non est supernaturale, ergo nullus datur finis hominis qui sit supernaturalis.

Secundò, quidquid naturaliter appetitur est naturale homini, sed beatitudo naturaliter à quolibet homine appetitur, ergo non est supernaturalis homini.

Assertio affirmans.

Dico secundò, datur ex decreto Dei libero finis vltimus supernaturalis hominis, qui est perfecta eius beatitudo, atque ita certissimum & indubitatum est dari paradisum post hanc vitam, quem obtinere in nostra est potestate.

Scriptura.

Primò enim ita testatur Deus & omninò credi iubet ab initio ad finem Scripturarum vt rectè docet Basilius hom. 1. in Psal. 1. Isaias sanè mirabili orationis pompâ conspicuam exhibet gloriam Ierusalem ciuitatis sanctæ; aliquando enim locum ipsum describens v. g. c. 60. *Occupabit* (inquit) *salus muros tuos, & portas tuas laudatio, non erit tibi amplius sol ad lucendum per diẽ, &c.* alias conuertitur ad beatos ciuitatis huius incolas, *Populus tuus Sion omnes iusti, in perpetuũ hæreditabunt terram, germen plantationis meæ, opus manus meæ ad glorificandum.* Interdum coniungens vtrumque *vocabis* (inquit) *ciuitatem exultationis & populum eius gaudium.* Demùm vt omittam cætera quæ planè sunt mirabilia, tantæ felicitatis exaggerans magnitudinem c. 64. *A sæculo non audierunt neque auribus perceperunt, non vidit Deus oculus absque te quæ præparasti expectantibus te.* Neque minus disertè alij Prophetæ quorum vaticinia omnia promissiones sunt Paradisi: *Dabo vobis* (inquit Deus apud Ier. c. 3.) *terram desiderabilem hæreditatem præclaram.* Ezechiel c. 1. Videt imminentem capitibus sanctorum animalium trahentium currum gloriæ Domini, speciem firmamenti, &c. Quid in nouo testamento Christus per se ipsum, per Ioannem præcursorem, per Apostolos crebriùs prædicat, quàm appropinquare regnum cœlorum? imò à beatitudinibus orditur eximium illum sermonem quem in monte habet, promittítque ibi regnum cœlorum, possessionem terræ, consolationem, misericordiam, Dei visionem, statum filiorum Dei, iubet eos demùm gaudere quòd merces eorum multa esset in cœlo, & aliàs quod nomina eorum scripta essent in cœlis. Neque verò luculentiùs aut asseuerantiùs de Paradiso potuit loqui Paulus, quem conspiciendum præbuerat ei Deus, vt sic eum animaret ad labores ad quos eum vocabat; aliquando enim *gloriatur in spe gloriæ filiorum Dei*, negat *condignas esse passiones huius temporis ad futuram glo-*

*riam, quæ reuelabitur, in nobis*, Dicit se in cœlis conuersationem habere ac municipatum, & expectare Saluatorem qui reformabit corpus humilitatis nostrę: cupit dissolui & esse cum Christo, contemplatur non ea quæ videntur, id est temporalia, sed ea quæ non videntur id est æterna, certò nouit repositam sibi esse coronam iustitiæ, non solùm autem sibi, sed & omnibus qui diligunt aduentum Christi: Denique negat cum Isaia vidisse oculum, audiuisse aurem, in cor ascendisse, quæ repromisit Deus iis qui diligunt illum. Quæro, vtrum potuerit Deus dare nobis futuræ beatitudinis testimonia, vel illustriora, vel certiora, omnis qui habet hanc spem in eo, sanctificet se, sicut & ipse sanctus est vt habetur 1. *Ioann. c.* 3.

Prima ratio ex inclinatione summæ bonitatis.

Secundò, non desunt etiam rationes optimæ quibus illud decretum Dei factum esse vel probemus vel coniiciamus. Prima sit ea, quæ petitur ex inclinatione summæ bonitatis, nam efficere homines beatos, & habere filios hæredes bonorum suorum in beatitudine finis est maximè conueniens Deo si fit secundum summam inclinationē & maximè connaturalem Deo, sed est iuxta illam inclinationem, quod probo, illud opus est iuxta inclinationem maximè connaturalem Deo, quod est iuxta inclinationem maximè propriam & connaturalem summæ bonitati, sed decretum efficiendi homines beatos à quibus ipse cum bonis suis possideatur, est iuxta inclinationem maximè connaturalem summæ bonitati, ergo est opus iuxta inclinationem maximè propriam Deo. Minor probatur nam inclinatio boni est sui diffusio, sed per dona gloriæ Deus creaturæ rationali se ipsum perfectissimè cómunicat: si quidem perfectissima Dei communicatio potest esse vel naturalis, vel libera, per naturalem necessariò ad intra communicat essentiam suam totam, & attributa omnia duabus personis productis per intellectum & voluntatem. Libera potest esse vel substantialis, quæ per vnionem hypostaticam facta est, vel accidentalis quæ fit per dona gratiæ, & gloriæ; Deus enim per illas perfectissimo modo participatur, quo à pura creatura participari potest, quia per visionem Deum perfectissimè possidet, & eo fruitur quia hæreditas eius est, vt rectè disserit Philo ad illud Deuteronomij, *Plantabis eos in loco hæreditatis tuæ firmissimo habitaculo tuo.*

Secuuda ratio ex inclinatione Dei ad suam gloriam.

Altera ratio petitur ex inclinatione Dei ad suam gloriam, quam in omnibus decretis & operibus suis necessariò intendit: summa enim gloria quam ex creaturis suis percipere Deus potest, est beatitudo creaturæ rationalis, ergo Deus valdè conuenienter illam intendit. Minor probatur, quia gloria vniuersim aliquando significat excellentiam alicuius internam vel externam, ratione cuius dignus est cognosci, amari, laudari, honorari, aliquando autem & maximè propriè significat ipsum cognosci, amari, laudari: prima vocatur gloria obiectiua, secunda est gloria formalis & propria, quæ definitur clara cum laude notitia. Idcircò gloria Dei tùm formalis tùm obiectiua partim est interna partim externa: interna obiectiua est summa perfectio Deitatis, ob quam dignus est Deus vt ab omnibus cognoscatur, ametur, honoretur, laudetur: externa obiectiua est excellentia creaturarum, in quibus splendor emicat & radius quidam ipsius Deitatis: gloria formalis interna est cognitio, amor, & gaudium Dei de se ipso: externa est ipsa creata Dei visio, amor, & gaudium, quatenus scilicet Deus à beatis cognoscitur perfectissimè, amatur, laudatur: *Vident* enim *eum sicuti est*, cognoscitur etiam in ipsis beatis, quia facit illos sibi perfectè similes, vt posteà probabitur. Cognoscitur ex beatis, quia nullum opus est circa puras creaturas quod tantopere declaret omnia Dei attributa, potentiam, iustitiam, misericordiam, magnificentiam, vt probarem si vacaret, ergo summa Dei gloria externa tùm formalis, tùm obiectiua est felicitas beatorum, quam propterea Deus primariò in mente habuit, & propter illam extra se mundum condidit.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. nullum esse obiectum supernaturale quod saltem suppositâ reuelatione non possit cognosci naturaliter vt suppono ex dictis *in tractatu de Fide*, vbi fusè ista disputata sunt. Cognitionis enim naturalis & supernaturalis idem esse potest obiectum materiale quod cognoscitur, imò & idem obiectum formale in ratione rei, sed diuersum semper est obiectum formale in ratione obiecti, quia semper attingitur provt mouere potest potentiam modo indebito naturæ.

Ad secundam constabit *ex quæst.* 4. non posse beatitudinem supernaturalem appeti naturaliter, nisi suppositâ reuelatione supernaturali, quod non impedit supernaturalitatem beatitudinis, quia nullum est bonum quod non possit naturali desiderio attingi, postquam est cognitum cognitione aliqua naturali, quæ sequuta est ex reuelatione.

## Sectio II.

### *Vtrum finis ille simpliciter vltimus, vnicus sit an multiplex.* art. 5. 7. 8.

DAtur ergo vltimus aliquis finis noster, summum bonum, perfecta beatitudo, finis vltimus ad quem omnia referre, bonum quod appetere, beatitudo cui vni studere desideriis nostris omnibus debeamus: sequitur vt inquiratur nunc quotuplex ille sit finis. Primò videlicet, vtrum ille secundum rectam rationem, & ex rei natura non sit nisi vnus. Secundò, vtrum ex libera electione hominis ille possit esse multiplex. Tertiò, vtrum reuerà quisquis mortaliter peccat si finem suum vltimum ponat in creatura.

### §. I.

### *Vtrum ex natura rei non sit nisi vnicus finis vltimus creaturæ rationalis.*

Triplex dubitatio.

RAtio dubitandi est primò, quia obiectiua beatitudo quæ Deus est, & beatitudo formalis quæ adeptio, & possessio est Dei, sunt duo valdè distincta, sed ille vterque finis est hominis, appetibilis propter se, ergo duo sunt fines hominis appetibiles propter se. Probo minorem, illa res est finis appetibilis propter se propter quam Deus ipse desideratur, sed non desideratur Deus ab homine nisi vt possidendus, ergo non solus Deus appetitur, sed possessio etiam ipsa Dei.

Secundò, si auarus non solum appetat pecuniam, sed cognitionem etiam ipsam pecuniæ, duos habebit fines, homo non solùm appetit Deum, sed etiam eius cognitionem, ergo duos appetit fines.

Tertiò, creatura rationalis aliquid habet pro fine quod creatura irrationalis non habet, illud non est Deus, quia certum est Deum esse finem omnis creaturæ, ergo præter Deū, aliquid aliud est finis hominis.

Conclusio.

Dico primò, finis simpliciter vltimus hominis non est ex rei natura nisi vnicus, constans ex finibus duobus inadæquatis ita inuicem connexis, vt neuter sine altero causet, neque rationem habeat finis. Solâ explicatione indiget conclusio, de qua videndi sunt S. Thomas hîc *q.* 2. *art.* 7. *& q.* 3. *art.* 1. Vasques *disp.* 15. *c.* 4. quorū doctrina reuocari tota potest ad tria capita.

Finis quę est duplex.

Primum sit, finem cuius gratia provt distinguitur à fine (cui) qui est illud subiectum cui bonum desideratur, finem (inquam) cuius gratia esse duplicem: alter est finis vt res, alter est finis vt vsus, & adeptio rei, seu possessio circa rem, ratione cuius res illa tamersi suppositq

posito à nobis distincta; coniungitur tamen nobis, & fit nobis bona; implicat videlicet, vt res suppositò à me distincta fiat bona mihi, nisi aliquo modo ita mihi coniungatur, vt percipere possim, & in me deriuare omne illius commodum, pecunia, v.g. est mihi extrinseca & à me distincta, vnde nec mihi potest esse bona, nisi mediâ consequutione, ac possessione, mihi bona fiat, sicut color mihi esse non potest bonus nisi mediâ visione: igitur in omni fine cuius gratia, duæ illæ rationes distingui debent, res ipsa vel obiectum, & coniunctio illius rei cum potentia, quæ coniunctio aliquando propriè vocatur possessio v. g. apprehensio pecuniæ manu facta, interdum est quasi possessio, nam operatio quælibet immanens, quæ ita versatur circa obiectum, vt sit coniunctio ipsius obiecti cum operante, est aliqua possessio, quia per illam obiectum fit bonum ipsi operanti: propter quam rationem operatio immanens vocatur quasi possessio rei circa quam versatur, eo quod per hanc operationem obiectum deriuet suam bonitatem & commodum, in ipsum operantem, sicut mediâ possessione pecunia fit bona ipsi possidenti: prior ergo ille finis dicitur finis, (qui) alter verò dicitur finis (quo.)

Finis quo est verus finis.

Secundum est finem (quo) qualiscumque tandem sit, siue nimirum sit propriè possessio rei, siue sit quasi possessio, esse verè ac propriè finem, non autem conditionem duntaxat aliquam quæ afferat obiectum. Ratio est, quia id quod est duntaxat conditio obiecti voluntatis, non appetitur ab ipsa voluntate per eum actum cuius est conditio, sed est aliquid requisitum vt obiectum appetatur: atqui possessio & quasi possessio appetuntur per actum voluntatis, nam auarus non desiderat pecuniam, nisi quia desiderat eius possessionem: similiter etiam qui desiderat contemplari Deum, non solùm appetit Deum, sed contemplationem, & Deum vt per per eam coniungendum, sicut pecunia per possessionem coniungitur. Cognitio igitur interdum est finis (quo) quando simul appetitur cum fine (qui) quando scilicet voluntas delectatur de rei cognitione, quando autem non delectatur nisi de re cognita tunc cognitio est solùm conditio afferens obiectum.

Non sunt duo fines.

Tertium est quod isti duo fines (qui) & (quo) ita sunt fines partiales vt non constituant nisi vnicum finem totalem, quia scilicet vnus nunquam causare potest sine altero, neque sine altero habet rationem boni, nam possidere pecuniam vnus est integer finis, nec enim possessio est amabilis sine pecunia, neq; pecunia sine possessione, quod expresè docet S. Thom. *q. 11. art. 3. ad 3.* Ex quibus sufficienter probata manet conclusio, si enim ex fine (qui) & fine (quo) non efficitur nisi vnicus finis, certè sequitur quod non est finis vltimus nisi vnicus, nam finis (qui) non est nisi vnus, cum ens ab alio non sit nisi propter ens à se quod non est nisi vnum, ergo finis (quo) non est etiam nisi vnus.

Solutio trium dubitationū.

Ad primam, Resp. distinguendo minorem, beatitudo obiectiua, & beatitudo formalis duo sunt, & sunt fines hominis, totales adeò vt vnus sit independens ab altero nego, partiales quorum neuter causet sine altero, nec est finis concedo; fateor enim Deum desiderari ab homine tanquam finē, (qui) propter beatitudinem formalem tanquam finem (quo) sed nego desiderari propter beatitudinem formalem tanquam propter finem adæquatum, alioqui Deus medium esset non finis.

Ad secundam Resp. concedendo auarum qui appetit pecuniam, & cognitionem pecuniæ, habere posse duos fines totales, sed nego eum qui appetit Deum & eius cognitionem habere duos fines: disparitas ex dictis euidens est, quia cognitio pecuniæ non est possessio pecuniæ, quæ non sit homini bona per cognitionem solam, cognitio autem Dei possessio est Dei & verus finis (quo) cum Deus peripsam sit homini bonus, vt ex dictis patet.

Ad tertiam Resp. eundem esse finem, (qui) creaturarum omnium tùm rationalium tùm irrationalium, finem autem, (quo) diuersum esse: nulla enim est creatura cuius Deus non sit finis (qui) cum propter se ipsū vniuersa sit operatus: sed non eodem modo Deum assequuntur creaturæ irrationales quo assequitur illum homo; nam illæ Deum non assequuntur in se ipso, sed aliquam tantùm eius similitudinem, per quam illum manifestant, & hic finis earum est, & vox laudis quam licèt mutæ perpetuam Deo concinunt. Homo Deum in se ipso possidet, attingendo illum immediatè per cognitionem & amorem.

## §. II.

### *Vtrum ex libera electione hominis plures possint esse totales fines simpliciter vltimi.*

ALiud est plures res esse vnum finem vltimum hominis, aliud plures esse fines illius vltimos, non est dubium, quin possit idem homo constituere suum vltimum finem in pluribus rebus, sed dubitatur, vtrum possit habere plures fines vltimos adæquatos.

Duplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia potest aliquis operari ex pluribus finibus totalibus, quorum singuli sint secundum quid vltimi, ergo possunt etiam ex libera hominis electione plures esse fines simpliciter vltimi. Probo conseq. sicut se habet finis secundum quid vltimus respectu alicuius operationis, sic se habet finis simpliciter vltimus respectu totius vitæ, sed eiusdem operationis plures possunt esse fines adæquati, ergo possunt etiam esse plures respectu totius vitæ. Probatur maior, ideò fines simpliciter vltimi esse non possunt plures quia finis vltimus debet amari super omnia, & anteponi aliis omnibus: sed finis secundum quid vltimus amatur super omnia, quæ spectant talem seriem actionum, alioqui non est finis, ergo est par ratio de fine simpliciter vltimo, & de fine secundum quid vltimo.

Secundò, qui peccat mortaliter constituit sibi ex libera electione vltimum finem in creatura, sed committi sæpè potest peccatum ex affectu inordinato erga plures creaturas quarum vna non referatur ad alteram, & omnino disparatas, imò committere sæpè possumus plura simul peccata, ergo possunt ex libera electione hominis plures esse fines vltimi.

Conclusio negatiua.

Dico secundò, implicat contradictionem vt idem homo plures sibi proponat fines adæquatos simpliciter vltimos.

Probationes.

Ratio est illa quam habet S. Thom. quia finis vltimus est bonum ita perfectum & ita completè satians appetitum, vt non relinquat aliquid vlteriùs appetendum, vnde dictum est eleganter ab Augustino: *Finem dici non quo consumitur homo vt non sit, sed quo perficitur vt plenè sit.* Si autem præter illud appetatur aliquid aliud, iam non satiatur appetitus per illud primum, ergo præter vltimum finem nihil vltrà potest appeti, ergo finis vltimus non est nisi vnicus. Deinde finis vltimus anteponitur aliis omnibus & amatur super omnia, sed quod amatur super omnia esse non potest nisi vnum, ergo vltimus finis esse non potest nisi vnicus; si enim aliquid sit cui non anteponatur, iam non anteponitur aliis omnibus. Denique rectè S. Thom. argumentatur, quia illud in quo aliquis tanquam in fine vltimo quiescit, affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ regulas accipit, vnde vltimus finis propriè vocatur Dominus omnium motuum appetitus, qui propter

illum omnia vult,sed illud non potest esse multiplex; *Nemo* enim *duobus potest Dominis seruire.* vt habetur *Matthæi* 7.ergo neque plures habere vltimos fines.

Ad primam Resp. concessum esse aliàs contra Vasquem quod possit actio aliqua plures habere fines adæquatos secundum quid vltimos, quia finis secundum quid vltimus non ita debet satiare appetitum, vt nihil aliud appetendum relinquat, finis autem simpliciter vltimus satiare debet appetitum, & ita omnem tollere indigentiam, vt nihil vlteriùs appeti possit.

Ad secundam vt Respondeatur discutiendum est paulò accuratiùs, quod vltimo loco propositum erat.

## §. III.

### *An & quomodo qui peccat mortaliter finem suum vltimum constituat in creatura.*

Quadruplex dubitatio.

RAtio dubitandi contra vulgare hoc placitum Theologorum quod quisquis mortaliter peccat finem vltimũ ponat creaturam,primò esse potest,quia peccator non necessariò ponit vltimum suum finem in creatura,si non necessariò anteponat creaturam Deo, sed quisquis peccat mortaliter non necessariò anteponit creaturã Deo ergo non necessariò constituit vltimũ finem suũ in creatura, prob.min.paratus sit aliquis dare pauperi decem nummos ex amore Dei purè naturali,ille comedat in quadragesima carnes, quas ita emat tribus assibus vt nullo modo eas velit emere decem nummis,ille tunc præfert decem nummos carnibus quas comedit, & Deum præfert decem nummis, ergo Deum præfert carnibus, ex quarum tamen inordinato amore peccat,ergo ille non præfert Deo creaturam propter quam peccat.

Secundò, filius aliquis offendat Patrem ex inordinato amore serui, quem verbi gratiâ, liberet à morte contra Patris voluntatem, ille filius non necessariò anteponit seruum Patri,nam si ageretur de vita Patris aut de vita serui, millies mallet mori seruum quàm Patrem, ergo qui peccat non necessariò præfert creaturam Deo, etiam si offendat Deum.

Tertiò, non est opus vt qui peccat ex amore alicuius creaturæ præferat illam creaturam, aliis omnibus creaturis, ergo neque illam præfert Deo. Probo antecedens, nam amici causa peierare aliquis potest quem multò tamen minus amabit quàm se ipsum. Deinde multi sæpè peccant propter voluptatem ludi qui magis tamen amant voluptatem intemperantiæ.

Quartò, multi sæpè peccant ex spe veniæ, voluntatem habentes redeundi ad Deum, ergo non constituunt vltimum finem in creatura,cum velint actu illam deserere. Aliqui etiam sæpè peccant ex nimio zelo diuini honoris, si verbi gratiâ, ex eo zelo aliquis interficiat hominem, ille sine dubio non plus amat hominem illum quàm Deum. Denique vt homo ponat vltimum suum finem in creatura, oportet vt ad illam creaturam se ipsum referat & sua omnia, sed qui peccat non hoc facit vt est per se notum, ergo non constituit in creatura pro qua peccat, suum vltimum finem.

Assertio affirmatiua.

Dico tertiò, quisquis mortaliter peccat, non expressè quidem & formaliter finem suum vltimum in creatura constituit, sed virtualiter tantùm & interpretatiuè. Ita communiter asserunt omnes Theologi adeò constanter, vt Valentia *qu.* 1. *part.*7. etiam existimet id esse de Fide, negant tamen id vllo modo verum esse Scotus, Nauarrus, Adrianus.

Scripturæ.

Primò autem sic videntur asserere Scripturæ, Ieremiæ 2. *Duo mala fecit populus meus dereliquerunt me fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas dissipatas,* &c.Philippensium 3.*Quorum Deus venter est & gloria in confusione ipsorum,* alibi etiam dicitur: *Auaritia esse idolorum seruitus:* idem inculcant etiam sæpè Patres, Gregorius Nyssenus,ait: *Quemlibet loco Dei ponere id quod peruersè amat:* Chrysostomus: *Idololatram esse peccatorem quemlibet, & multorum Deorum cultorem:* Augustinus totam peruersitatem humanam asserit sitam in eo esse, *quod fruendis vtatur, vtendis fruatur:* vti appellat id quod referimus vlterius, frui autem id quod non refertur vlterius.

Interpretatiue finem suum ponit in creatura.

Secundò, quod interpretatiuè saltem finem suum vltimum constituat peccator in creatura, probari potest, quia ille finem suum interpretatiuè in creatura constituit qui perinde se gerit ac si finem vltimum alium non haberet quàm creaturam, in qua etiam tanquam in vltimo fine sistere cogitur, sed huiusmodi est quisquis peccat mortaliter, nam perinde se gerit, ac si finem vltimum alium non haberet quàm creaturam; si enim finis eius vltimus esset creatura nihil sanè aliud ageret nisi Deo illam præferret, quod facit omnis qui peccat mortaliter, ergo ille finem suum vltimum constituit in creatura. Deinde ille interpretatiuè finem suum ponit in creatura, qui sistere omnino vult in creatura, & cogitur in ea sistere ex electione libera voluntatis suæ, sed peccator ex electione suæ voluntatis cogitur sistere in creatura: quia per peccatum auertitur à Deo vt fine vltimo; finis enim vltimus est is, qui amatur propter se ipsum & plusquàm omnia, peccator Deum non amat super omnia, imò minus eum amat quàm creaturam, & priuat se ipsum possessione Dei finis vltimi, ergo cogitur sistere in creaturam, cum non possit habere Deum vt finem, & eo frui.

Ponit etiã virtualiter.

Tertiò, quod etiam virtualiter & æquiualenter constituat finem suum in creatura quicunque peccatum committit lethale, probatur quia ille virtualiter finem suum in creatura ponit, qui eam appretiatiuè anteponit enti, quod virtualiter continet alia omnia,sicut qui præferret equum nummo aureo, illum præferret etiam obolo, sed peccator anteponit creaturam Deo, cum propter amorem creaturæ, negligat amicum habere Deum, & vt fruatur creaturâ sibi bonâ, negligat Deo frui vt sibi bono per gratiam & gloriam, ergo peccator virtualiter & appretiatiuè finem suum ponit in creatura. Deinde qui non amat Deum super omnia tenetur plus amare creaturam aliquam saltem vagè sumptam quàm omnia, sed peccator non amat Deum plusquam omnia, ergo cogitur ex vi peccati sui plus amare creaturam aliquam, quàm alia omnia, quod est constituere vltimum finem suum in creatura.

Non ponit formaliter.

Quartò denique; quod peccator non constituat formaliter & expressè finem suum vltimum in creatura, probant rationes omnes positæ initio.

Solutio dubitationum.

Ad primam ergo Respondeo peccatorem sub ea ratione quâ peccat præferre semper creaturam Deo, quamuis sub aliqua ratione alia possit præferre Deum creaturæ, sub diuerso enim respectu possunt hæc duo esse simul, ille qui paratus est dare decem nummos pauperi, & manducare carnes in quadragesima tribus tantùm emptas assibus, Deum præfert carnibus, quatenus illæ decem nummis emi possunt, & manducationem carnium Deo præfert quatenus carnes emi possunt tribus assibus. Semper igitur peccator sub ea ratione quâ peccat creaturam Deo præfert, esto sub alia ratione præferat Deum creaturæ.

Ad secundam Respondeo Filium qui contra Patris voluntatem, vult seruum esse incolumem quem millies mallet mori quàm Patrem, secundum vnam rationem, & in eo actu quo Patrem offendit, plus amare seruum, quàm Patrem, secundum alteram verò rationem, & in alio aliquo actu, posse magis Patrem amare quàm seruum.

Ad

Ad Tertiam Resp. benè probari hoc argumento illum qui peccat non præferre formaliter & expresè creaturam Deo, non probari autem quod virtualiter, & interpretatiuè illum non præferat, ille qui peierat propter amicum, in illo actu virtualiter illum sibi præfert, cum illum Deo præferat, in quo continetur ipse cum alijs omnibus quamuis in alio actu, & sub alio respectu, se ipsum amico præferre possit. Idem dico de illo, qui peccat propter voluptatem ludi, & est tamen magis addictus potui quam ludo, in eo enim actu virtualiter ludum præfert potui & alijs omnibus.

Ad Quartum, Resp. eos qui peccant ex spe veniæ duas habere voluntates aliquo modo inter se oppositas, vnam expressam redeundi ad Deum, alteram virtualem sistendi in creatura, quæ voluntates sunt inuicem compossibiles cum directè non opponantur.

Idem dico de illis qui ex nimio zelo peccant: qui enim eo modo interficeret hominem non magis amaret hominem quàm Deum, cum non peccet ex amore hominis, sed suum zelum magis amaret quam Deum, cum ex eo solum peccet. Ad reliqua satis pater responsio ex dictis.

## Sectio III.

### *An & quomodo vltimus finis & beatitudo influat in omnes actus creaturæ rationalis.*

S. Thom. art. 6.

Finis propriè dictus vera causa est, vt suppono *ex 2. physicorum*, causat autem per amorem, idest alliciendo appetitum, & inclinando illum vt operetur, est enim id cuius gratia, si ergo datur vnicus omnium finis vltimus, Dominus (vt notabam ex S. Thoma) motuum omnium appetitus, necesse est vt eo modo causet omnes actus voluntatis, ita vt nihil boni, vel mali fiat, nisi propter ipsum.

Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia prauus actus nullo modo est ordinabilis in beatitudinem vel obiectiuam quæ Deus est, vel formalem quæ est possessio Dei, nam peccata & à Deo auertunt, & ab eius possessione: non enim audiendi sunt, qui asserunt nos etiam cum malè agimus, agere propter Deum, quasi verò blasphemare possit aliquis propter Deum. Neque satis est dicere cum Medina *q. 6.* Deum esse causam efficientem boni delectabilis quod peccato quæritur, atque adeò esse causam finalem, quia quod est causa operis, est causa operationis. Fateor enim hinc sequi quod Deus est causa cuiuslibet operationis absolutè sumptæ secundum se, sed non sequitur quod sit causa cuiuslibet operationis provt procedit à causa libera, ita vt causa liberè operans actu intendat Deum, vel formaliter vel virtualiter, hoc enim est quod nunc quæritur, & pro certo non conuenit actibus nisi bonis.

Secundò, neque in omnibus etiam bonis actibus, intenditur Deus aut beatitudo; vel enim intenderetur formaliter & expressè quod repugnat experientiæ, vel solùm virtualiter id est in alio ex sua natura ad id ordinato, quod etiam non videtur verum, quia malè videtur asserere Caietanus, omne agens intellectiuum antè quàm eliciat actum, circa bona particularia, elicere necessariò actum circa vltimum finem siue Deum, ita vt ex virtute illius actus, omnes actus sequentes referantur in Deum: hic enim primus actus gratis omnino & contra omnem experientiam fingitur, & quamuis admitteretur non apparet quomodo reliqui omnes actus sequentes, nullam cum eo habentes connexionem, ex virtute illius referantur ad Deum.

Tertio, nemo experitur se omnes actus suos ad finem illum vltimum ordinare, sed contentum se ferè semper esse finibus illis, quos vocamus vltimos tantum secundum quid.

Prima conclusio. Amari semper vltimum finem.

Dico primò, nullus est actus humanus bonus aut malus, qui non causetur aliquo modo ab amore vltimi finis qui est beatitudo; atque adeò in omnibus quæ appetit homo, semper aliquo modo vltimum finem appetit. Ita post Philosophum 1. *Ethicorum.c.*4. & 7. expressè sanctus Thomas asserit & cum eo communiter Theologi.

Probatio.

Ratio autem illa est primò, quam indicat Augustinus *l. 19. ciuit. c. 1. illud enim est finis boni nostri propter quod amantur cætera, illud autem propter se ipsum*: quasi dicat illum alioqui finem non esse nisi ad ipsum omnia dirigantur naturaliter & necessariò. Alteram rationem indicat *l. 13. de Trinit. c. 3. quidquid enim aliud homo latenter velit ab hac voluntate, quæ omnibus hominibus nota est non recedit*, & Epist. 119. *amant enim requiem siue piæ animæ siue impiæ, sed an perueniant ad id quod amant nesciunt, nec aliquid appetunt corpora ponderibus suis, nisi quiescere à motibus suis*: optimèque tractatu de Epicuræis & Stoicis *qui bonus est*, inquit, *ideò bonus est, vt beatus sit, & qui malus est, malus non esset nisi se beatum speraret esse posse: de bonis facilis quæstio est &c.* Eleganter Boetius l. 3. consolat. prosa 2. *hominum animus etsi caligante memoria, tamen summum bonum repetit, sed velut ebrius domum quo tramite reuertatur ignorat.* In quibus omnibus significare intendit S. Doctor appetitum beatitudinis, omnibus à natura esse penitus insitum, adeò vt in omnibus quilibet eam quærat. Denique Sanct. Thomæ ratio in corpore articuli optima est, quia vltimus finis cum sit primum appetibile, eodem modo se habet mouendo appetitum, sicut se habet in alijs motionibus primum mouens, causæ autem mouentes non mouent nisi secundum quod mouentur à primò mouente, ergo secundo mouentia ideſt bona particularia non mouent nisi in ordine ad primum appetibile quod est vltimus finis.

Secunda conclusio. bimembris.

Dico secundò, nullus est humanus actus, qui non fiat ex appetitu beatitudinis sumptæ in communi, provt nimirum illa significat cumulum bonorum, abstrahendo ab eo quod illa sit Deus & possessio Dei: non fit autem necessariò quilibet actus humanus ex appetitu beatitudinis sumptæ in particulari provt illa significat Dei possessionem.

Probatio primę partis.

Primæ, partis ratio est, quia omne bonum inchoatum dirigitur ex natura sua in bonum perfectum, sed omnis actus humanus etiam malus dirigitur ad bonum inchoatum; nemo enim operatur nisi ad aliquod intuens bonum, ergo dirigitur ad bonum perfectum, seu ad cumulum bonorum quam vocabam beatitudinem in communi: similiter omnis pars ordinatur ad totum, omne bonum quod appetitur est pars cumuli bonorum, ergo quidquid appetitur ordinatur ad cumulum bonorum: cum ergo per singulos actus suos quærat homo vt sibi benè sit aliqua ex parte, restat vt per omnes actus suos, hoc appetat, vt sibi omni ex parte benè sit.

Probatio secundæ partis de beatitudine in particulari.

Secundæ partis ratio est, quia si omnes humani actus dirigerentur ad beatitudinem in particulari, deberent in illam dirigi ex intentione vel formali & expressa, quæ actu existit, cum producitur effectus, & hoc manifestè repugnat experientiæ: vel ex intentione virtuali, quæ manet in aliquo suo effectu, & illa fictitia est, alioqui nemo vnquam peccaret, neque verbum diceret otiosum cum omnia referrentur in optimum finem qui est beatitudo, habitualis etiam intentio nulla est, quia nunquam in multis hominibus intentio illa extitit.

Ex quibus soluta manet tota ratio dubitandi quæ non impugnat appetitum beatitudinis in communi, sed

sed appetitum beatitudinis in particulari, volo enim duntaxat quod beatitudo quatenus est cumulus bonorum necessariò semper appetitur vel explicite vel confusè, in omnibus quæ voluntas appetit: est enim sine dubio appetitus ille summi boni penitùs insitus homini ex quo dimanant appetitiones particularium bonorum, in quibus sæpissimè aberrat à vera beatitudine.

## QVÆSTIO II.

### *Quidditas finis vltimi supernaturalis, seu quid sit essentialis beatitudo.*

S. Thomas, quæst. 2. & 3.

EX his quæ disputata sunt hactenus de quæstione an sit finis vltimus, inferri liquidò potest esse in libera hominis voluntate positum vt beatus omni ex parte sit, adeò vt plenus sit bonorum, immunis & tutus ab omni malo: Iuxta illud quod pronunciatum est per Isaiam *dicite Iusto quoniam benè*; quoniam videlicet erit illi benè, propter possessionem perfectissimam omnis boni. Nunc vt explicetur quid sit finis ille vltimus ad quem appetitiones omnes nostræ collimare debent, summum bonum quod alliciat, beatitudo quæ satiet totum hominem, & potentias eius omnes expleat. Tria mihi dicenda esse video. Primò, eius obiectum, siue quænam sit obiectiua beatitudo, & finis qui. Secundò, quænam sit eius ratio generica. Tertiò, eius ratio specifica.

### Sectio I.

### *Quale sit obiectum beatitudinis essentialis, siue obiectiua hominis Beatitudo.*

S. Thom. quæst. 2.

HOc est quod Philosophus appellat 1. & 10. *Ethicorum* optimum pulcherrimum iucundissimum, eo quod sui possessione beatum hominem efficiat. In eius autem inquisitione laborasse plurimum, ac nihilominus turpissimè aberrasse à veritate Philosophos docet Augustinus libro de Stoicis, & Epicureis, *instruxerunt* (inquit) *sibi varias vias erroris Philosophi, vt bonum hoc inuenirent, sed latuit eos semper sicut lateret etiam nos, nisi venisset bonum illud ipsum ad nos*, vt ergo in illius lumine perspiciamus absque errore quale illud sit, declarandum breuiter est. Primò, vtrum res illa cuius beamur possessione non sit nisi Deus. Secundò, vtrum Deus sit talis beatitudo secundum totam essentiam attributa & personas.

#### §. I.

#### *Vtrum solus Deus sit obiectum beatitudinis essentialis.*

FVsè ac eleganter tractant hoc argumentum morales Philosophi cum Aristotele 1. *Ethicorum*, & Theologi cum S. Thoma, clarissimeque demonstrant insufficientiam omnium creaturarum ad beandos homines, quæ in morali accuratè allata sunt, nunc autem indicanda duntaxat videntur.

Triplex dubitatio.

Ratio enim dubitandi esse primò potest, quia beatitudo definitur à Boetio status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed nomine omnium bonorum, non potest intelligi Deus solus, in quo non sunt nisi eminenter omnia bona, ergo solus Deus non est obiectiua beatitudo: probatur minor, ille solus perfectè beatus est, cui omni ex parte ita est benè vt nihil vltra possit desiderare, sed illi qui possidebit sanitatem, pulchritudinem, voluptatem provt contentas in Deo restat desideranda formalis sanitas sine qua benè nequaquam erit, si febris eum vrat, si podagra cruciet, si colicus dolor torqueat, ergo non solus Deus est obiectum adæquatum beatitudinis essentialis.

Secundò, potentia vniuersalissima non quiescit nisi in possessione adæquati obiecti sui, voluntas est potentia vniuersalissima cuius adæquatum obiectum, est omne bonum tùm increatum tùm creatum, ergo illa non potest quiescere in possessione solius boni increati.

Tertiò, Si Deus est obiectum beatitudinis, vel est tale obiectum provt actu in se ipso existens, vel duntaxat provt existens in mente beati, non primo modo, nam si per impossibile Deus non esset, & tamen maneret in intellectu species eadem expressa intuitiua quæ nunc est in intellectu beati, eodem modo frueretur Deo & de illo gauderet: Non secundo modo, quia tunc Deus fictitius obiectum esset beatitudinis.

Dico primò, nulla creatura potest esse summum hominis bonum, & obiectiua eius beatitudo, cuius possessione plenè quietus sit.

Conclusio negans creaturas esse summum bonum.

Ratio efficacissima illa nunc sufficiat quæ habetur *ex* 1. *Ethicorum c.* 7. & 8. quia vt aliquod summum sit hominis bonum necesse est vt in eo reperiantur hæ conditiones. Primò vt sit optimum & perfectissimum, ideſt vt complexio sit totius perfectionis & boni, alioqui non erit adæquatum appetitui cuius obiectum est omne bonum, vt autem sit optimum debet esse pulcherrimum, quo intellectus pascatur, debet esse iucundissimum quo satietur appetitus. Secundò, debet esse vltimum, ad quod nimirum omnia referantur, ipsum autem non referatur vlterius: nemo enim quiescere in eo potest vltra quod aliquid est. Tertiò, debet esse sufficiens ad tollendam omnem miseriam ac indigentiam & ad satiandum adeò plenè appetitum, vt nihil vltra possit desiderare. Quartò, debet esse tale vt in nostra sit potestate; si enim eius adeptio nobis sit impossibilis, iam illa non est finis, ad quem inanis esset tendentia nostri appetitus. Quintò, debet esse stabile, alioqui anxietatem non auferet, semper enim timeri poterit eius jactura, quæ non leuis miseria est.

Quinque conditiones summi boni.

Has quinque conditiones nulla creatura prorsus est quæ contineat. Vbi enim creatum bonum inuenias perfectissimum, vltimum, sufficiens, possibile, stabile? quæ omnia tam absunt â conditione creaturæ, quàm sunt soli Deo connaturalia quod probari etiam potest iuductione. Nam omne bonum creatum vel est omnino externum homini, vel est bonum corporis, vel bonum animi.

Non conueniunt bonis externis.

Externa bona sunt diuitiæ, amici, honor, fama, gloria, potestas, quæ imperfectissima bona sunt, & grauissima non solùm compatiuntur, sed etiam pariunt sæpè mala vt eleganter ostendunt Chrysostomus & Boetius. Diuitiæ non sunt bonæ nisi propter aliud, cognatum vitijs nomen habent quarum causæ sæpè sunt, nihil illis incertius aut instabilius, vnde characterem, habent prorsus oppositum conditionibus illis quinque summi boni quas afferebam. Honor, fama & gloria, opiniones sunt de alicuius excellentia quæ sola est beatitudo, ergo supponunt beatitudinem non sunt ipsa beatitudo. Adde quod neque perfecta, neque sufficientia, neque stabilia bona sunt cum hominis opinio erronea sit, fallacissima, incertissima.

Non bonis corporis.

Bona corporis, vel sunt actus primi, sanitas nimirum, robur, & pulchritudo: vel sunt actus secundi, vt voluptas corporea quæ sensibus percipitur. In nullo illorum bonorum potest esse summa perfectio, quia bona solo sensu apprehensa infinitè imperfectiora

ctiora sunt, quàm bona intellectu percepta, cum capacitas intellectus sit quodammodo infinita supra capacitatem sensus: neque potest in illis esse plenitudo illa & sufficientia satians appetitum. & omnem expellens miseriam; innumeras enim compatiuntur & inuehunt miserias, vitia nimirum quibus abundant sæpissimè, anxietates, dedecora, ignorantiam. Denique deest illis stabilitas vt est per se notum; sanitas enim morbis deperditur, robur corrumpitur ætate, pulchritudo casibus variis defloreſcit. Denique *habet omnis hoc voluptas stimulis agit sequentes, apiumque par volantum:*

*Vbi grata mella fudit,*
*fugit &*
*Nimis tenaci, ferit icta corda morsu.*

Non bonis animi. Animi bona sunt scientiæ ac virtutes, quę tametsi primum inter bona creata teneant locum, longissimè tamen absunt ab illa plenitudine perfectionis, sufficientiæ, ac stabilitatis, ex quibus constat ratio summi boni, tametsi formalis beatitudo sit bonum aliquod animi vt dicetur. Non sunt enim bona perfectissima cum limitata sint, & valdè determinata, non sunt bona vltima, cum homo non sit suus finis, atque adeò quiescere in se ipso nequeat, sed in eo quod est animi vita: non habent sufficientiam illam plenissimam, cum infinita compatiantur mala corporis & animi, neque cumulum omnis boni, quæ pauca delibasse sufficiat ex S. Thoma & Aristotele, dabunt eam in rem plurima & pulcherrima Lessius *l. de summo bono*, & Theophylus Raynaudus *in morali*.

Altera cõclusio de creaturis simul sumptis. Dico secundò, creaturæ omnes etiam simul sumptæ sine Deo, non possunt esse obiectiua hominis beatitudo, & summum bonum cuius possessione homo beatus sit.

Ratio eadem prorsus est: cumulus enim ille creati boni, neque bonum est perfectissimum, cum Deo summè bono comparatum, stillula sit & gutta roris antelucani, momentum stateræ nullius ponderis, & quasi non sit, id est, ferè nihilum; neque bonum est vltimum, cum Deum spectet & ad eum referatur, neque sufficiens ad satietatem afferendam appetitui, qui iustè desiderare poterit illud quod est summè bonum, pulcherrimum, & iucundissimum: neque in nostra est potestate, quis enim omni bono creato frui potest? aut quis totum illud simul potest degustare? Denique neque potest esse stabile, cum omnia creata sint obnoxia vicissitudini & mutationi, ergo totius boni creati cumulus esse non potest summum illud quod quærimus bonum hominis, cuius possessione dici possit beatus.

Deinde sic etiam libet ratiocinari: potentia vniuersalissima qualis est appetitus hominis, quiescere non potest in possessione partis minimæ ac ignobilissimæ sui obiecti, quæ respectu alterius partis vt dicebam est omninò nihil, desiderium enim appetitus capacissimi consistere non potest nisi in termino suæ capacitatis; sed cumulus creatorum bonorum est minima & imperfectissima pars obiecti voluntatis, & minor respectu Dei quàm guttula respectu oceani totius: ergo non potest appetitus eo toto bono magis impleri, quam infinitum spatium capax infinitæ molis à grano milij; est enim immensa capacitas appetitus, qui frui potest bono creato, & increato, & totum illud in se ipso capere, quomodo ergo inanis semper non erit, si totum contineat bonum, adhuc Deo vacuus?

Solus Deus est summũ bonum. Dico tertiò, Deus solus per se ipsum sine consortio creati vllius boni, est obiectum adæquatum beatitudinis essentialis, id est bonum cuius solâ possessione homo efficitur beatus secundum ea quæ sunt essentialia beatitudini, non secundum ea quæ sunt illi accidentalia.

Primò enim ita colligitur ex scripturis, *ego ero merces tua magna nimis*, vbi Deus se ipsum Abrahæ promittens, asserit se illius mercedem esse, id est beatitudinem. *Beatus populus cuius est Dominus Deus eius*, Dauid enim eum asserit à quo possidetur Deus cumulatè beatum esse clarissimèque Apostolus 1. ad Corinthios cap. 3. *Cum subiecta* (inquit) *fuerint illi omnia, tunc & filius ipse subijcietur ei, qui subiecit sibi omnia, vt sit Deus omnia in omnibus*, quia videlicet vt interpretatur Bernardus, *implebimur in bonis domus Dei, quando erit Deus beato plenitudo lucis, multitudo pacis, securitas æternitatis*, & Cyprianus serm. de ascensione, *ibi non gustabunt quàm suauis sit Dominus, sed implebuntur & satiabuntur dulcedine mirificâ, nihil deerit eis, nihil oberit, erit denique Deus omnia in omnibus, & illius præsentia omnes animæ ac corporis replebit appetitus.* Consonant reliqui Patres, Irenæus lib. 3. cap. 22. *Gloria* (inquit) *hominis, Deus: sicut enim* (inquit Augustinus) *vita carnis anima est, sic beata vita hominis Deus est*, & optimè Nazianzenus orat. 21. *intelligibilium* (inquit) *omnium vertex, in quo desiderium omne consistit.* Scriptura.

Secundò, rationes etiam innumeræ id probant ex 1. & 10. *Ethicorum*, habet enim Deus conditiones illas quinque quas asserebam ad summum bonum simpliciter necessarias. Est videlicet optimum illud, pulcherrimum, iucundissimum, *non alio bono bonum, sed bonum omnis boni*, est etiam vltimum quo cuncta referuntur, eo enim fruendo quisque beatus est propter quod cætera vult habere, cum illud iam propter aliud non propter se ipsum diligitur; solus sufficiens est ad inducendam possessionem omnis boni, & expellens ab eo cuius est possessio omne malum: *ibi enim* (inquit Augustinus) *requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optimæ voluntatis.* In nostra etiam est libera potestate illud facere nostrum, & opulentam eam adipisci hæreditatem, neque dubitari potest quin sit stabile, adeò vt illud nunquam auferri possit, *& gaudium vestrum nemo tollet à vobis*, ergo Deo seclusis omnibus creaturis vera conuenit ratio summi boni, & obiectiuæ beatitudinis quam inquirimus, cum sit optimum, vltimum, sufficiens, possibile, stabile. Rationes.

Ad primam Resp. beatitudinem dupliciter sumi posse, primò provt significat statum quendam in quo ex omni parte benè est homini, siue provt includit, tùm essentialia tùm accidentalia beatitudini. Secundò, provt significat summam aliquam, & specialem perfectionem, ex qua deriuantur reliquæ perfectiones, & tota plenitudo boni: obiectum beatitudinis sumptę primo modo non est solus Deus vt rectè probat argumentum, sed est obiectum beatitudinis secundo modo consideratæ, quia eius possessio est primaria perfectio ex qua perfectiones reliquæ deriuantur, quę pertinent ad beatitudinem accidentalem, & sunt duntaxat proprietates beatitudinis essentialis, vel certè ipsa formalis possessio summi boni: Visio enim Dei pertinet ad essentiam beatitudinis formalis non obiectiuæ: cognitio autem visionis, & durationis æternæ, pertinet ad beatitudinem accidentalem. Solutio dubitationum.

Ad secundam Resp. posse quiescere potentiam vniuersalissimam in præstantissima parte obiecti sui, si eminenter alteram partem contineat, vel etiam si consequenter inducat possessionem alterius partis.

Ad tertiam Resp. dissidium esse inter Doctores, vtrum si esset in intellectu hominis eadem visio, quæ nunc est, Deus autem non esset, homo ille reuerà beatus esset, vbi partem negantem propugnat Suares, Vasques autem affirmatiuam quia (inquit) Deus non constituit beatitudinem nisi vt possessus per visionem, possessio autem illa cum sit duntaxat per modum obiecti, eadem omninò esset, quamuis nullus de facto

facto existeret Deus, ergo æquè tunc hominem bearet, ac nunc illum beat, & confirm. quia tunc idem gaudium esset in voluntate. Ego veriorem esse arbitror partem negatiuam cum Suare, Tannero, & aliis dato enim illo impossibili, visio illa nec esset neque vocari posset beatitudo, quia illa visio esset error, ergo non esset beatitudo. Deinde non repræsentaret ens infinitum & necessarium, ergo nō repræsentaret optimum, pulcherrimum, iucundissimum, atque ita non esset possessio summi boni, ac proinde non esset beatitudo: esto igitur visio illa esset eadem, gaudium etiam idem, sed illa non tolleret omnem miseriam, neque possessio esset summi boni.

## §. II.

### *Vtrum Deus sit obiectum essentialis beatitudinis secundum essentiam, attributa, & personas.*

DIxi eum fore beatum essentialiter, qui Deum possideret sine vllis planè bonis creatis, nunc maior difficultas est, vtrum ille similiter beatitudinem essentialem haberet totam qui videret atq; adeò possideret essentiam diuinam, nō videndo tres personas, vel etiam non videndo attributa omnia siue hoc sit possibile, siue sit impossibile, quod nunc nō moror.

Quinque dubitationes.

Ratio dubitandi est primò, quia Deus est obiectum beatitudinis essentialis provt est in se, nō autem provt subiacet conceptibus nostris præscisiuis, sed Deus provt est in se includit attributa, & personas, ergo Deus illa etiam includit provt est obiectum beatitudinis essentialis. Probatur maior, quia Deus eodem modo est obiectum nostræ beatitudinis, quo est obiectum suæ beatitudinis, sed Deus est obiectum suæ beatitudinis secundum essentiam, attributa, & personas, non enim se ipsum comprehendit, nisi cognoscendo illa omnia, est autem obiectum suæ beatitudinis vt est obiectum comprehensionis, ergo Deus est obiectum nostræ beatitudinis adæquatè vt est in se.

Secundò, eo modo Deus est obiectum beatitudinis essentialis, quo est sufficiens ad satiandum appetitum, ita vt nihil vltrà possit desiderare, sed si quis essentiam Dei videret solam, non videndo personas, vel si vnam videret personam sine aliis, posset aliquid adhuc desiderare, quia careret fruitione boni perfectissimi, ergo Deus non est obiectum beatitudinis essentialis secundum solam essentiam. Confir. quia Deus eo modo potest satiare appetitum, quo est obiectum appetitus, sed est obiectum appetitus sub ratione vniuersalissima, nimirum secundum essentiam & personas, ergo Deus non potest satiare appetitum, nisi secundum essentiam attributa & personas.

Tertiò, personalitates diuinæ alio modo pertinent ad beatitudinem obiectiuam quàm creaturę quæ pertinent ad beatitudinem tantum accidentalem, sed si personæ non pertinent ad obiectum essentiale beatitudinis, non aliter pertinent ad obiectum beatitudinis quam creaturæ, ergo personæ pertinent ad obiectum essentiale beatitudinis.

Quartò, si vnica tantùm in Deo esset persona, essentia Dei non esset obiectum beatitudinis sine illa personalitate, quia Deus est obiectum beatitudinis non Deitas, ergo etiam nunc obiectum beatitudinis sunt tres personæ. Confi. quia tota Trinitas est obiectum supremum & essentiale nostræ dilectionis, ergo est etiam obiectum nostræ beatitudinis,

Quintò personalitas diuina non est minus perfecta quàm essentia, ergo qui videret personalitatem sine essentia, tam esset beatus quàm qui videret essentiam sine vllis personis.

Sola essentia est obiectum essentiale beatitudinis.

Dicò quartò, obiectum essentiale beatitudinis est sola essentia Dei, non autem attributa, & personæ, atque adeò qui videret essentiam non visis personis, haberet beatitudinem completam essentialiter. Ita docent Scotus & Scotistæ omnes contra omnes Thomistas.

Ratio est, quia beatitudo essentialis est illa perfectio, quæ prima est radix omnium aliarum perfectionum, id est quâ positâ sequitur status ille omnium bonorum aggregatione perfectus, sed huiusmodi est visio solius essentiæ, nam eâ positâ videntur attributa, & personæ, ergo solius essentiæ visio est essentia tota beatitudinis. Prob. minor, illa est prima radix visionis attributorum, & personarum, quod per modum speciei concurrit ad visionem attributorum & personarum, sola essentia eo modo concurrit, cum illa sola sit obiectum motiuum visionis, personæ verò sint obiectum terminatiuum, quia sicut essentia est radix attributorum, & personalitatum, ita est radix earum cognoscibilitatis intuitiuę, & cum sola essentia sit prima radix illarum esse, sufficit etiam concursus eius per modum speciei ad pariendam earum cognitionem. Confirm. quia secundum eam rationem Deus est vltimus finis, & beatitudo essentialis secundum quam est principium primum omnium, sed Deus est primum principium secundum solam essentiam, ergo secundum illam etiam solam, est finis vltimus, non autem secundum personas.

Attributa & personæ ad obiectū integrale pertinent.

Dico quintò, attributa & personæ tametsi non pertinent ad obiectum essentiale beatitudinis, pertinent tamen ad obiectum eius integrale, neque dici potest quod pertineant ad beatitudinem duntaxat accidentalem. Atque ita qui Deum sine personis videret, ille non habet beatitudinem essentialem perfectam secundum partes integrales.

Ratio est, quia eodem modo personalitates pertinent ad beatitudinem essentialem, quo pertinent ad ipsum Deum vt ad primum principium & vltimum finem, sed pertinent ad Deum omninò intrinsecè, vt primum principium, & finem vltimum, non enim sunt aliquid extrinsecum Deo, ergo personæ pertinent intrinsecè ad obiectū beatitudinis saltem vt partes eius integrales. Deinde aliter personæ sunt obiectum beatitudinis, quàm creaturæ, quæ non nisi accidentaliter & extrinsecè ad illud pertinent: ergo cum non pertineant ad beatitudinem tanquam obiectum essentiale, pertinent vt obiectum integrale. Confirm. etiam, quia communiter dicitur 1. parte, creaturas pertinere ad obiectum primarium visionis Dei, etiam si non sint obiectum motiuum, ergo similiter pertinent ad obiectum primarium beatitudinis tanquam partes integrales, non tanquam partes essentiales. Denique adæquatum hominis bonum est Deus vnus & Trinus, ergo personæ saltem integraliter pertinent ad obiectum tale beatitudinis. Ex quibus omninò sequitur quod qui videret attributum aliquod, vel personalitatem non visâ essentiâ ille non esset beatus, quia illa obiectâ non sunt prima radix totius cumuli bonorum, ergo eorum possessio non esset essentialis beatitudo.

Ad primam Resp. Deum esse obiectum essentiale beatitudinis provt est in se essentialiter, & esse obiectum adæquatum tùm essentiale, tùm integrale beatitudinis provt est in se adæquatè tùm essentialiter, tùm integraliter, sicut ergo personæ non pertinent ad essentiam Dei, sed tantùm ad eius integritatem, ita nec pertinent ad formalem essentiam beatitudinis, sed tantùm ad intrinsecam eius integritatem, ideò distinguenda est illa minor, Deus vt est in se includit attributa & personas, vt est in se tùm integraliter, tùm essentialiter, concedo, vt est in se essentialiter, nego. Ad probationem eadem responsio est.

Ad secundam Resp. Deum eodem modo esse obiectum essentiale beatitudinis quo est sufficiens radicaliter & fundamentaliter ad satiandum appetitum, nō autē eo modo quo realiter & adæquatè sufficiens est,

quia

quia nomine beatitudinis essentialis (vt dixi) non intelligitur cumulus hic bonorum totum satians appetitum, sed intelligitur primarium & præcipuum illud bonum, quod est radix prima totius boni per quod satiatur appetitus. Fateor illum qui videret essentiam non visis personis posse aliquid vlteriùs appetere, tametsi haberet totam beatitudinem, secundum id quod illa dicit essentialiter & formaliter, tunc enim aliquis eo modo est beatus, quando habet totum id ex quo radicaliter sequitur quies appetitus, reliqua nõ sunt essentialia, sed vel integralia, vel accidentalia.

Ad confirmationem Resp. distinguendo maiorem, eo modo Deus est obiectum beatitudinis quo est obiectum adæquatum appetitus, est obiectum beatitudinis secundum partes tum essentiales, tùm integrales concedo: est obiectum beatitudinis secundum partes essentiales, nego. Neque dicas beatitudo formalis dicit formaliter satietatem appetitus, ergo beatitudo obiectiua dicit essentialiter totum id quod requiritur ad satiandum appetitum. Distinguo antecedens, dicit formaliter satietatem formalem appetitus nego, dicit formaliter satietatem radicalem & fundamentalem appetitus concedo, id est, satietatem illam primariam, ex qua sequitur adæquata satietas appetitus.

Ad tertiam Resp. aliter creaturas pertinere ad beatitudinem nostram quàm pertineant diuinæ personæ, quia istæ pertinent ad beatitudinem essentialem tanquam partes eius integrales cum creaturæ pertineant ad complementum duntaxat accidentale, vt satis constat ex dictis.

Ad quartam Resp. si vnica in Deo esset persona, Deus non esset obiectum beatificans sine personalitate cognita confusè concedo, sine personalitate cognita distinctè nego, semper enim sola essentia esset prima radix beatitudinis adæquatæ. Ad confir. Resp. concedendo quod tota Trinitas pertinet ad obiectum nostræ dilectionis super omnia, sed nego illam propterea pertinere ad beatitudinem essentialem tanquam essentialem eius partem; sufficit enim quod pertineat ad illam tanquam pars integrans.

Ad quintam, concedo personalitatem diuinam non esse minus perfectam, quàm essentiam, sed nego sequi quod propterea beatus esset qui videret personalitatem non visâ essentiâ; personalitas enim non est prima radix illius satietatis appetitus: quod sæpè dixi necessariò requiri ad essentiam beatitudinis.

## Sectio II.

### *Quænam sit ratio generica beatitudinis essentialis.*

S. Thomas, q. 3. a. 1. 2. 3. 6. 7.

Formalis beatitudo.

SVmmum illud & plenum bonum, de quo hactenus dixi, cum sit homini prorsus extrinsecum non potest satiare appetitum eius, nisi ab eo possideatur, non potest autem possideri nisi ei sic vniatur vt omnia commoda quæ percipi possunt ex tali bono, in eum deriuentur. Huiusmodi possessionem, & vnionem summi boni cum anima beata cõmuniter Theologi appellant (formalem beatitudinem) quia est forma intrinseca hominem beatificans & in eum deriuans totam suauitatem, quæ percipi potest ex summo bono. Huius igitur formalis beatitudinis & vnionis, quæritur in primis ratio generica, id est primò, vtrum illa sit actus aliquis primus, id est illapsus aliquis essentiæ diuinæ in animam aut in potentias hominis beati, an verò sit aliqua operatio. Secundò, vtrum illa operatio creata, an verò increata. Tertiò, vtrum sit operatio à beato ipso elicita.

* *
*

### §. I.

### *Vtrum formalis beatitudo sit aliquis illapsus essentiæ diuinæ: an verò aliqua operatio.*

Sententia Henrici.

CErtum est primò, celeberrimam esse in hac materia sententiam Henrici Quotlibeto 13. qu. 12. qui formalem beatitudinem putat consistere in illapsu essentiæ diuinæ, in substantiam ipsam animæ. Hunc autem rectè ostendit Vasques q. 8. c. 1. malè à pluribus intellectum, immeritò accusari. Is igitur neque dixit beatitudinem formalem consistere in aliqua vnione substantiali animæ cum Deo, quam in solo Christo reperiri docet Christiana Fides: neque putauit illam consistere in vnione accidentali substantiæ animæ abstrahendo ab vnione per operationem vt imponit ei Medina; sed ad beatitudinem putat requiri duo. Primum beatitudini quasi præuium est illapsus in animam ipsam beati, quem appellat circuminsessionem Diuinitatis penetrantis animam, vt in ea nihil appareat nisi diuinæ dispositiones, sicut ferrum ipsum candet, igne illius interiora penetrante, non è conuerso: nam cum vi amoris feruentissimi feratur beati voluntas in Deum bonum suum, & in illud tota transformetur ac conuertatur, necesse est vt illabatur in animam id est vt nouo modo essentia Dei ei coniungatur, eique Deiformitatem communicet, adeò vt nec fit, nec appareat in ea nisi Deus: alterum in quo consistit beatitudo, & redundat ex illo primo, est illapsus eiusdem essentiæ diuinæ in potentias, intellectum, & voluntatem, illum illuminando, inflammando istam. Per amorem igitur essentia Dei primum prouocata circunfundit & implet animam increata essentia, eamque illuminat & inflammat, deinde deriuatur etiam in potentias, purgando intellectum vt clariùs videat, inflammando voluntatem, vt amet ardentiùs, sicut vnio per gratiam, fit primum in anima, deinde in potentias deriuantur habitus: similiter in beatitudine geminam hanc vnionem reperiri asserit Henricus substantiæ animæ, deinde potentiarum eius, vocátque illam vtramque illapsum, circuminsessionem, transformationem in ipsum, Deum. In qua sententia nihil videtur esse contra Fidem, quia contra definitionem Benedicti XI. non negat beatitudinem esse sitam in visione Dei, neque ponit substantialem aliquam transformationem animæ in Deum, qualem asseruisse videtur Rustrochius dum ait animam quæ Deum contemplatur, absorberi, & defluere in illud esse diuinum ideale, quod habuit ab æterno, & esse proprium sic amittere, vt non sit reperibilis amplius extra Deum à qua tamen insania vindicat eum Lessius *l. 2. de summo bono c. 1.* sic igitur explicatâ Henrici mente circa illapsum: restat explicandum quid ille reuerà sit.

Illapsus quid sit.

Certum est secundò, nihil esse posse aliud Dei illapsum in animam, nisi præsentiam intimam Dei cum substantia animæ, & effectum aliquem nouum, quem immediatè per se ipsum sic producat vt si per impossibile non esset immensus, ratione tamen huius causalitatis præsens fieret ipsi animæ: dicit enim illapsus præsentiam non quamlibet, sed quæ inuehatur necessariò per operationem quamuis deesset immensitas, ex eo quòd videlicet effectus ille dicat necessariò & connaturaliter præsentiam eius à quo procedit. Dicitur autem tripliciter Deus in animam illabi & ei vniri. Primus illapsus rebus omnibus creatis communis est, quibus intimè Deus est præsens, easque continet in esse naturali, conferendo eis per se ipsum similitudinem imperfectissimam sui esse, illásque se ipso velut obsignando; & hic illapsus valdè improprius est, quia si per impossibile Deus immensus

non esset, suos tamen effectus posset producere in distans, atque ita ex hac Dei operatione non necessariò sequitur eius intima præsentia, quam illapsum appellamus. Secundus, illapsus communis est omnibus iustis quibus intimè vnitur Deus per gratiam, vt probabo *in tractatu de gratia*: est enim per se ipsum præsens animæ iusti causando in ea esse supernaturale per communicationem similitudinis diuinæ, adeò vt si vbique Deus non esset deberet tamen positâ gratiâ illi esse præsens, quod satis manifestè scriptura indicat dum adeò sæpè dicit dari iustis Spiritum sanctum, venire ad eos, manere in eis & habitare, signare, vngere, quia scilicet media gratia vnitur quodammodo spiritus sanctus animæ vt forma sanctificans & deificans, sed hæc alibi. Tertius illapsus solius humanitatis Christi proprius est, cui Deitas communicat non esse solum naturale ac supernaturale, sed etiam se ipsam substantialiter, vngendo illam igniendo sanctificando, deificando. Hoc posito.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia beatitudo formalis est possessio, vnio, transformatio animæ beatæ in Deum, sed operatio non est possessio, quis enim dicat se possidere quod videt? nec est vnio aut transformatio nisi metaphorica & intentionalis quæ longè abest ab vnione ac similitudine reali Physica, ergo ad beatitudinem formalem non sola sufficit operatio, sed requiritur vnio aliqua maior facta in substantia ipsius animæ.

Secundò, beatitudo formalis non potest esse perfectio aliqua omnium vltima, sed est perfectio illa quæ est radix totius cumuli bonorum, vt sæpè dixi de beatitudine obiectiua, sed huiusmodi radix potest esse donum aliquod habituale, cuiusmodi est lumen gloriæ, non autem operatio, ergo beatitudo est donum aliquod habituale, non autem sola operatio.

Tertiò, sicut beatitudo obiectiua est summum bonum vt res, sic beatitudo formalis est summum bonum vt possessio, sed operatio non est summum bonum vt possessio, cùm non sit summa hominis perfectio, ergo operatio non est beatitudo formalis.

Assertio trimembris.

Dico primò, beatitudo formalis nec est illapsus aliquis, & vnio specialis Dei cum substantia ipsius animæ, neque habitualis vnio cum potentijs, sed sola operatio quæ Dei possessio est & vera vnio cum Deo.

Prima pars negans beatitudinem esse illapsum.

Prima pars contra Henricum probatur, quia nullus in patria datur illapsus specialis & vnio Dei cum substantia beati, quæ non fuerit priùs in via, ergo in vnione cum substantia ipsius animæ non consistit beatitudo: probatur antecedens, quia vbi nullum reperitur nouum donum creatum, quo essentia Dei fiat præsens animæ, ibi nulla noua reperitur vnio Dei cum substantia animæ; sed in patria nullum est nouum donum creatum, quo Deitas fiat præsens animæ: ergo nulla est noua vnio cum substantia ipsius animæ. Maior certa est, quia cum Deus suâ immensitate repleat omne spatium, non potest esse de nouo præsens, nisi operando nouum aliquem effectum, qui sic exigat eius præsentiam vt si non esset immensus, ex vi tamen effectus illius propria, debet tali rei præsens esse: omnis enim noua denominatio nouam exigit formam. Probatur ergo minor omne donum creatum afficiens substantiam ipsam animæ vel est substantiale, vel accidentale, substantiale (vt dixi) solius Christi proprium est, probo de accidentali, omne donum accidentale vniens beatum cum Deo est necessariò gratia sanctificans, vel aliquid simile, non enim alium effectum formalem habere posset quàm conferre diuinam similitudinem & sanctitatem & participationem naturæ diuinæ, non enim conferret esse Diuinum substantialiter: hoc autem totum efficit gratia communis omnibus iustis, ergo in anima beata nullum est nouum donum accidentale vniens ipsam cum Deo.

Secunda pars de vnione per donum habituale.

Secunda pars, quòd beatitudo non sit vnio per donum vllum habituale probatur optimè a Philosopho 1. *Ethicorum c.* 7. & 8. vbi beatitudinem definit operationem perfectam in vita perfecta, probátque pulcherrimis rationibus adductis in morali. Optima illa est quam videtur mutuatus esse à Philosopho S. Thomas *art.* 2. beatitudo formalis debet esse vltima illa perfectio ex qua proximè fluit satietas, quies appetitus, & voluptas perfecta; hæc perfectio non est donum habituale, quod semper ordinatur ad operationem, sed est operatio, ergo sola operatio est beatitudo. Maior certa est, quia formalis beatitudo perfectio illa est quâ positâ nihil amplius potest desiderari, si autem non est vltima, potest vlteriùs aliquid desiderari. Deinde illa perfectio est beatitudo, quæ sola est Dei possessio, sola verò est operatio quâ Deus possidetur, quia ea sola ita fit præsens animæ, vt illa toto fruatur Deo, & totam eius deguſtet suauitatem.

Solutio dubitationum.

Ad primam igitur Resp. solam operationem esse vnionem transformationem possessionem Dei, quod sectio sequens ostendet clarissimè.

Ad secundam Resp. nullam esse proximam radicem cumuli bonorum, præter operationem quâ proximè possidetur & gustatur Deus, summum bonum.

Ad tertiam Resp. negando formalem beatitudinem esse perfectionem simpliciter omnium maximam alioqui vnio hypostatica esset beatitudo, cum multo maior sit perfectio quàm visio, beatitudo igitur est duntaxat perfectio maxima in ratione vsus & possessionis quod soli conuenit operationi, non est perfectio absolutè maxima.

## §. II.

### *Vtrum beatitudo formalis sit creata operatio, an verò ipsa operatio increata.*

POsito quod possessio illa Dei summi boni nostri, sit operatio aliqua, dubitatum à nonnullis est, vtrum sit operatio aliqua creata inhærens beato, an verò sit intellectio ipsa increata Dei, quæ vnita intellectui beati faciat illum actu videntem, sicut subsistentia Verbi vnita humanitati facit illam subsistentem, sic enim apud Capreolum *in* 3. *dist.* 14. *q.* 1. *art.* 2. sensit Ioan. quidam de Ripa, alijque apud Gregor. *in* 2. *dist.* 7. *q.* 2. & sanè ita certum est censere omnes Thomistas, qui negant vllum aliud verbum mentis in visione beata, quàm essentiam diuinam præsentem intellectui, & ei vnitam medio lumine gloriæ.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia non plura requiruntur ad hoc vt humanitas fiat intelligens, quàm vt fiat sancta, sed humanitas Christi vnione solùm mediatâ cum Diuina sanctitate fit sancta, ergo etiam vnione cum intellectione diuina fieri potest intelligens.

Secundò, si per speciem expressam productam à solo Deo potest intellectus reddi vitaliter intelligens, potest etiam reddi intelligens per speciem expressam increatam, sed primum fieri potest, ergo & secundum. Probo maiorem nullum esse potest discrimen inter speciem expressam increatam, nisi quod creata inhærere possit intellectui creato, increata non possit inhærere: hoc discrimen nullum est, quia si per actionem creatiuam produceretur ab intellectu species expressa, tamen verè per illam intelligeret, ergo ad intellectionem non requiritur inhæsio speciei: gratis autem dicitur requiri vnionem mediatam.

Conclusio negatiua.

Dico secundò, beatitudo formalis nec est, neque potest esse ipsa intellectio, increata, vnita intellectui beati. Ita communiùs docent Theologi.

Ratio

Prima probatio. Ratio enim est primò, quia omnis intellectio est essentialiter vita, sed per intellectionem increatam vel mediatè, vel immediatè vnitam intellectus non viueret ergo nec etiam intelligeret: Prob. minor nam vbicunque est vita, vbi debet esse actio procedens effectiuè ab eo principio in quo recipitur, quia viuere saltem in creatis est in se ipso agere post acquisitũ statum perfectionis connaturaliter debitæ, vt latè probabam *in animasticis*, sed intellectio increata non procedit effectiuè ab intellectu creato vt patet, ergo per eam intellectus beati non potest constitui vitaliter intelligens.

Error Monothelitarum. Secundò, damnati sunt Monothelitæ in Concilio Lateranensi, & in 6. Synodo quod dicerent vnicam esse in Christo tùm voluntatis, tùm intellectus operationem. Sed authores qui asserunt videri Deum à beatis per ipsam intellectionem increatam, ponunt tùm in Christo, tùm in beatis vnicam esse operationẽ intellectus tùm Diuini, tùm creati, ergo illa sententia falsa est. Scio maiorem negari à Vasque 3.*p. disp.* 73. *c.* 1. vbi probat Monothelitas loquutos fuisse de sola operatione voluntatis, non autem de operatione intellectus, quod 3. *parte* reiectum est, quia primus hæreseos huius author Theodorus Pharanites intellectionem etiam creatam negauit Christo vt constat ex Concilio Lateranensi, *secretario 3. & ex 6. Synodo actione 16. & ex epistola eiusdem Theodori, & ex assertione Cyri Alexandrini secretario illo* 3. Sed hoc iam non moror, satis enim est, quod rationes omnes quibus vtuntur Concilia probent esse impossibile vt vnica operatio pertineat ad diuersas naturas, siue autem illa sit operatio intellectus, siue sit operatio voluntatis parum interest.

Solutio dubitationum. Ad primam Resp. allatam esse 3. *parte* rationem cur humanitas sanctissima Christi Domini fiat sancta per vnionem mediatam duntaxat cum sanctitate increata, non fiat autem intelligens per huiusmodi vnionem cum intellectione increata, quia scilicet esse sanctum non aliud est quàm habere in se aliquid Diuinum, nec est in ipso aliquid producere, vt autem aliquid denominetur intelligens debet producere in se ipso intellectionem, vt constabit etiam statim; mitto alia plura quæ disputata eo loco sunt.

Ad secundam Resp. sententiam illam plurium sanè Theologorum, quæ docet intellectionem vitalem in sola consistere specie expressa, quam aiunt esse actionem grammaticalem & tendentiam in obiectum difficilem mihi semper, & parum probabilem visam esse, vnde nego sequi quod visione increatâ possit constitui beatus intelligens. Imò etiam responderi posset requiri vnionem immediatam, vt intellectus denominetur intelligens, quæ vnio reperiri posset quamuis verbum mentis crearetur, anima enim humana vnitur, quamuis creetur.

## §. III.

### *Vtrum beatitudo necessariò sit operatio ab ipso beato elicita.*

Hæc controuersia physica prorsus est, & fusè tradita olim *in libris de anima* vbi disputatur, vtrum à solo Deo effectiuè operante produci possit intellectio in creato aliquo intellectu qui nihil operetur, sed solum recipiat verbum mentis: si enim id verum est, nihil est dubium, quin formalis beatitudo esse possit sine actione per ipsum beatum producta, mihi breuiter hoc loco videtur expedienda esse quæstio huius loci minùs propria.

Triplex dubitatio. Ratio ergo dubitandi primò sit, quia posita formâ in subiecto confertur necessariò effectus formalis, sed effectus formalis huius qualitatis quæ dicitur (verbum) est reddere intellectum videntem, ergo posito verbo mentis in intellectu beato ponitur etiam visio Dei: probatur minor, per illud formaliter intellectus beati redditur videns Deum, per quod formaliter obiectum fit illi præsens, sed per solum verbum quod est imago & repræsentatio sit obiectum præsens intellectui, non autem per actionem, sicut per solam albedinem paries constituitur albus formaliter, effectiuè autem per dealbationem. Imò si velis actionem ingredi etiam hunc effectum formalem, producitur qualitas hæc à Deo per actionem eiusdem omnino rationis cum ea quæ procedit ab intellectu creato, ergo tota ibi erit forma per quam nunc intellectus constituitur Deum videns.

Secundò tunc intellectus creatus est verè intelligens quando habet totum illud, quo intellectus humanus completè denominatur intelligens, sed sine vlla operatione physica intellectus diuinus denominatur intelligens, cum constet intellectionem increatam formaliter esse improductam, ergo licèt creatus intellectus nihil producat denominari tamen poterit intelligens.

Tertiò, beatitudo est vltima perfectio, sed sola illa qualitas ad quam dirigitur vltimò actio est vltima perfectio, ergo illa sola est beatitudo.

Conclusio affirmatiua. Dico tertiò, beatitudo formalis esse necessariò debet actio aliqua elicita per ipsum beatum, si autem illa esset à solo Deo, non fieret homo beatus per illam. Ita censent omnes illi Theologi qui ad actionem vitalem requirunt actionem simul & terminum, & illi qui cum Vasque negant verbum mentis posse produci à solo Deo, in intellectu qui nihil operetur: illi autem qui cum Suare volunt actionem vitalem formaliter per solum constitui verbum mentis, & putant illud produci posse à solo Deo, consequenter etiam asserunt posse quidem constitui hominem beatum per illam qualitatem quam solus Deus produceret, sed negant tamen vnquam illam in beatis à solo Deo fieri, quia beatitudo est operatio facta optimo & maximè connaturali modo.

Intellectio includit realiter actionem & terminum. Primò ergo mihi certum est, quod in omni creata intellectione duo reperiuntur, qualitas nimirum realis, quæ sit representatio expressa obiecti cogniti, & actio productiua huius qualitatis, quia intellectio est aliquid noui quod non erat ante, ergo includit aliquid quod fiat de nouo, sed vbicunque aliquid fit reperitur actio, & terminus; est enim aliquid quod fit, & est fieri, ergo in intellectione reperitur actio & terminus qui cum sit imago debet esse qualitas: vtrum autem actio hæc distinguatur à termino, sicut distinguuntur reliquæ actiones à proprijs terminis, disputatur a nonnullis, quorum aliqui negant huiusmodi distinctionem modalem actionum vitalium à terminis, ex eo quod non possint produci vitales isti termini, nisi ab intellectu, à quo illi proinde immediatè pendeant: Imò negant etiam nonnulli distinctionem formalem actionum istarum à suis terminis: quæ omnia falsa sunt, quia termini vitales possunt prodire à diuersis habitibus, & à diuersis speciebus impressis, ergo actio per quam producuntur distinguitur ab ipsis: sed hæc aliàs.

Includit etiam essentialiter. Secundò mihi certum est actum vitalem non solum realiter, sed etiam formaliter & essentialiter includere actionem & terminum contra Thomistas qui volunt illum in sola consistere actione, & contra Suarem, Valentiam, Vasquem, & plures alios qui volunt eum consistere in solo termino producto, probatur autem ni fallor efficacissimè primum ex Concilio Tridentino *sess. 6. c.* 4. *si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum merè passiuè se habere, veluti instrumentum quoddam inanimatum, anathema sit.* Vnde argumentor, si per qualitatem à solo Deo productam possunt intellectus & voluntas vitaliter intelli-

gere, & velle, potest potentia vitalis se habere merè passiuè, & esse instrumentum inanimatum, sed ex Concilio implicat vt liberum arbitrium sit instrumentum inanimatum, & merè passiuè se habens, quomodo enim vitaliter vellet si esset instrumentum inanimatum, ergo implicat vt potentia nihil in se producens vitaliter intelligat, aut velit. Imò si receptio qualitatis à Deo immissæ sufficit ad amorem & visionem sufficeret receptio huiusmodi qualitatis, ad iustificationem. Deinde argumentor ad hoc vt aliquis actus vitalis dicatur, non sufficit vt sit tendentia solùm recepta in principio vitali, sed oportet vt ab eo etiam sit producta, ergo quamuis species expressa sit tendentia non erit tamen vitalis nisi sit producta immanenter. Probo antecedens, motus localis corporis viuentis non minus est tendentia in terminum, quàm species expressa est tendentia in obiectum, sed vt motus localis sit tendentia vitalis debet immanenter produci, si enim alter me moueat, non mouebor vitaliter, ergo vt species expressa sit vitalis tendentia in obiectum opportet vt producatur immanenter ab eo in quo recipitur. Denique intellectio est exercitium actuale, & attentio quædam potentiæ intelligentis, sed exercitium & attentio exigunt actionem & conatum potentiæ, alioqui mortuo planè modo se habet, ergo ad intellectionem requiritur actio & conatus potentiæ. Quod de amore magis etiam euidens est, nam ad eum certum est exigi cognitionem, sed si potentia fieri potest amans per solam qualitatem à Deo immissam, non exigetur cognitio ad amorē ergo non sufficit ad amorem qualitas à Deo immissa.

Solutio trium dubitat.

Ad primam distinguitur illa minor, effectus verbi mentis est reddere intellectum in quo est, intelligentem; verbum mentis sumptum seorsim ab actione immanente nego: verbum mentis sumptum cum actione & conatu potentiæ concedo. Ad probationem distinguitur maior, per hoc intellectus redditur formaliter videns Deum per quod Deus formaliter fit illi præsens vitaliter, concedo, per quod mortuo modo fit præsens, nego; per solam repræsentationem præsens fit mortuo modo concedo, vitaliter nego; actio enim effectiuè duntaxat se habet ad repræsentationem mortuam: ad viuam autem ita se habet effectiuè, vt habeat etiam se formaliter: in eo enim differunt effectus formales vitales à non vitalibus, quod illi dicant operationem simul, & terminum, alij solam dicant formam non autem actionem, vt esse sanctum esse album &c.

Ad secundam Resp. distinguendo illam propositionem, intellectio increata non est actio, si per actionem, intelligatur dependentia, & causalitas quæ procul absunt à Deo, concedo, si autem intelligatur actus secundus, & exercitium actuale essentiæ diuinæ intelligentis, nego: intellectio enim & volitio Diuina sunt veræ operationes & actus secundi etiam physicè, quia per illas essentia Diuina verè tendit in obiecta non per aliquid superadditum, sed per se ipsam, sicut enim ipsamet est species ita est actio suo principio prorsus identificata, quæ propterea non est dependentia.

Ad tertiam Resp. beatitudinem esse perfectionem vltimam provt est vitalis, non esse perfectionem vltimam non vitalem: perfectio autem vltima vitalis includit actionem simul & terminum.

## Sectio III.

### *Quænam sit propria & specifica ratio Beatitudinis essentialis.* art. 4. & 8.

Posito quod formalis beatitudo sit actus aliquis secundus creatus & ab ipso beato elicitus, meritò quæritur cuinam operationi conueniat propriè vt hominem formaliter reddat beatum: In qua celeberrima controuersia, nihil esset difficultatis vt rectè notat Valentia *q.* 3. *p.* 4. si conuenirent Doctores de significatione nominis formalis beatitudinis quod vt explicem.

Beatitudo est possessio summi boni.

Certum sit primò, illam solùm operationem esse formalem beatitudinem quæ assequutio est & possessio beatitudinis obiectiuæ quæ Deus est: illam autem operationem huiusmodi possessionem esse, quæ Deum ita ponit in potestate ipsius beati, vt percipere possit omne commodum quod ex Deo percipi potest: sicut enim obiectiua beatitudo est summum illud bonum cuius possessione appetitus satiatur, sic in ea possessione consistit formalis beatitudo, quia est id quo summum bonum, est proximè bonum ipsius beati. Boni autem possessio communiter illa dicitur quâ bonum ita est in potestate possidentis vt ex eo possit percipere omne commodum quod percipi ex eo potest: aliter enim domus, aliter pecunia, aliter cibus, aliter musica possidetur: sic summum bonum is verè dicetur possidere cui facultas inerit huiusmodi vt ex Deo satiari possit, & percipere commodum omne quod ex eo percipi potest.

Fruitio causalis & formalis.

Certum est secundò, nomen fruitionis, & delectationis dupliciter sumi posse, satis constare potest ex dictis de pœna dæmonum: Primò enim & magis communiter sumitur quasi causaliter & obiectiuè, significátque cognitionem & perceptionem experimentalem suauitatis quæ est in obiecto nam v. g. intuitio rei pulchræ, fruitio est talis pulchritudinis, fruitio musicæ auditio est musicæ, tactus rei mollis, gustus rei dulcis: semper enim delectatio & fruitio significant aliquem actum potentiæ cognoscentis, quo percipitur experimentaliter suauitas obiecti conuenientis. Sicut ex oppositio dolor & tormentum est cognitio experimentalis rei disconuenientis. Secundò fruitio, delectatio, & gaudium significant formaliter complacentiam quandam appetitus in illa perceptione experimentali.

Triplex beati operatio circa Deum.

Certum est tertiò, beatum tripliciter versari, & operari circa Deum videndo clarissimè intensissimè amando, suauissimè fruendo & gaudendo. Prima enim beati circa obiectum illud pulcherrimum, optimum, iucundissimum operatio est visio quidditatiua & intuitiua eius vt est in se, quâ nimirum sic cognoscitur præsens & existens visione quasi facie ad faciem vt distinctè penetretur quidditas eius, attributa, & personalitates. Secunda operatio est amor feruentissimus summi boni, toto enim impetu fertur in illud voluntas, tùm amore beneuolentiæ quo vult illi omne bonum vt infinito & omni bono, tùm amore concupiscentiæ quo vult sibi Deum vt omne bonum. Tertia operatio gaudium est & delectatio plenissima de Deo vt est in se infinitè bonus, & vt est ipsi beato bonus. Primum gaudium oritur ex amore beneuolentiæ, alterum ex amore concupiscentiæ; quiescit enim in eo quod Deus habeat illa bona, & quod ipse Deum habeat summè bonum.

De hac triplici operatione dissident Doctores vtra ex illis formaliter appellari possit beatitudo, an solum gaudium, an solus amor, an sola visio, an aggregatum ex illis. Gaudium solum Aureolus contendit esse beatitudinem: Scotus solum amorem: S. Thom. solam visionem: visionem simul & amorem Bonauentura, Richardus, Henriques, Suares, Valentia, Lessius, quorum aliqui addunt etiam gaudium. Quæ tria examinanda breuiter sunt.

### §. I.

### *Vtrum Beatitudo formalis sit gaudium beati de Deo.*

Gaudium de quo hîc ago, est operatio voluntatis circa bonum amatum & possessum, sic enim

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

enim ac possides bonum quod amas enascitur connaturaliter ex ea possessione ac amore quies vitalis in voluntate quæ in appetitu rationali dicitur gaudium, fruitio, delectatio, in appetitu irrationali appellatur voluptas: quæritur ergo nunc vtrum suauissima illa quies voluntatis & complacentia sit formalis beatitudo, sicuti contendebat Eudoxus apud Aristotelem 10. *Ethicorum cap.* 2. vbi rationes eius refert, neque refutare audet Philosophus.

Triplex dubitatio.

Ratio verò dubitandi primò est, quia Scriptura frequentissimè beatitudinem promittens, (gaudij) nomen ei tribuit, *Intra in gaudium Domini tui: Lætabimur in bonis domus tuæ, gaudium & exultationem obtinebunt: ego declinabo super eam quasi fluuium pacem, & quasi torrentem inundantem gloriam: delectabitur populus meus in multitudine pacis, & in tabernaculis fiduciæ, & in requie opulenta.* Augustinus quoque beatitudinem in sola fruitione ponit, *Nemo* (inquit) *beatus est qui eo quod amat non fruitur.* Et sanè hic omnium sensus est vt beatos se putent fruendo non videndo, vel amando, & beatos illos etiam esse dicant, qui fruuntur bono, quod amant: quis enim beatum diceret illum cui amanti, & videnti Deum subtraheretur concursus ad omne gaudium, posset enim adhuc cum inquietudine aliquid vlteriùs desiderare.

Secundò, beatitudo, est vltima perfectio, vt sæpiùs dictum est, hæc enim est ratio præcipua ob quam dictum est nullum actum primum esse beatitudinem, sed sola delectatio est vltima perfectio, nam visio, & amor præcedunt gaudium, & ad illud etiam tanquàm ad finem referuntur.

Tertiò, delectatio est etiam perfectissima operatio, vt docet eleganter Philosophus 10. *Ethicorum* vbi ait delectatione perfici operationem. Denique beatitudo satietas est appetitus quæ formaliter delectatio est; beatitudo enim obiectiua formaliter est bonum prout est sufficiens ad satiandum appetitum, ergo beatitudo formalis est formaliter satietas appetitus.

Conclusio negatiua.

Dico primò, gaudium nec est tota beatitudo, neque pars eius essentialis. Ita S. Thomas, Scotus, & alij communius contra Aureolum.

Probatio

Ratio est, quia id quod non est vllo modo possessio boni, nullo modo est beatitudo, delectatio non est fruitio, & possessio boni, sed illam supponit; est enim quies appetitus in bono præsenti & possesso, imò circa illam versatur tanquam circa proprium obiectum, cum sit quies in bono possesso, gaudium enim habet idem obiectum materiale quod habet spes, cuius obiectum est possessio Dei, seu beatitudo, ergo non est formalis beatitudo: sicut gaudium de sanitate non est sanitas, & gaudium de diuitiis non sunt diuitiæ, ergo gaudium de beatitudine non est beatitudo. Confirmat. etiam quia si gaudium maneret sine visione, non esset possessio neque beatitudo, ergo non est possessio.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. gaudium esse veram proprietatem beatitudinis essentialis, ac proinde beatitudinem per illud explicari commodè posse: illámque causam esse ob quam Scriptura beatitudinem nomine (gaudij) promittat, & Augustinus explicet illam nomine (fruitionis,) quanquam (fruitionis) nomen æquiuocum est, quia interdum significat gaudium voluntatis & complacentiam de bono possesso, aliàs autem significat possessionem, & perceptionem boni desiderati & præsentis, in quo posteriore sensu videtur Augustinus illud vsurpasse, illíque omnes qui beatos se fieri putant fruendo id est possidendo. Ille qui videt Deum, si ei concursus subtraheretur ad fruitionem, totam haberet beatitudinem essentialem, non haberet proprietatem aliquam quam exigit connaturaliter, ideóque posset cum inquietudine desiderare aliquid debitum connaturaliter ratione sui status, non posset desiderare aliquid indebitum. Ille beatus non est qui est in statu in quo aliquid potest desiderare indebitum: ille beatus est qui est in statu in quo nihil potest desiderare quod non sit debitum ratione sui status: id est qui habet aliquid ex quo, sequitur necessariò & naturaliter, totum quod potest desiderare.

Ad secundam Resp. beatitudinem esse vltimam perfectionem quæ possessio est, & assequutio boni, non autem perfectionem illam vltimam, quæ non est boni possessio, sed præsupponit possessionem boni. Nullus actus primus esse potest beatitudo, quia non potest esse vltima perfectio quæ sit possessio boni: nego autem visionem & amorem ordinari ad gaudium, tanquam ad finem per se, quia gaudium ordinatur ad perfectam operationem, vt sæpè significat Aristoteles *cap.* 4. *lib.* 10. *Ethicorum.*

Ad tertiam Resp. ex eodem Philosopho gaudium non esse perfectissimam operationem, sed oriri ex operatione perfectissima, quo enim perfectior est operatio, eo perfectioris gaudij causa est: & causa est etiam cur operatio sit perfectior, quia cum delectamur operando perfectius attendimus ad operationem, & perfectius operamur quod vnum voluit Philosophus cum dixit quod delectatio perficit operationem. Deniq; concedo quod beatitudo formalis sit causaliter satietas appetitus, id est id quod causat satietatē appetitus, nego quod sit formaliter satietas appetitus, beatitudo enim obiectiua est id quod obiectiuè potest causare satietatem appetitus, formalis id quod tanquā actus potest illam causare proximè ac immediatè.

## §. II.

### *Vtrum Amor sit formalis Beatitudo.*

Prima dubitatio ex perfectione charitatis.

Ratio dubitandi primò petitur ex perfectione charitatis, quia ille solum actus est tota beatitudo, qui est omnium perfectissimus, charitas est perfectior visione, ergo charitas est tota beatitudo. Antecedens est Aristotelis 1. *Ethic. cap.* 7. vbi definit beatitudinem, operationem perfectissimam in vita perfectissima. Minorem probat multipliciter Scotus primò, quia illud est perfectius quod est optabilius secundum rectam rationem, charitas est optabilior quàm visio, si enim optio daretur beatis mallent sine dubio, & deberent malle priuari visione potiùs quàm amore. Deinde quia sola charitas opponitur summæ miseriæ, quæ peccatum est, illud autem est perfectissimum bonum quod opponitur summo malo. Tertiò, charitas est perfectior Fide (vt docet Apostolus) ergo & visione, probatur conseq. nam si charitas est perfectior Fide, voluntas est perfectior intellectu, ergo amor est perfectior visione. Denique sola voluntas libera est & imperat ipsi etiam intellectui, summum autem hominis bonum libertas est.

Secunda dubitatio ex natura charitatis.

Secundò petitur ex natura charitatis, ille actus est beatitudo qui est possessio Dei, charitas est possessio Dei, ergo charitas est beatitudo. Minorem probat Scotus primò, quia illa est vera possessio finis, quæ est vnio beati cum vltimo fine, charitas est vnio beati cum vltimo fine, quia proprium est amoris transferre amantem in eum qui amatur, & ex ambobus vnum efficere, quod non facit visio, quæ non est vnio nisi ad summum intentionalis. Secundò, illud solum est possessio finis vt sic, quod solum versatur circa finem vt sic, sed solus amor versatur circa finem vt sic, ergo solus amor est possessio finis vt sic. Probatur minor, illud solum versatur circa finem vt sic, quod solum versatur circa bonum vt sic, solus amor versatur circa bonum vt sic, actus autem intellectus versatur circa finem vt verum, ergo solus amor versatur circa finem vt sic. Tertiò, ille actus est formalis possessio Dei vt finis vltimi obiectiui, qui est vltimus finis formalis, sola

sola charitas est vltimus finis formalis, ergo sola charitas est possessio Dei. Probatur minor, finis formalis est is quo referuntur proximè omnia in finem obiectiuum, per solam autem charitatem, hoc fit. Deinde finis formalis hominis est coniunctio perfecta cum vltimo fine obiectiuo, hæc autem est sola charitas, quam malè alioqui appellaret Apostolus finem Præcepti, finis enim Præceptorum est formalis beatitudo. Denique charitas est diligibilis propter se, quâ homo coniungitur cum Deo, & perfectè ad illum conuertitur, ergo charitas est finis, & beatitudo formalis.

Assertio negatiua. Dicò secundò, amor quo Deum beati amant vt summè bonum, nec est beatitudo formalis, neque pars eius essentialis.

Probatio Ratio est, quia illud non est formalis beatitudo, quod non est possessio, & assequutio summi boni, charitas non est assequutio & possessio Dei summi boni, ergo charitas non est beatitudo. Minor probatur; illud quod non versatur circa bonum vt præsens, sed omnino abstrahit à præsentia & absentia boni, non est possessio boni, quia possessio formaliter spectat præsentiam, amor vt sic abstrahit à præsentia & absentia boni, nam amor vt sic distinguitur à desiderio quod spectat bonum absens, & à gaudio quod spectat bonum præsens, amor autem abstrahit ab vtroque, alioqui confunditur cum desiderio vel cum gaudio, ergo amor non est possessio boni amati. Neque dici potest amorem beati non abstrahere à præsentia, quia vult Deo infinita bona quæ videt ab eo possideri. Sed hinc sequeretur quod inferebam amorem scilicet illum esse verum gaudium, cui tamen ostensum est non conuenire rationem beatitudinis. Præterea si charitas esset possessio Dei, & vera beatitudo, illa redderet formaliter beatum hominem adhuc viatorem, quia vbi est forma ibi est etiam effectus formalis, tota forma reddens hominem beatum esset charitas quæ tota est beatitudo, ergo esset etiam homo beatus per illam. Neque dicas charitatem non esse beatitudinem nisi quatenus connotat claram cognitionem, & præsentiam obiecti, sed hinc sequeretur amorem non abstrahere à præsentia obiecti, & esse verum gaudium. Deinde beatitudo est id quod speramus, sed quod speramus pertinet ad amorem concupiscentiæ, non ad amorem beneuolentiæ, ergo charitas non est beatitudo. Denique beatitudo est assimilatio hominis cum Deo, amor autem non est productio similitudinis, ergo nec est beatitudo formalis.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. concedendo beatitudinem esse operationem physicè, ac absolutè in se perfectissimam, non esse autem operationem solum moraliter perfectissimam; amor charitatis est quidem moraliter, & in ordine ad meritum & satisfactionem operatio perfectissima, sed physicè imperfectior est non solùm visione, sed etiam Fide. Ad primam ergo probationem distinguitur hæc maior, illud est perfectius physicè ac simpliciter, quod est optabilius nego: est perfectius moraliter, & secundum quid concedo, charitas est optabilior desiderio illo charitatis quo Deum amamus propter ipsum, desiderio autem charitatis quo amamus nos ipsos desiderabilior est visio, quę physicè perfectior est. Eadémque distinctione solui possunt aliæ duæ probationes; peccatum enim non physicè sed moraliter summa est miseria & Apostolus dicens charitatem esse perfectiorem Fide, de sola loquitur perfectione in genere moris, non de physica, & entitatiua. Quod autem voluntas libera sit, non intellectus; arguit voluntatem esse perfectiorem secundum quid.

Solutio secundæ dubitationis. Ad secundam Resp. amorem nullo modo esse possessionem obiecti amati, cum (vt dixi) abstrahat à præsentia: vnio enim tota quam dicit inter amantem, & amatum metaphorica solùm est, & per affectum, quæ non minus inter absentes esse potest quàm inter præsentes. Ad primam probationem distinguitur hæc maior, illa est possessio finis quæ est vnio beati cum vltimo fine, si sit vnio per affectum quæ possit esse inter absentes nego, si sit vnio realis, præsentiam vltimi finis inferens, concedo: amor autem priori tantum modo vnio est, quia scilicet ideò tantùm amor vnio est, quia efficit vt amans de solis dilecti commodis cogitet non de suis, idque velit vnum, quod vult dilectus, hæc enim vnio est tùm intellectus tùm voluntatis. Ad secundam probationem distinguitur illa maior, illud solum est possessio finis & boni vt sic, quod solum versatur circa finem & bonum vt sic, si faciat bonum illud præsens concedo, si non faciat illud bonum præsens, & in potestate ipsius beati nego. Amor versatur quidem circa finem & bonum vt bonum, sed non facit illud præsens & in potestate ipsius beati: actus intellectus est possessio boni, quamuis non versetur circa bonum, formaliter vt bonum, quia facit illud præsens beato. Neque opus est vt beatitudo sit possessio boni formaliter vt est bonum. Ad tertiam probationem nego charitatem esse vltimum finem formalem, idest vltimum finem, (quo) cum non sit assequutio finis obiectiui: nego etiam hanc maiorem, finis vltimus formalis est is quo referuntur omnia in finem obiectiuum, finis enim formalis est possessio finis obiectiui. Illud autem quo in finem obiectiuum omnia referuntur, potius medium est quàm finis: illa verò coniunctio cum Deo quæ est solus affectus non est vltimus finis hominis, sed illa sola quæ Dei possessio est. Vocat Apostolus charitatem finem Præcepti, quia omnium Præceptorum est perfectio & consummatio, quippe facillima omnium Præceptorum obseruatio est ei qui Deum amat, vel etiam quia charitas est finis proximus & immediatus ad quem præcepta omnia diriguntur: vltimus tamen finis Præceptorum non est charitas, sed possessio Dei. Itaque vltimum illud quod additur, distinguo, propterse amabilis est charitas & coniunctio quâ homo ad Deum conuertitur, propter se amabilis est, amore charitatis quo amatur Deus propter se concedo, amore concupiscentiæ quo amatur nostra beatitudo nego, quia per eum amorem charitas vlteriùs refertur.

Instantia Instabis contra responsionem tertiæ probationis beatitudo formalis vt sic est illa quæ versatur circa beatitudinem obiectiuam vt sic, sed beatitudo obiectiua vt sic est summum bonum vt sic, ergo beatitudo formalis est illa, quæ versatur circa bonum vt sic, & quæ possessio est boni vt sic.

Resp. negando minorem, nam quamuis beatitudo obiectiua sit summum bonum, non est tamen summum sub ratione boni, sed summum bonum vt præsens & possessum, non habet autem quod præsens sit & possessum, vt est obiectum amoris, sed vt est obiectum visionis, id est non sub ratione boni, sed sub ratione veri.

## §. III.

### *Vtrum Visio Dei sola, sit beatitudo tota essentialis.*

EXcluso duplici voluntatis actu, gaudio, & amore, sola superesse potest intuitiua Dei visio, cui S. Thomas propriam tribuit & adæquatam rationem beatitudinis.

Prima dubitatio Ratio tamen dubitandi est primò, quia sæpè indicare videntur sancti Patres quod beatitudo includit essentialiter visionem simul & amorem. Sic enim expressè definitum videtur à Benedicto XII. *Clementina*

tina ad nostrum, vbi ait, *purgatas animas videre Deum, & videndo frui, & hac visione & fruitione beatas effici*, quod voluisse videtur Augustinus lib. 1. de moribus Ecclesiæ c. 3. cum ait, *Beatum illum non esse qui habet quod non amat, sed beatam vitam tunc inueniri, quando id quod est hominis optimum, & habetur & amatur*: & Bernardus epist. 18. *Si enim*, inquit, *adhuc absentes initiat fides & desiderium, præsentes profectò consummat intellectus & amor*: & inferius docet cognitionem & delectationem veritatis duo esse animæ brachia, quibus beatus Deum amplectitur, comprehenditque, quæ sit longitudo, latitudo, sublimitas & profundum.

Secunda dubitatio.

Secundò, visio Dei non est Dei possessio, quis enim possidere dicatur domum aut pecunias ex eo præcisè, quia illas videt? beatitudo autem possessio esse debet. Neque dicas visionem Dei esse possessionem, quia cum sit obiecti repræsentatio, redditur per illam obiectum præsens: Nam præsentia realis per indistantiã localem, est maior quàm præsentia illa intentionalis tantùm & metaphorica, sed præsentia realis animæ cum Deo non est possessio, ergo neque præsentia intentionalis est possessio. Imò cum abstractiuè cognoscitur Deus, tunc est præsens intellectui, quia esse præsentem est cognosci, sed tunc non possidetur, ergo ad possessionem non sufficit cognitio etiam intuitiua, & intentionalis repræsentatio.

Tertia dubitatio.

Tertiò, beatitudo formalis non est illa tantùm perfectio radicalis, ex qua reliquæ manant perfectiones beati, alioqui posset actus aliquis primus esse beatitudo, sed visio est duntaxat huiusmodi radix reliquarum perfectionum, ergo visio non est formalis beatitudo. Imò illa non est possessio Dei, quæ non reddit beatum proximè idoneum ad gaudendum de Deo, sed sola visio sine amore, hoc non habet; nemo enim gaudet de eo quod non amat, ergo sola visio non reddit hominem beatum.

Conclusio affirmatiua

Dico tertiò, formalis beatitudo essentialiter sita est in sola visione immediata, & intuitiua Dei.

Scriptura.

Primò enim, ita colligitur ex scriptura, Ioan. 17. *Hæc est vita æterna vt cognoscant te verum Deum*, licet causaliter etiam propositio illa Christi explicari possit, quasi dicat Christus id quod causat vitam æternam esse Fidem de Deo, & de Christo ipso vt eum locum interpretantur Ambrosius, Hilarius, & Rupertus, certum tamen est illum intelligi etiam posse formaliter de beatitudine ipsa essentiali vt eum explicant Augustinus, Origenes, alijque plures apud Toletum & Maldonatum. Deinde illud quod promittit scriptura vt mercedem, est essentialis beatitudo, promittitur autem visio, *Pater volo vt vbi ego sum, & illi sint mecum vt videant claritatem meam: qui diligit me diligetur à Patre meo, & manifestabo ei me ipsum.*

Patres.

Secundò, idem asserunt sæpè Patres, vocant enim aliquando visionem totam beatitudinem & mercedem nostram. Concilium Francofordiense *epist. ad Episcopos Hispaniæ* dicit in ea sitam esse veram beatitudinem, & beatam æternitatem, Augustinus *l. 1. de Trinitate c. 8.* tribuit visioni proprietates omnes beatitudinis, Basilius *in constit. Monastic. c. 19.* Angelorum thesaurum appellat summi boni contemplationem, Irenæus *lib. 4. cap. 37.* vocat participationem Dei videre Deum, & frui eius benignitate, & iterum vita æterna ex eo vnicuique prouenit quod videat Deum, quemadmodum enim videntes lumen intra lumen sunt & claritatem eius participant, sic qui vident Deũ, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem, viuificat autem eos claritas, percipiunt ergo vitam qui vident Deum: Nazian. *oratione in plagam grandinis* lucem appellat omni luce maiorem, quæ mentes omnes beatas exceptura est, & factura perpetuam cum tota Trinitate commixtionem: Hieronymus vocat eam infinitam coronam, & magnam felicitatem. Veteres Philosophos nihil moror, quorum ea sine dubio mens fuit, cum dixerunt sola boni & pulchri contemplatione beatos homines effici de quo disserit sæpè Plato. Mentem Aristotelis perspicere omnino licet, *ex 10. Ethicorum cap. 7. & 8.*

Rationes.

Tertiò, Rationibus etiam probari potest, primam habet S. Thomas *lib. 4. contra gentes cap. 26.* & hic *art. 4.* quia illa sola hominis perfectio est tota beatitudo, quæ sola est possessio tota & assequutio summi boni, visio sola hoc habet, ergo sola visio est tota beatitudo. Maiorem constat ex hactenus dictis esse indubitatam, quia res externa supposito à nobis distincta cuiusmodi est Deus non potest nobis actu esse bona, nisi per actualem possessionẽ fiat nostra. Minorem video probari à pluribus parum efficaciter quæ discutere non vacat; probatur ex his quæ prænotabam tunc vera est alicuius rei possessio, quãdo ita nobis illa res est præsens, & in nostra potestate, vt omnes eius fructus & commoda possimus percipere, quæ capi ex illa possunt: per solam Dei visionem, Deus ita est præsens beato, & in eius potestate, vt proximè possit percipere omnes fructus qui ex Deo percipi possunt, ergo visio intuitiua Dei est vera eius possessio. Probo minorem fructus & commoda, quæ percipi ex Deo possunt, ista tantum sunt amor intensissimus, gaudium suauissimum, transformatio in Deum, perfectio omnium potentiarum, quid enim aliud commodi deriuari ex Deo posset. Sed hæc omnia ponuntur in beato posità visione Dei, ergo per visionem Deus ita est beato præsens vt percipere possit commodum omne, quod percipi ex Deo potest. Minorem non est difficile probare nam posità visione statim in voluntate sequitur amor summi boni, quia voluntas circa bonum illud clarè visum libera non est, cum indifferentia voluntatis, vt constat ex morali, supponat indifferentiam obiectiuam. Si ergo pulchritudo finita, & innumeris iuncta imperfectionibus dementat sæpè homines, quomodo mentes hominum ad se trahet pulchritudo illa plenissima, vniuersalissima, infinita? Deinde sequitur gaudium immensum ex visione, quia vbi est præsentia, & amor infiniti boni, ibi est necessariò gaudium perfectissimum proportionatum bono quod amatur, & possidetur vnde suauitatem plenissimam gaudij beatifici coniicit optimè Augustinus in Psalmum 26. *Quale bonum, omnis boni bonum, vnde omne bonum, bonum cui non additur quid sit nisi ipsum bonum.* Si nos delectant bona quæ non sunt per se bona, qualis erit contemplatio incommutabilis boni. Sequitur deinde perfecta similitudo, *Similes* enim *ei erimus*, quia *videbimus eum sicuti est*: beatus videlicet Deum videns totam participat Dei vitam, quæ non est aliud quàm intellectio & amor; denique sequitur perfectio plenissima potentiarum omnium, tùm spiritualium tùm corporearum, vt probari debet *quæst. 3.*

Altera probatio.

Altera etiam probatio esse potest, quia visio Dei est vera fruitio & delectatio causalis ipsius Dei. Quod probo, fruitio alicuius obiecti delectabilis, & vt communiter dici solet voluptas & delectatio in communi significatione, semper est perceptio experimentalis totius suauitatis, & delectabilitatis quæ est in obiecto, quod inductione omnium sensuum probabam initio quæstionis, & confirmari potest à contrario de dolore, cum enim comburor dolorem appello id quod sentio in manu, sed visio Dei obiecti pulcherrimi & iucundissimi est experimentalis perceptio totius pulchritudinis, suauitatis, infinitatis quæ sunt in Deo, hic enim est quasi visus, gustus, tactus obiecti infinitè delectabilis; causat enim voluptatem mediâ sui cognitione, sicut cibus mediâ sensatione gustus, odor mediâ sensatione olfactus, ergo illa est beatitudo.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. quod beatitudo apud Sanctos Patres sumi sæpè solet pro statu beatorum, provt includit beatitudinem tùm essentialem, tùm accidentalem: vnde mirum non est quod visioni adiungant amorem, qui ex visione sequitur connaturaliter, & est verum complementum beatitudinis.

Ad secundam Resp. solam visionem auri non esse illius possessionem, quia per solam visionem eius, aurum non ita fit præsens videnti, vt deriuet in eum omnia sua commoda, visio autem Dei, facit Deum ita præsentem beato, vt deriuet in eum omnia sua commoda: vnde visio Dei possessio est, non autem præcisè quia facit Deum præsentem, quod vnum habet præsentia localis, & cognitio abstractiua.

Ad tertiam Resp. illam perfectionem esse veram beatitudinem, quæ ita est radix cæterarum perfectionum, vt sit etiam actualis possessio Dei, quod non habet vllus actus primus, sed sola visio. Aliam autem illam maiorem distinguo, illa non est possessio Dei, quæ hominem non reddit proximè idoneum ad gaudendum de Deo, neque radix est illius quod immediatè requiritur ad gaudium, concedo, si autem sit radix illius, nego. Visio non est causa gaudij nisi etiam amor interueniat, sed quia est radix, & amoris, & gaudij propter ea illi soli cõuenit ratio adequata beatitudinis.

## QVÆSTIO III.

### *De Beatitudine accidentali.*

### S. Thom. q. 4.

Plenitudo bonorum.

EXplicatâ essentiâ totâ beatitudinis cuius dixi obiectum, rationem genericam & specificã, sequuntur complementa eius accidentalia quæ necessariò & connaturaliter ex illa profluunt, solétque appellari beatitudo aceidentalis, cumulus scilicet bonorum, debitus ei qui Deum videndo possidet: de hac autem bonorum plenitudine pronunciatum omninò est ab Isaia, *non vidit oculus absque te, quæ præparasti diligentibus te*: quod imitatus postmodum Apostolus ea quæ viderat eloqui nescíens, negat vidisse oculum, audiuisse aurem, in cor hominis ascendisse, *quæ præparauit Deus diligentibus se*, aliàs autem suauitate illectus memoriæ iucundissimæ, verba inuenit noua & magnifica quibus eam explicet *supra modum in sublimitate* (inquit) *æternum gloriæ pondus operatur*. Vbi habes excessum sine mensura, sublimitatem impenetrabilem, æternitatem & gloriæ pondus, potestque colligi tùm à priori ex eius causis, tùm à posteriori ex effectibus. Causæ sunt tres omninò infinitæ & supra modum in sublimitate. Prima est infinita Dei magnificentia, bonitas, misericordia, & potestas. Secunda est infinita merita Christi Domini, sanctissimæ Virginis, & omnium amicorum Dei: *nimis enim honorificati sunt*, id est supra omne meritum & cum excessu: Deinde finis gloriæ Dei, Christi Domini, *Populus tuus Sion iusti omnes, germen plantationis meæ, opus manuum mearum ad glorificandum*. A posteriori verò ex triplici quoque capite licet argumentari. Primum, ex *his* quæ in hac etiam vita exhibet Deus officia & beneficia non solùm amicis, sed etiam inimicis. Secundum ex laborum magnitudine per quos peruenitur ad illam requiem, quas tamen negat Apostolus *condignas esse passiones huius temporis ad futuram gloriam*, imò ea omnia nihili faciens appellat momentanea & leuia, quod nullius sint considerationis ad hanc præmiorum immensitatem. Tertia sit plenitudo perfectissima bonorum omnium *replebimur enim in bonis domus Dei*, de quibus dicere pauca libet, reuocari autem possunt ad quatuor capita. Prima est plenitudo bonorum in intellectu. Secunda, plenitudo bonorum in voluntate. Tertia, plenitudo bonorum in reliquis potentijs. Quarta est plenitudo bonorum in corpore, posset autem quinto loco numerari plenitudo externorum bonorum, de quibus dicere non vacat.

## SECTIO I.

### *De Plenitudine bonorum intellectus beati.*

VOcat illam Bernardus *plenitudinem lucis*, id est, scientiæ, quam in intellectu beati omnium primam accendit Deus. Dictum autem est plenissimè de illa in 3. parte, cum egi de perfectionibus intellectus Christi Domini, nunc ostendere illam & exhibere oculis satis sit ac quærere quotuplex in intellectu beatorum omnium sit scientia, & quanta perfectio eius sit.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia si præter visionem beatam aliæ quoque ponuntur scientiæ in beatis, sequitur quod merita non adæquatè præmientur per visionem. Imò non apparet quomodo illæ non sint otiosæ, quomodo enim beatus per cognitionem matutinam creaturas attingens in verbo, & Deum ipsum videns intuitiuè, indiget cognitione vespertinâ quæ Deum attingat mediatè ac imperfectè. Si enim admittitur in beatis scientia abstractiua simul cum intuitiua, certè admittenda erit etiam Fides obscura, cum cognitione illa clara, non videtur dispar esse ratio.

Secundò, si detur scientia huiusmodi supernaturalis & infusa quæ non sit discursiua, debebit etiam dari scientia per discursum acquisita, ex his quæ in Verbo vident beati, sicut nos ex his quæ Fide credimus Theologiam nostram formamus. Hoc autem absurdum est, quia sic dabitur progressus infinitus in huiusmodi scientiis.

Tertiò, si dantur huiusmodi scientiæ in beatis debet etiam beatus seruare in patria scientiam illam eandem quam habebat in via quod absurdum est, quia vel ille qui habuit scientiam adhuc viator, est doctior eo qui fuit indoctus, vel non est doctior: si est doctior, & tamen æquale duntaxat meritum habuit, ergo beatitudo non respondet meritis; plus enim beatitudinis habet, quàm habuerit meriti, cum alter qui fuit indoctus habeat præmium meritis æquale: si autem ille qui doctus fuit in hac vita non est doctior eo qui fuit indoctus, & æquale meritum habuit sequitur quod indoctus præmium maius habuit quàm sit meritus, vel quod alter habuit minus præmium: quia iste doctus minorem in præmium accepit scientiam quàm alter; non enim accepit in præmium scientiam illam quam habuit in via. Imò quamuis iste doctus minus habuisset meriti, potuisset tamen æqualem habere beatitudinem saltem accidentalem.

Conclusio

Dico primò, in intellectu cuiuslibet beati triplex sine dubio est scientia, visio beata & intuitiua Dei: scientia supernaturalis & per se infusa: scientia denique naturalis tùm infusa per accidens, tùm acquisita in via: sunt etiam in quolibet beato dona Spiritus Sancti quæ pertinent ad intellectum: fides autem Theologica: & Theologia etiam nostra quæ Fide nititur non est in beatis. Sex partes habet conclusio breuiter duntaxat probandas.

Visio immediata.

Prima igitur perfectio beatorum in intellectu est clara, immmediata, & perfecta visio essentiæ Dei, attributorum & personalitatum, imò & creaturarum plurium tùm possibilium, tùm existentium: *Excipiet enim illos lux omni luce maior*, (inquit Nazianz. orat. in plagam grandinis) *& sanctæ Regiæque Trinitatis, purius iam, clariusque collustrantis, totamque se cum tota mente miscentis contemplatio, quam ego solam regnum cœlorum puto*. De illius visionis existentia, principiis, obiecto, quidditate, ac proprietatibus fusè dictum est *in tractatu de Deo*.

Secunda

Scientia infusa.

Secunda perfectio intellectus beati est scientia supernaturalis per se infusa, quam in intellectu Christi admittendam esse, probatum est 3. parte, quia scilicet magna est perfectio res supernaturales non solùm in Verbo cognoscere, sed etiam in se ipsis. Deinde non omnes beati cognoscunt in Verbo mysteria omnia gratiæ, quæ tamen conuenientissimum est, vt cognoscant, ergo scientia supernaturalis præter visionem illis est etiam necessaria.

Scientia naturalis.

Tertia perfectio est scientia quælibet naturalis etiam perfectissima, sic enim asserunt omnes Theologi, quia beatitudo quæ est status omnium bonorum aggregatione perfectus exigit bona omnia naturalia maximè homini propria, cuiusmodi est scientia naturalis; si enim exigit vt corpora gloriosa summam etiam naturalem habeant pulchritudinem, multò magis exigit summam animæ perfectionem, quæ consistit potissimum in scientiarum ornamentis, quas etiam si habuit omnes Adamus in Paradiso, multò magis illas in cœlo habent beati debitas ratione status. Denique species & habitus nullo modo dependentes à phantasmatibus manent in anima separata, ex illis autem omnes conflantur scientiæ, igitur manent scientiæ, quas tamen certum est à pluribus maculis expurgari omninò debere, quales sunt opiniones, dubia, errores, vnde omninò exiguum est id quod manet: in iis autem qui scientias non habuere, illæ à Deo infunduntur, iuxta perfectionem meritorum quæ habuerunt.

Dona Spiritus Sancti

Quarta perfectio sunt dona quatuor Spiritus Sancti, quæ spectant ad intellectum, nimirum sapientia, scientia, intellectus, consilium, quia illa maximè faciunt ad ornatum animæ beatæ, neque habent necessariò adiunctam cognitionem obscuram Fidei, esto illa non sint omninò necessaria, quia effectus illorum donorum proprius est reddere hominem promptum ad obediendum Spiritui Sancto, per visionem autem homo non tantùm sit promptus, sed etiam necessitatur ad hanc obedientiam. Difficultas tantùm est de Prophetia, vtrum illa sit in beatis, quæ difficultas solùm est de nomine, nobis autem satis est scire quòd à beatis multa sciantur futura: hoc si ad prophetiam sufficit, neque requiritur obscuritas cognitionis, in beatis est prophetia, si requiritur obscuritas, certè non est prophetia, vt docet etiam S. Thomas.

Fides.

Quintò tamen quod absit ab intellectu beato fides illa obscura quæ viatorum dux est, & lucerna lucens in caliginoso loco, nemini dubium esse potest pronunciante Apostolo, *quod cum venerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est*, vnde Patres omnes, & Theologi asserunt nullam in patria esse Fidem, quæ tota in luce cœlestis Ierusalem extinguitur propter obscuritatem, licet enim illa secundum potentiam absolutam esse posset cum visione, de potentia tamen ordinaria est cum illa incompossibilis. Vnde necessariò

Theologia

sequitur quod Theologia etiam omnis aboleatur, cuius nullus est syllogismus in quo præmissa saltem vna non sit de Fide.

Perfectio scientiæ beatorum.

Dico secundò, nullus in beatis reperiri potest error, neque ignorantia propriè dicta, sed omnis eorum scientia pura est, certa, & vocari aliquo modo potest comprehensio.

Ratio est, quia in statu beatitudinis nullum erit malum, error autem & ignorantia rei, quæ statui alicuius conuenit, magna mala sunt, sicut ergo dolor, quia malum est voluntatis, abest prorsus à beatitudine, ita & error. Neque dicas errare posse quemlibet intellectum qui potest vti coniecturis, beati autem circa secreta cordium & circa futura vti possunt coniecturis, ergo videntur errare posse. Resp. enim beatos in iis quæ non cognoscunt euidenter nunquam præbere assensum omninò firmum, sed tantùm probabilem; dicunt enim duntaxat ex his signis hoc probabiliter posse conijci, quòd iudicium certum omninò est: Cum enim hoc pendeat à voluntate beati quæ rectissima est, nunquam illa imperabit aliud iudicium, quàm quod secundum prudentiam ferri potest: Eademque de ignorantia ratio est, quia illa prout significat carentiam scientiæ tùm habitualis, tùm actualis, est duplex, altera significat carentiam cognitionis, quæ alicui personæ non debetur ratione status in quo est, altera significat carentiam cognitionis alicuius quæ alicui debetur ad conuenientem illius statum: primum genus ignorantiæ sine dubio est in beatis, non autem secundum, quia nullam habent ignorantiam eorum quorum scientia est conueniens statui beato. Est igitur scientia illa beatorum, omnis imperfectionis expers, & eam vocari posse comprehensionem probat S. Thomas, quia illa significare potest acquisitionem alicuius rei desideratæ, visio autem est terminus spei.

Solutio trium difficultatum.

Ad primam Resp. merita sanctorum adæquatè præmiari per visionem beatam tanquam per præmiu essentiale, non autem tanquam per præmium adequatum etiam accidentaliter, alioqui sequeretur nullam dari debere gloriam corpori. Neque otiosæ propterea erunt hæ scientiæ, quia licèt eadem cognoscant obiecta materialia, sub diuerso tamen lumine cognoscunt. Scientia intuitiua & abstractiua non se inuicem excludunt naturaliter, quia sunt ambæ certæ, ac euidentes, visio autem & Fides se inuicem naturaliter excludunt, quia earum vna euidens est, altera ineuidens.

Ad secundam Resp. probabile mihi videri quod detur in beatis scientia quædam discursiua & acquisita ex his quæ beati vident in verbo, quæ fundetur eodem modo in visione beata, quo Theologia nostra nititur Fide, quia beati non vident decreta Dei libera, neque omnes creaturas: Nesciat v.g. S. Petrus te esse prædestinatum, & sciat neminem saluari nisi prædestinatum, certè cum videt te in cœlum ingredi, non video quare non concludat te reuerà fuisse prædestinatum. Neque propterea dabitur in huiusmodi scientiis infinitus progressus, vt objcit Suares, quia præmissæ quæ cum visione habent connexionem, vel non sunt infinitæ, vel si sint infinitæ, progressus ille infinitus non est vitiosus, quia sub qualibet maiori vniuersali possunt contineri minores, & conclusiones particulares infinitæ, tunc autem tantùm progressus infinitus vitiosus est, quando vna reflexio ex altera sequitur, & hæc ex altera.

Ad tertiam Resp. illum hominem qui est in hac vita doctus, non superare in scientia naturali hominem qui fuit imperitus, quia iuxta meriti quantitatem perfectæ sunt in beatis scientiæ naturales, atque ita illæ scientiæ naturales quæ habentur in via, non sunt vtiles nisi ad meritum, si rectè iis vtaris: sint ergo beati duo æqualis meriti, quorum alter fuerit doctus, alter fuerit indoctus, æqualem ambo habebunt in cœlo scientiam naturalem: neque tamen vel indoctus præmium habuerit merito suo maius, vel doctus præmium habuerit suo merito minus, quia per accidens est quod scientiam illam naturalem priùs habuerit, quam acceptarus erat etiam si eam non habuisset, vnde saltem virtualiter illam recipit in præmium,

## Sectio II.

### *De plenitudine bonorum voluntatis beatæ,*

POst intellectum beati, cuius opulentia, triplicis huius radij participatio est, sequitur voluntas eius, triplici quoque splendida lumine: Primum omnium sit amor, tùm beneuolentiæ, tùm concupiscentiæ. Secundum gaudium & satietas desideriorum. Tertium rectitudo & perfecta impeccabilitas.

## §. I.

### *Amor beatorum erga Deum qualis, & quantus sit.*

IN primis igitur inspiciendum est nobis incendium illud feruentissimi amoris, quo ardet voluntas toto circunfusa lumine Dei clarè visi, & quærendum, an beati perfectissimè Deum ament, an necessariò ament, an eorum amor specie differat ab illo amore quo Deum amarunt in via.

Quadruplex dubitatio.

Ratio enim dubitandi primò est quia, ille qui Deum videt posset scire se amissurum posteà visionem, & in æternum damnatum iri, tunc posset Deum non amare, posset enim odio habere pœnam suam, & authorem illius Deum. Imò posset beatus habere iudicium illud erroneum se peccaturum nisi cesset ab amore Dei, tunc cessare ab amore poterit, ergo beatus non amat necessariò Deum. Deus præcipiat beato vt cesset ab amore & voluntatem eius eleuet eodem tempore vt cesset, tunc non est dubium, quin cessare liberè possit ab eo amore.

Secundò, si beatus necessariò non autem liberè Deum amat, sequitur illum necessitari ad faciendum semper quod optimum est, & quod maximè Deo placet, hoc autem aliàs ostensum est falsum esse, quia Christus non necessitabatur ad faciendum semper optimum, ergo beati non necessitantur ad amandum Deum. Probatur maior, nam sicut amare Deum est velle Deo bonum, id est quod ipsi placet, sic perfectissimè amare Deum est bonum perfectissimum Deo velle, beati necessariò Deum amant perfectissimè, ergo volunt etiam necessariò quidquid maximè Deo placet.

Tertiò, posità visione beatâ potest Deus negare beato concursum ad amandum supernaturaliter, tunc voluntas beata, vel ab omni amore cessaret, vel prorumperet in amorem naturalem, primum videtur absurdum, quia voluntas impedito amore facere saltem deberet totum quod facere non impediretur, suppono autem illam non impediri ab amore naturali. Sed aliunde tamen videtur illam non amaturam tunc naturaliter, quia ille amor non est naturalis qui sequitur ex cognitione supernaturali, & habet idem motiuum amoris supernaturalis, iste amor beati videntis Deum sequeretur ex cognitione supernaturali, cuius etiam solius motiuum tunc voluntati proponeretur, ergo amor in quem tunc prorumperet non esset naturalis, præsertim cum amor naturalis non distinguatur à supernaturali, nisi quia vni prælucet cognitio naturalis, alteri cognitio supernaturalis.

Quartò, videtur ob eandem causam quod amor viæ specie differt ab amore patriæ, nam ideò amor naturalis specie differt ab amore supernaturali, quia cognitio quæ ipsi prælucet, specie differt à cognitione quæ prælucet alteri. Sed cognitio quæ prælucet amori beatifico specie differt à cognitione Fidei quæ prælucet amori viatoris, ergo amor beatificus specie differt ab amore viatorum.

Conclusio tripartita.

Dico primò, voluntas beati Deum amat feruentissimo amore tùm beneuolentiæ, tùm concupiscentiæ: neque ad amandum libera est, sed amat necessariò, necessitate tùm specificationis tùm exercitij: videtur autem probabilius quod amor ille non differt specie ab amore viæ.

Amor perfectus.

Prima pars de existentia & perfectione amoris beatorum facilè probatur, quia ibi amor est feruentissimus, vbi omnes reperiuntur causæ perfectissimi amoris, & omnes eius effectus, omnia verò illius impedimenta procul absunt: in beatis causæ omnes amoris reperiuntur, nam illæ sunt cognitio boni & pulchri præsentia, beneuolentia, concordia, beneficentia: cognoscit beatus perfectè ac distinctè præsentem Deum, in illa pleniissima luce gloriæ, postquam aspirauit dies & inclinatæ sunt vmbræ noctium: habet videlicet illum præsentem, & sub vmbra illius sedens quem diu antè desiderauerat, fructus eius degustat cum eximia suauitate, beneuolétiam Dei erga se maximam experitur, quia totus repletur de illo, qui est ei plenitudo lucis, multitudo pacis, securitas æternitatis, legítque nomen suum scriptum in libro vitæ, ac in ipso corde Dei, vt meritò dicat: *Ego dilecto meo & ad me conuersio eius*; nec deest concordia voluntatum, cum Deus repleat in bonis desiderium beati, & appetitum eius expleat. Beneficentia denique tanta vt Deum dicere possit suum. Effectus amoris tres enumerantur à S. Dionysio vnio, ecstasis, zelus quos in beatis reperiri declarat optimè Lessius *lib. 2. de summo bono cap. 12.* amoris impedimenta nulla sunt in beatis ignorantia, concupiscentia, malitia quas abolet lux continua, gratia immensa, sanctitas perfecta.

Confirm. deinde optimâ ratione quam habet Aug. lib. de moribus Ecclesiæ c. 3. *Beatus quantum existimo,* (inquit) *nec ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecunque sit: nec qui habet quod amat si noxium sit; nec qui habet quod non amat etiam si optimum sit*, quartum restat vt video vbi beata vita inueniri queat, cum id quod est hominis optimum, & amatur & habetur, quia scilicet bonum qualecunque sit, si non amatur, appetitum non satiat atque adeò non reddit hominem beatum.

Est necessarius.

Secunda pars de amoris illius necessitate negatur à Scoto, Gabriele, Ochamo, probatur autem communiter, quia voluntas egredi non potest extra totam latitudinem obiecti sui adæquati, sed si voluntas beati cessare vellet ab amore Dei clarè visi egrederetur extra totam beatitudinem obiecti sui, nam in Deo totum & perfectissimum bonum est, ergo voluntas beati non potest velle cessare ab amore. Deinde voluntas nunquam cessare potest ab amore boni, nisi quando apprehendit aliquod malum in eo amore ac obiecto eius, vel impedimentum aliquod maioris boni, sed beatus apprehendere non potest malum vllum in amore Dei vel in ipso Deo, neque impedimentum maioris boni, ergo beatus non potest velle cessare ab amore. Denique quo maius & perfectius est bonum, quod proponitur voluntati eo illud est potentius ad trahendam voluntatem, si clarè proponatur, sed Deus est summum ac pleniissimum bonum, ergo Deus clarè cognitus voluntatem adeò potenter trahit, vt illa feratur necessariò in amorem. A priori ergo ratio est, quia libertas & indifferentia voluntatis supponit semper in intellectu indifferentiam obiectiuam, id est tunc solum voluntas amare potest aliquod obiectum, vel illud non amare, quando intellectus proponit voluntati aliquid in obiecto amabile, & aliquid non amabile, sed visio beati, non proponit aliquid amabile, & aliquid non amabile in Deo, ergo circa illum amorem nullam habet voluntas indifferentiam.

Eiusdem speciei est amore viæ.

Tertia pars, quæ negat distinctionem specificam amoris patriæ ab amore viæ probabilis tantum est, negatúrque à pluribus relatis, *in tractatu de Charitate.*

Ratio tamen est, quia illi duo amores non habent diuersa motiua formalia; cognitio enim viæ, & cognitio patriæ diuersas non proponunt voluntati amabilitates obiecti, cognitio enim conditio tantum est, non autem formalis ratio amandi. Deinde si destrueretur in homine beato tota charitas, quam habuit in via, destrueretur etiam tota gratia, quam multi etiam negant distingui à charitate, denique falsò dixisset Apostolus, *quod charitas nunquam excidit*, sed de his alibi fusiùs.

Ad

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. eum qui videret Deum, & sciret se posteà damnatum iri, non cessaturum tamen ab amore, neque posse ab eo cessare, quia infinita illa bonitas clarè visa, necessariò semper voluntatem ad se raperet, neque vlla posset apparere in ea ratio mali, nam quamuis in illo effectu appareret aliqua ratio mali, quia videns Deum, videret clarè hoc malum, non habere causam nisi summè bonam, posset ergo ille tunc odisse suum malum, sed nego quod propterea odisset authorem illius mali: si beatus haberet erroneum illud iudicium, quod peccaret amando Deum, non posset tamen non amare, quamuis posset velle non amare, quod satis esset ad vitandum peccatum. Denique si Deus præciperet beato vt cessaret ab amore, non posset tamen cessare, neque peccaret, quia hoc non esset illi liberum: si autem eleuaret voluntatem ad eam cessationem, cessaret diuinitùs, non autem naturaliter, dixi enim voluntatem non esse naturaliter liberam ad amandum Deum.

Ad secundam Resp. ex his quæ dixi 3. *parte*, quomodo Christus necessitetur ad faciendum optimum, negando beatos ad hoc necessitari, quia licet beati necessitentur ad amandum Deum, non tamen necessitantur ad amanda perfectissima illius bona quæ non faciunt ad perfectionem eius intrinsecam, qui perfectissimè Deum amat, vult semper quod est optimũ in ordine ad perfectionem eius intrinsecã, sed hæc aliàs.

Ad tertiam Resp. posse Deum auferre concursum ad amorem supernaturalem positâ visione, tunc autem certum mihi est quod beatus non erumperet in amorem naturalem, si nullam simul cum visione haberet cognitionem naturalem, si autem haberet cognitionem naturalem simul cum visione, tunc erumperet in amorem proportionatum illi cognitioni naturali.

Ad quartam Resp. amorem supernaturalem specie differre ab amore naturali, quia vnus habet cognitionem prælucentem in ordine superiori, alius in ordine inferiori; cognitio enim naturalis proponit voluntati amabilitatem in superiori ordine prorsus indebito, cognitio naturalis proponit amabilitatem in ordine inferiori debito naturæ. Cognitio autem supernaturalis quæ habetur in via proponit amabilitatem eiusdem ordinis superioris, cum amabilite quam proponit cognitio patriæ, quia vtraque cognitio est supernaturalis.

## §. II.

### *Gaudium beatificum quale ac quantum sit.*

Gaudium quid sit.

DEfinitur vt sæpè dixi gaudium vniuersim, vitalis quædam dulcedo & quies appetitus in bono possesso & amato, est enim verus actus voluntatis, non autem vt Scotus voluit sola passio. Ad iliud autẽ necessaria sunt tria, bonum ipsum præsens & possessum, possessio illius boni, & eius amor; sicut in gustu v. gr. & in qualibet voluptate sensuum exponi facilè potest, si enim vnum ex illis desit, iam desinet esse gaudium. Beatorum ergo gaudium, vt intelligatur, tria quæri possunt, existentia eius, & necessitas, obiectum & perfectio, vtrum scilicet necessariò gaudeant, qua de re gaudeant, & quam plenè gaudeant.

Triplex dubitatio.

Ratio enim dubitandi est primò, quia nullum bonum necessitat voluntatem, nisi sit summum & infinitum bonum: beatus gaudet de visione quæ bonum finitum est, ergo non necessariò gaudet.

Secundò, id de quo beatus immediatè gaudet, non est ipse Deus, quia Deus non est immediatè bonus voluntati, cui non vnitur immediatè, Deus non vnitur voluntati nisi mediâ visione, nec est immediatè illi se ipso bonus, ergo Deus non est immediatè obiectum gaudij beatorum. Confirm. à pari, quia damnati non tristantur de Deo, sed de pœnis à Deo illatis, ergo similiter beati non gaudent de Deo, sed de bonis quæ ab ipso recipiunt.

Tertiò, neque beati gaudere immediatè possunt de visione Dei, quia si gauderent de visione Dei, deberet ipsa Dei visio ab eis cognosci. Hoc est absurdum, vel enim illam cognoscunt per cognitionem distinctam, vel per eandem, non primùm quia multiplicarentur in beato cognitiones, neque visio Dei sufficiens esset ad beatitudinem: non secundum, quia sæpè ostensum est esse impossibile vt visio tendat in se ipsam. Imò sicut delectari potest aliquis de re turpi, quam mente cogitat, licet non delectetur de cogitatione sic beatus potest delectari de re honestissima, nempe Deo, licet non delectetur de visione.

Conclusio trimembris.

Dicò secundò, reperitur necessariò in beatis omnibus gaudium sequens amorem tùm amicitiæ, tùm concupiscentiæ: cuius obiectum immediatum nec est solus Deus, neque sola visio Dei, sed vtrumque simul: estque gaudium illud ita plenum, & perfectum, vt non compatiatur naturaliter vllam prorsus tristitiam.

Existentia gaudij beatifici.

Prima pars explicans existentiam & necessitatem gaudij huius probata olim est *in morali*, præsertim ex Philosopho *l.* 10. *Ethicorum c.* 7. Ex omnibus causis circumstantijs, & effectibus veri gaudij, quæ reperiuntur in beatis plenissima, & perfectissima possentque innumera proferri. Primò, ex scripturis, *replebimur enim in bonis domus tuæ: Fluminis impetus lætificat ciuitatem Dei: satiabor cum apparuerit gloria tua*, vel vt Hebræa legunt: *satietas gaudiorum cum vultu tuo.* Apud Isaiam *ciuitatis ipsius nomen est gaudium*, apud Ieremiam, *hæreditas lætitiæ*: aliàs dicuntur beati torrente voluptatis potari, aliàs declinatur super eos fluuius pacis, & quasi torrens inundans gloria, aliàs ingredi iubentur in gaudium Domini, eo quod nihil sit in loco vbi habitant, quod materia non sit gaudij suauissimi, cui etiam in se capiendo non sint pares.

Secundò, mirabilia sunt quæ de hac lætitia tradunt Sancti Patres, præsertim Chrysost. *in c.* 42. *Isaiæ*, August. *tract.* 25. *in Ioannem*, & sæpè alibi, vt postea constabit.

Tertiò, apertissima ratio est, quia vbi reperiuntur tria quæ maximi gaudij esse possunt causæ, ibi gaudium etiam reperiri necesse est: in beatis videntibus & amantibus Deum tria illa reperiuntur, obiectum videlicet quod est omne bonum, perfecta eius possessio, amor perfectissimus, ergo in beatis gaudium est etiam plenissimum. Tria illa sine dubio sunt ex quibus tota emanat gaudij suauitas, Deus quantum bonum sit, sæpè dixi, aut potiùs nunquam dixi nec dicere potui aliud quàm quod ipse est omne bonum. Visio vt dixi perceptio est experimentalis totius suauitatis diuinæ, atque adeò perfectissima possessio tanti boni: amoris quantus sit feruor nuper expositi, quidni ergo totus beatus liquescat in gaudia? quidni totus sit gaudium & dulcedo, tanti possessor & amator boni?

Quæ de re sit hoc gaudium.

Secunda pars de obiecto immediato illius gaudij, quod nec est sola visio vt arbitratur Durandus: nec solus Deus vt tenent Caietanus, Curiel, Lessius, sed Deus visus, id est Deus & visio, vt rectè docent Suarez, Vasques, Coninck, Salas, Conradus, probaturque, quia illud est obiectum gaudij beatifici, quod beatus amat amore concupiscentiæ, sed per amorem concupiscentiæ, non amat solum Deum, sed etiam visionem: neque solam visionem, sed etiam Deum, igitur obiectum gaudij beatifici neque solus est Deus, neque sola visio. Probatur minor, per amorem concupiscentiæ amat beatus Deum, non provt est in se bonus, sed provt est bonus ipsi beato, sed non est bonus beato nisi per visionem, quæ sola est coniunctio Dei boni cum beato, ergo per amo-

rem concupiscentiæ beatus non amat Deum solum sed etiam visionem. Deinde patet quod gaudium sequens amorem concupiscentiæ distinguitur à gaudio quod sequitur amorem benevolentiæ, non distingueretur autem si gauderet de solo Deo.

Aliunde verò quod gaudeat etiam beatus de ipso Deo, probatur quia, gaudium beatificum respondet spei, gaudétque de illo eodem obiecto, quod viator sperat, sed spes immediatè versatur circa Deum, cum virtus sit Theologica, ergo & gaudium. Deinde finis (quo,) & finis (qui,) sic se habent, vt sæpè monui, vt neuter causet sine alio, non enim duo sunt fines adæquati, sed vnicus finis cuius, in beatis Deus est finis, (qui,) visio finis (quo,) ergo beatus de vtroque simul & indiuisibiliter gaudet.

Prima coniectura huius gaudij.

Tertia pars de plenitudine imò de immensitate illius gaudij, ex varijs capitibus probari potest, primum sit magnitudo boni possessi à beato quod est ipse Deus infinitum scilicet bonum imò potius omne bonum, quale bonum omnis boni bonum, vnde omne bonum, vt dicebam nuper ex Augustino *in Ps.* 26. sic enim licet ratiocinari quò aliquod bonum maius est & perfectius, eò maius & perfectius est gaudium quod ex eo potest percipi, Deus infinitè perfectum est bonum, ergo gaudium quod ex se Deus potest parere quando perfectè possidetur est infinitum & quantum imò maius quàm vllus capere possit beatus, quod colligi etiam optimè potest ex eo quod Deus possessus est in ipso Deo obiectum fundans infinitum gaudium quo Deus beatus est; percipit ergo beatus ex eo gaudium quantum animus potest capere, immensum videlicet, supra modum in sublimitate, longitudine, latitudine, profunditate vnde dicitur *intra in gaudium Domini tui.*

Secunda coniectura.

Alterum caput ex quo colligere aliquo modo licet, gaudij huius plenitudinem est multitudo bonorum de quibus gaudent beati. Primo enim, gaudent de bonis omnibus Diuinis magis quàm de proprijs, amant enim Deum magis quàm se ipsos, deinde gaudent de bonis omnium beatorum, æquè ac si essent ipsorum propria, quia illos amant vt se ipsos: Imò de bonis humanitatis Christi, ac sanctissimæ ipsius Matris, illum quippe amant vt Patrem, istam diligunt vt Matrem. Tertiò, gaudent de omnibus malis à quibus tuti & securi sunt, delectat enim eos in primis quod supplicia inferni vitauerint in quibus mersos tam multos vident vt eximiè describitur apud Isaiam c. 66. *erit mensis ex mense, & sabbatum ex sabbato, & egredientur & videbunt cadauera virorum qui præuaricati sunt in me, vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Quartò, delectat eos mirificè bonorum omnium congeries, vt habetur apud eundem Isaiam c. 61. *laudabunt partem suam, propter hoc in terra sua duplicia possidebunt, lætitia sempiterna erit eis &c.* externa videlicet bona quæcunque delectare possunt locus ampliſſimus, pulcherrimus, amœnissimus, consortium tot Angelorum & hominum qui sunt omnes pulcherrimi, sanctissimi, doctissimi, amicissimi, beatissimi: bona corporis sanitas, pulchritudo, robur: voluptas omnium sensuum, quidquid enim oculos videndo potest oblectare, quidquid auribus suaue, quidquid olfactui, gustui, tactui esse potest iucundum hoc vident, audiunt, olfaciunt gustant, tangunt. Denique animi bona supra enumerata, incredibilis gaudij dant materiam vnde profitentur apud Isaiam nuper citatum, *gaudens gaudebo in Domino, quia induit me vestimentis salutis, & indumento iustitiæ circundedit me, quasi sponsum decoratum coronâ, & quasi sponsam ornatam monilibus.* Denique nihil plenius eos satiat quàm securitas & æternitas illorum bonorum, adeò vt æternitatem totam singulis momentis percipiant, *& ponam opus eorum in veritate, fœdus sempiternum feriam eis*, vt habetur eodem loco.

Tertiò, colligitur suauitas huius gaudij ex perfectione possessionis quâ tenet beatus Deum, explicat eam eximiè Philosophus *l.* 10. *Ethicorum c.* 4. *&* 5. vbi sic disserit omnis voluptas est in aliqua operatione, & quidem perfecta, voluptas enim perficit operationem non vt habitus, sed vt pullulans quidam finis perinde atque pulchritudo in ijs qui vigent ætate: id est voluptas est veluti passio quædam iuncta semper operationi perfectæ, eo modo quo pulchritudo sequitur optimum temperamentum, & florem ætatis; operatio autem perfecta potentiæ cuiuslibet vocatur operatio potentiæ optime dispositæ circa id quod est pulcherrimum eorum quæ ipsi obijciuntur, v. g. perfectissima operatio visus est operatio potentiæ visiuæ optimè dispositæ circa optimum visibile, cui operationi necessariò iuncta est voluptas, in omni namque sensu voluptas est, & in mente, simili modo. Iucundissima est autem illa voluptas quæ est operatio perfectissima potentiæ perfectissimæ, quo enim potentia est perfectior, eo maiorem habet voluptatem operatio eius perfectissima; cum igitur Dei visio sit operatio perfectissima, potentiæ nobilissimæ, circa obiectum præstantissimum non est dubium, quin ex ea prodeat suauissima delectatio. Tertia coniectura.

Quartum denique caput vnde cognoscitur gaudij huius plenitudo est, quia nullius tristitiæ consortium naturaliter admittit, *absterget enim Deus omnem lacrymam ab oculis eorum*: quia scilicet tanta erit suauitas gaudij quo abundabunt beati, vt sensum omnem absorbeat tristitiæ, sicut si proijciatur guttula fellis in dolium Ambrosiæ dulcissimæ, cum enim circa gaudium aliquod maximum occupatur potentia, nihil supereſt virium vt circa tristitiam occupari possit. Adde quod nullam dolendi causam beati habere possunt, non enim illa esse potest ex parte Dei quem habent amicissimum, non ex parte sua, quia omni abundant bono, non ex parte amicorum, quia illos, si Deo exosi sunt habent etiam inimicos, si autem sunt amici, sciunt cessura illis omnia in bonum. Adde quod Dei voluntatem adeò perfectè amat beatus, vt eam præ alijs omnibus charissimam & gratissimam habeat. Quarta coniectura.

Non est tamen dubium, quin possit diuinitùs cum tanto illo gaudio, etiam ingens stare tristitia, quia illa duo non opponuntur contradictoriè quando non sunt ex eodem motiuo, & constat quod in Christo patiente fuerunt ambo simul; reijciendus enim est omnino Canus qui ait *Christum vt locum daret dolori, cohibuisse gaudium beatificum ad tempus*, hoc enim est demere Christo plenitudinem beatitudinis, quod videtur non carere temeritate, neque vlla ratio probat incompossibilitatem omnimodam gaudij, & tristitiæ.

Ad primam Resp. voluntatem, liberam non esse circa bonum finitum, quando illud est possessio infiniti & summi boni, cuiusmodi est formalis beatitudo.

Ad Secundam Resp. voluntatem beati vniri Deo immediatè, quamuis vniatur illi mediâ visione, quia scilicet visio est ratio formalis vniendi, & ipsa vnio, sicut materia & forma vniuntur immediatè, licèt vniantur mediâ vnione, & video immediatè parietem, quem video mediâ visione. Neque bonum est argumentum à pari de damnatis qui non immediatè dolent de Deo, sed de pœnis ab eo inflictis, disparitas enim est, quia Deus immediatè per se ipsum esse potest bonus beato, non potest damnato esse per se ipsum immediatè malus. Solutio dubitationum.

Ad tertiam Resp. necesse omnino esse ad complementum beatitudinis vt beatus reflexè cognoscat se videre

videre Deum, cognoscat autem per cognitionem diuersam vt sæpè probatum est, vbi nego necessarias reflexiones infinitas, non enim opus est vt cognoscat beatus suas omnes cognitiones. Denique fateor delectari posse aliquem de re turpi cogitata, quin delectetur de cogitatione, quando cogitatio non est finis (quo) & coniunctio cum re turpi, quando autem cogitatio sola esset tota eius possessio & coniunctio cum ea, tunc deberet necessariò de vtraque simul delectari, quia res suppositò à nobis distincta, esse non potest obiectum gaudij, nisi coniungatur cum eo qui gaudet mediâ operatione aliquâ, quæ possessio eius sit.

## §. III.

### *An & quomodo voluntas beati sit impeccabilis.*

POst amorem & gaudium, maxima sine dubio voluntatis beatæ perfectio est, nec peccare vnquam nec posse peccare, quod male negatur ab Origene, tanquam Catholicum dogma concilia definiunt, & Patres asserunt, manifesta quoque probat ratio, quia perfectissimus amor super omnia, quæ Deo displicent siue grauiter, siue leuiter cum omni prorsus peccato est incompossibilis, ideóque oritur incompossibilitas hæc cum peccato ex natura ipsa beatitudinis, non autem ex sola Dei prouidentia impediente in beatis omne peccatum, vt censuere Scotus & Gabriel.

Prima dubitatio. Ratio ergo dubitandi primò est, quia licèt omnino constet quod beatus peccare non potest conseruando beatitudinem, eo quod visio & amor incompossibilitatem habeant cum peccato, non videtur tamen vllo modo probari quod beatus non possit incidere in peccatum aliquod per quod priuetur beatitudine: sicuti licèt quilibet homo iustus peccatum non potest committere, cum quo stare possit gratia, non est tamen inpeccabilis, quia committere potest peccatum per quod excludatur ab eo gratia. Vnde argumentor tunc voluntas beati non erit impeccabilis si tam possit incidere in peccatum per quod priuetur beatitudine, quàm voluntas hominis iusti viatoris peccare potest peccato per quod gratia priuetur, sed beatus æquè committere potest peccatum per quod excidat à beatitudine, quàm iustus viator committere potest peccatum per quod excidat à gratia, ergo voluntas beati non potest dici esse impeccabilis, maior euidens est.

Minorem probare possumus efficaciter primò sic, potest Deus dicere beato, impero tibi pro die crastina actum amoris, quem si elicias cum cognitione indifferenti quam daturus sum tibi, conseruabis beatitudinem, si autem non elicueris talem actum amoris excides à beatitudine, tunc poterit beatus non elicere talem actum amoris, & excidere à beatitudine, ergo beatus committere potest peccatum per quod priuetur beatitudine. Maior probatur potest Deus dicere homini vel Angelo qui prius non fuerunt beati, præcipio tibi actum amoris in hoc instanti, quem si non elicias peccabis, si elicias, habebis in hoc instanti beatitudinem, ergo potest dicere homini beato, impero tibi actum amoris quem si non elicias peccabis, si elicias, seruabis beatitudinem: probatur consequentia in qua est tota huius controuersiæ difficultas, ideò potest homo peccare in primo instanti quo accipit beatitudinem, quia beatitudo est posterior natura & dependens à tali operatione voluntatis, sed in sequentibus etiam instantibus beatitudo æque potest esse posterior natura, & dependens ab operatione voluntatis, nam in primo instanti propterea beatitudo est dependens & posterior natura quàm operatio, quia dicit Deus, si elicias actum amoris habebis beatitudinem, sed similiter volo Deum dicere in sequentibus instantibus, si elicueris actum amoris seruabis beatitudinem, ergo in sequentibus instantibus beatitudo potest esse posterior natura, quàm operatio voluntatis, & ab ea pendere, ergo si potest in primo instanti aliquis vel peccare, vel habere beatitudinem, potest etiam in instantibus sequentibus vel peccare, vel seruare beatitudinem, ergo beatus peccare potest, & amittere beatitudinem.

Probatur secundò eadem minor, nihil potest tollere libertatem ad ea quæ ipsi opponuntur in eo instanti quo liberè habetur, si enim eam rem potui non habere, potui etiam habere oppositum, amor v. g. opponitur odio, & tamen eo instanti quo habeo libere amorem Dei, possum habere odium in sensu diuiso, ergo similiter eo instanti quo habeo visionem per actum liberum, possim etiam habere peccatum in sensu diuiso; volo enim Deum dicere, si amaueris seruabo tibi visionem, quam auferam si non amaueris.

Secunda dubitatio. Secundò, saltem videtur quod si sola in intellectu esset visio, Deus autem negaret voluntati concursum ad amorem, tunc beatus posset peccare, visio enim non habet incompossibilitatem cum peccato, sed solus amor, ergo nihil esset tunc quod excludere posset peccatum.

Tertia dubitatio. Tertiò, videtur quod visio beata etiam seclusâ gratiâ deberet excludere peccatum habituale supposito quod illud prius fuisset, probatur quia, visio illa est aliquid nobilius quàm gratia, ergo multò magis sanctificare debet quàm gratia; vnio enim hypostatica excluderet peccatum quodlibet, etiam si non esset gratia.

Impeccabilitas voluntatis beatæ. Dico tertiò, voluntas beati ita est impeccabilis vt postquam est adepta visionem Dei, nullum deinceps committere possit peccatum, per quod destruatur beatitudo.

Ratio est, quia certum est, quod beatus magis est impeccabilis, quàm homo viator qui habet gratiam, sed si beatus posset peccare peccato per quod excideret à beatitudine, non esset magis impeccabilis, quàm viator, qui amittere potest gratiam si peccet, ergo beatus non potest peccare amittendo beatitudinem. Quis enim Christum diceret esse impeccabilem si posset committere peccatum, quo priuaretur vnione? Neque dicas beatum esse magis impeccabilem quàm sit viator iustus, quia iste secundum potentiam ordinariam excidere potest à gratia, beatus autem naturaliter excidere non potest à gratia & à beatitudine. Contra enim argumentor, ille naturaliter excidere potest à gratia, qui ab ea æque potest excidere, ac ille qui acciperet in primo instanti beatitudinem, sed beatus cui Deus diceret seruabis beatitudinem, si amaueris, amittes si non amaueris, tam excidere potest à gratia quam ille qui acciperet in primo instanti beatitudinem, ergo ille posset etiam naturaliter committere peccatum. Quæro enim quale miraculum Deus in eo faceret vt excideret gratia, nunquid voluntatem eius eleuaret ad peccandum?

Præterea, vt voluntas operetur liberè necesse est, vt à parte rei careat omni impedimento quo insuperabiliter prohibeatur operari libere, sed quando beatus habet visionem, habet impedimentum peccati, ergo tunc non potest peccare. Dices beatum tunc habiturum visionem in posteriori naturæ, & dependenter ab operatione libera, ideòque caret impedimento peccati: sed contra, operatio voluntatis semper est essentialiter posterior, quàm operatio intellectus, eámque præsupponit si prior tempore sit quàm illa, visio est operatio intellectus, ergo semper est prior natura quàm operatio voluntatis; si prior tempore fuerit quàm illa, hîc autem visio supponitur esse prior tempore, quàm sit operatio ista voluntatis libera, ergo semper ista visio erit prior quàm operatio voluntatis, atque ita implicabit vt voluntas peccet quando habet visionem.

Dico

Dico quartò, ex vi solius visionis etiam impedito amore, beatus nullo modo peccare potest etiam per potentiam diuinam.

Ratio est, quia voluntas beati etiam secluso amore, ex vi solius visionis determinatur ad vitanda ea omnia quæ sunt incompossibilia, cum perfectissimo amore; sed peccatum quodlibet est incompossibile cum amore illo: ergo ex vi solius visionis beatus habet impotentiam peccandi. Probatur maior, voluntas beati non potest naturaliter determinari ad amorem, quin determinetur ad vitanda omnia quę sunt incompossibilia, cum amore, sed per visionem naturaliter inclinatur ad amorem incompossibilem cum peccato, ergo per visionem voluntas determinatur ad vitandum omne peccatum.

Confirmat. quia, quicunque in actu primo determinatur ad aliquem actum secundum, qui diuinitùs impeditur, non potest se determinare ad aliquid oppositum tali actui secundo, v.g. quando lapis impeditur descendere, non propterea potest ascendere: ignis si prohibeatur calefacere non propterea frigefacit, sed voluntas beati determinatur ad amorem, ergo si amare impediatur, non propterea poterit se determinare ad peccatum, quod est oppositum amori. Sed neque per potentiam absolutam Dei fieri potest vt voluntas illa peccet, Deus enim vel moueret voluntatem positiuè ad peccatum, quod est impium dicere, vel illam sibi soli relinqueret, & ita determinata maneret ad non peccandum.

Peccatum habituale non tolleretur per solam visionem.

Dico quintò, posità solâ visione in intellectu beati, sine gratia sanctificante, vel charitate, non tolleretur necessariò peccatum habituale, quod prius fuisset in anima. Ita Suares, Medina, Salas, & alij communius contra Vasquem *disp.*11. *cap.*10.

Ratio est, quia peccatum habituale quod est macula manens in anima propter peccatum præteritum, & non retractatum non potest immediatè expelli nisi per aliquid, quod habeat immediatam oppositionem cum peccato, sed visio beata non habet immediatam oppositionem cum peccato habituali, ergo illud immediatè non potest expelli per visionem. Minor probatur, quia sola retractatio peccati, & forma sanctificans habent oppositionem immediatam cum peccato, visio nec est retractatio peccati, quia non est actus voluntatis, nec forma sanctificans cum non sit in substantia ipsius animæ, ergo visio non habet oppositionem immediatam cum peccato.

Neque dicas visionem beatam esse virtualem retractationem peccati, vt videtur velle Vasques, quia nimirum huiusmodi est hæc visio vt nisi Deus impediret statim voluntas retractaret peccatum, & necessariò tolleretur omnis conuersio ad creaturam, sequeretúrque omnimoda conuersio ad Deum.

Sed contra, si visio est retractatio virtualis opposita peccato, quia ex ea sequeretur retractatio si non impediretur voluntas agere, sequeretur cogitationem congruam Fidei, esse retractationem virtualem & tollere peccatum, quamuis non sequeretur vlla contritio, nam similiter si Deus non deneget concursum, sequetur retractatio, consequens est falsum, ergo & id ex quo sequitur. Neque obstat quod respondet Vasques, ex illa cogitatione congrua retractationem sequi solum contingenter, ex visione autem sequi necessariò, non obstat (inquam) quia ideò tantùm visio est retractatio virtualis quia est principium ex quo sequitur infallibiliter retractatio, sed cogitatio illa congrua hoc habet, ergo illa est virtualis retractatio; quod autem altera esset libera, altera necessaria, hoc non impedit quominus vna tam benè sit conuersio ad Deum quàm altera.

Solutio trium dubitationũ.

Ad primam in qua fateor grauem esse difficultatem adeò vt me in contrariam ferè sententiam flexerit: & similis videtur illi alteri controuersiæ de humanitate Christi vbi quæritur, vtrum illa potuerit committere peccatum per quod amitteret vnionem. Respondeo autem, primò quidem concedendo quod Deus imperare Angelo potest, vt eliciat actum amoris, quem si eliciat eodem instanti recipiat primò beatitudinem, hoc enim nulla ratio probat implicare. Sed nego fieri posse, vt Deus Angelo iam habenti beatitudinem imperet actum amoris quem si eliciat, seruet beatitudinem quam priùs habuit, si non eliciat, excidat ab illa beatitudine, quia sic beatus vt ostendebam non esset magis impeccabilis quàm viator: & ratio disparitatis inter primam collationem, & conseruationem beatitudinis est quia, quoties actus intellectus tempore præcessit actum voluntatis, est etiam prior natura, neque potest esse dependens ab illo, hîc vt suppono visio est prior tempore quàm amor ille imperatus, ergo est etiam prior natura. Quando autem Angelus in primo instanti liberè operatur, & recipit in eo beatitudinem tunc visio est simul tempore cum actu amoris, sed posterior tamen est natura & ab illo pendet: ex quibus soluta etiam est secunda probatio in ea enim supponitur quod visio conseruari potest per actum amoris liberè positum, quod negatum est, quia si visio fuit prior tempore, necessariò est prior natura si autem est prior natura iam amor desinit esse liber.

Ad secundam Resp. satis ostensum esse visionem habere incompossibilitatem, cum peccato committendo, qui scilicet cum determinet voluntatem ad amandum determinat etiam eam ad nihil ponendum contrarium amori. Dixi cum peccato committendo, cum peccato enim commisso non habet incompossibilitatem, cum neque sit retractatio neque forma sanctificans.

Ad tertiam Resp. primò quidem valde dubium esse, vtrum visio sit nobilior, quàm gratia sanctificans, probabilior enim est sententia negans, & quamuis esset nobilior, non sequeretur propterea quod expellere deberet peccatum, nam vnio hypostatica nobilior est quàm visio, & tamen non sufficit ad faciendum formaliter beatum. Non valeret igitur illa consequentia: neque valet etiam altera, quia vnio hypostatica importat secum personalitatem diuinam quæ se ipsa est gratia substantialis, & vnguentum humanitatis vnitæ; hoc autem visio non habet.

## Sectio III.

### *Reliquæ perfectiones animæ beatæ.*

Quatuor ornamenta beatæ animæ.

PRæter plenitudinem illam bonorum in intellectu, & voluntate beati, quatuor adhuc sunt ornamẽta beatæ animæ, quibus mirabiliter completur tota eius beatitudo primum est habitus omnium virtutum. Secundum dotes. Tertium aureolæ, ex quibus. Quartò colligitur mirabilis pulchritudo sponsæ illius felicissimæ: de virtutibus nihil est necesse dicere, nam illos solùm habitus seruat beatus quorum actus exercere potest cuiusmodi non sunt Fides, & Spes, de aliis tribus dici potest breuissimè.

### §. I.

### *An & quales sint dotes animæ beatæ.*

S. Thom. q. 4. art. 3.

Dotes animæ beatæ.

ILla munera quæ sponsus dat sponsæ, quando solemne redditur matrimonium per traductionem sponsæ in domum mariti, (dotis) nomine appellari solent, vt habetur *ex lib. dotis ff. de Iure dotium*, propterea cum animæ ingressus in beatitudinem matrimonium meritò dicatur animæ illius cum agno, beati enim qui ad nuptias agni vocati sunt, tunc videlicet solemne fit matrimonium cum in palatium regis sponsa inducitur, propterea dotes animæ beatæ Theologi appellant ea munera, quæ in illa solemnitate nuptiarum illæ accipiunt à sponso Christo, cum enim sponsus sit locupletissimus, & sponsam habeat dilectissimam non

est

est dubium, quin amplissimam quoque illi dotem paret cum id exigant eius honor, eius amor, & sponsæ merita. Difficultas igitur tota est, vtrum dotes illæ tres rectè numerentur à Theologis, quænam illæ sint, & quid significent.

Dico primò, tres sunt dotes animæ beatæ, visio, comprehensio, delectatio, quæ licèt non sint aliquid distinctum realiter à formali beatitudine, formaliter tamen illi aliquid superaddunt.

Tres sunt illæ dotes.

Primæ partis ratio est quia, illud solum (dotem) homines vulgò appellant, quod non datur sponsæ ante solemnitatē matrimonij, & versatur circa substantiam ipsam beatitudinis, si enim datum anteà fuerat, Arrhæ appellantur, si non versentur circa substantiam beatitudinis, dona sunt ad nuptias non dotes, cum (dos) appelletur id quo sponsa in mariti domo sustentatur: sed illa duntaxat tria reperiuntur in beatitudine, nam amor iam anteà præcesserat, tres illæ igitur duntaxat sunt dotes visio, comprehensio, delectatio, de quarum tamen significatione, non satis conuenit inter doctores, vt fusè ostendit Vasques *disp.* 17. *cap.* 1. mihi aliis omissis vnus maximè placet Valentia *quæst.* 4. *part.* 1. cum quo.

Earum explicatio.

Secunda pars sic explicatur & probatur, visio quatenus est vnà è dotibus non est ipsa formalis beatitudo, sed est ipsa visio quatenus inducit satietatem quandam appetitus ex eo quod est terminus Fidei, quæ habita est in via, nam sub illa etiam ratione visio satiat beatum, quatenus cogitat se clarè iam ea videre quorum anteà non habuit cognitionem nisi obscuram, iuxta id quod dicit Apostolus, *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie, ad faciem.* Nomine (comprehensionis) non significatur cognitio adæquata Dei, quæ soli Deo propria est, neque significatur possessio ipsa summi boni, sed ipsamet visio & fruitio Dei quatenus satiat appetitum, ex eo quod sit terminus Spei, per quam beatus in hac vita tendebat in summum bonum vt illud tandem aliquando consequeretur, iuxta illud Apostoli, *Sic currite vt comprehendatis.* Delectatio non est absolutè gaudium beatificum, sed fruitio quatenus est terminus amoris, quo beatus in via tendebat ad summum bonum, vt illi vniretur & in eo conquiesceret.

Dotes ergo appellantur ea ornamenta beatitudinis, quæ satiant appetitum ex eo quod respondeant Fidei, Spei, Charitati quæ fuerunt viæ duces ad beatitudinem.

## §. II.

### *An & quales sint aureolæ beatorum.*

Nomen aureolæ.

NOmen (Aureolæ) primus vsurpasse inuenitur Beda *lib. de Tabernaculo cap.* 6. vbi moraliter explicat duplicem coronam mensæ aureæ tabernaculi, quarum alteram editio vulgata reddit auream, alteram quod esset priore minor appellat Aureolam, inde autem significat aureola communiter apud Doctores gaudium quoddam, & præmium peculiare de opere aliquo eximio patrato in vita, cuiusmodi est martyrij perpessio, quæritur ergo, vtrum in beatitudine præmium aliquod speciale habeant ij qui heroïcum aliquod virtutis opus fecerunt dum viverent; siue an sint aliquæ in cœlis aureolæ, deinde quale sit hoc præmium, denique quotuplex sit aureola.

Conclusio tripartita.

Dico secundò, præter essentialem beatitudinem, admittendæ quædam etiam sunt aureolæ in quibusdam beatis, quæ partim sunt in anima, partim in corpore ipsius beati, numerantúrque merito tres Martyrum, Virginum, & Doctorum.

Existentia aureolarum.

Primam partem probant communiter Theologi *ex cap.* 14. *Apocalypseos* vbi dicuntur Virgines canere Canticum, quod illis solis canere concessum est: huius autem cantici nomine specialem Virginum prærogatiuam designatam esse volunt Patres non autem præmium essentiale beatitudinis, quod non est solis proprium Virginibus. Dicuntur etiam habere nomen Agni & Patris eius scriptum in frõtibus suis, quod est sine dubio accidentale aliquod præmium, quod non est omnibus commune: displicet autem Alcazar qui de fidelibus omnibus interpretatur hunc locum, ex quo tamen solo doctrinam certissimam de aureolis desumpsisse videntur Theologi. Deinde assentiuntur etiam Sancti Patres, Augustinus lib. de sancta Virginitate c. 27. ait: *Virgines habituros gaudia non qualia in in ipso regno cæteris non Virginibus parata erunt, sed à reliquorum omnium sorte distincta.* Idem asserit Hieron. *lib.* 1. *in Iouinianum c.* 25. à priori ratio esse potest quia valdè consentaneum videtur vt ob eximia illa opera virtutum, ad quæ patranda tanto robore animi opus est, impensius etiam in cœlo gaudeatur, quàm de aliis, ipsa enim difficultas operis, auget delectationem postquam transacto labore, solum supereſt gaudium de victoria. Iuxta illud quod Nazianzenus sapienter dixit: *Aspera, gaudiorum meliora esse viatica.*

Quale præmium sit aureola.

Secunda pars explicat quale præmium sit aureola; est enim in anima beati peculiare quoddam lumen à lumine gloriæ distinctum, quo mens Virginis illustratur & cognoscit dignitatem eximiam patrati operis, quo ex lumine suauissimum gaudium emanat. In corpore autem specialis quædam est nota pulchritudinis, per quam ab omnibus dignoscitur, & laudatur, qui hæc opera patrauit: siue sit aliquid per modum coronæ vt existimant aliqui apud Sotum, qui etiam lilia & palmas collocat in beatorum manibus post resumpta corpora, siue aliquid nobis prorsus ignotum, non potest sanè illud esse solum lumen gloriæ datum diuersis titulis, alioqui non differrent ab aliis beatis. Neque admodum placent illi characteres similes characteribus illis quos aliqua imprimunt sacramenta, vt existimat Salas sed sine vlla probabilitate, quod autem dixi, fundamentum habere videtur in Apocalypsi vbi assignatur Virginibus Canticum quod est gaudium animæ, & nomen Dei scriptum in frontibus, quod respondet corpori.

Numerus aureolarum.

Tertia pars numerum assignans illarum aureolarum, colligitur ex Scripturis nam Virginibus speciale illud præmium promittitur in citato loco Apocalypsis: & apud Isaiam frequentissimè, *Ne dicat Eunuchus lignum aridum ego sum, &c.* debent autem fuisse Virgines consilio, & proposito, mente & corpore, quænam verò requisita sint ad virginitatem disputari solet 2. 2. de Martyribus dicitur c. 7. Apocalypseos quod *Amicti sunt stolis albis, & palmæ in manibus eorum*: De Doctoribus habetur Dan. 12. *quod qui ad Iustitiam erudiunt multos fulgebunt in perpetuas æternitates.* Deinde rationibus etiam numerus hic probatur. Primam habet S. Thom. *in* 4. *dist.* 49. *q.* 5. quia non nisi excellenti victoriæ redditur hæc corona, triplex est autem nobilis victoria, carnis per Virginitatem, mundi per Martyrium, Diaboli per Doctrinam. Altera est quia tres hæ victoriæ tribus respondent virtutibus diuinis, Charitati Martyrium, Fidei doctoratus, Spei Virginitas.

Dices plures etiam alios triumphos excogitari posse, v.g. pauperum Euangelicorum quibus in Euangelio promittitur centuplum præter vitam æternam.

Resp. illos omnes triumphos reuocari posse ad tres vulgatos, vel certè si non reuocentur, non conuenire illis aureolæ nomen prout communiter vsurpatur, quamuis quoad ipsam rem maius fortè præmium habeant: nam v.g. pauperes spiritu tres vt plurimum habent aureolas, cum vt plurimum Virgines sunt, & doctores: comparari autem Martyrio solet eorum status.

## §. III.

### *Pulchritudo Animæ beatæ qualis, & quanta sit.*

EX hac tanta bonorum congerie, quæ hactenus enumeraui, existit sine dubio pulchritudo eximia beatarum animarum, in quibus mirabiliter primarius ille radius Deitatis emicat, pulchritudo enim tota corporum, cum spirituum, collata pulchritudine, nullius est momenti cum sit imperfectissima, tantúmque distet à pulchritudine spirituum, quantum massa illa luti, turpissima, crassissima, deformissima distat à pulcherrimo splendore solis, quo enim magis aliquid participat de perfectione, tanto magis etiam particeps est pulchritudinis, quæ non est aliud quàm bonitas & perfectio rei quatenus delectare potest potentiam cognoscentem: pulchritudo corporea illa est quæ delectat oculos videntium, spiritualis decor oblectat intellectum cogitantem, & intuentem. Præter naturalem ergo spiritualis animæ pulchritudinem, videndum obiter est quis cumulus pulchritudinis animę accedat ex beatitudine tùm essentiali tùm accidentali.

Conclusio. Dico tertiò, pulchritudo animæ, beatæ ita superat omne id quod cogitari à nobis vel dici potest, vt nihilominus ex triplici potissimùm capite perfectio eius eximia possit colligi.

Prima coniectura huius pulchritudinis. Primum sit status ipse beatitudinis, & amicitiæ diuinæ, in quo nullum animæ beatæ ornamentum deesse potest, quod ad eius perfectionem & amabilitatem conferre aliquid potest: pulchritudo autem maximum ornamentum est, & eximia perfectio eius in quo est cum per eam rapiãtur corda in amorem rei pulchræ, vnde dicitur esse Regnum sine satellitio & militibus, pacificum tamen semper, & sine prælio cuncta suis legibus regens, adeó vt solis liceat cæcis ignorare quanta sit vis pulchritudinis ad subiicienda sibi omnia. Quantum igitur amantur beati à Deo & quantum vult eos ab omnibus amari, tantum necesse est, vt decoris illis conferat, alioqui non esset in illis perfecta beatitudo.

Secunda cõiectura. Secundum caput sit cumulus bonorum, & perfectionum congeries quæ sunt in anima beata: pulchritudinem enim corpoream tria efficiunt, integritas omnium partium, congruitas earum & proportio, coloris suauitas admixtam aliquam lucem habens. Pulchritudinem spirituum tria similiter complent, integritas seu plenitudo bonorum tùm in substantia ipsa tùm in potentiis, congruitas tanta & proportio vt nullus prorsus reperiri possit defectus, splendor quidam lucidissimus gratiarum omnium. Quæ tria quantum ornamenti addant animæ beatæ constat ex dictis. Primo enim substantiam ipsam animæ implet & vestit chlamys aurea gratiæ, & mirabiliter illam ornat. Deinde triplex in intellectu lumen scientiæ, in voluntate virtutes omnes tùm infusæ tùm naturales. Præterea defectuum omnium purgatio, videlicet errorum omnium dubiorum & opinionum in intellectu, vitiorum omnium tùm habitualium tùm actualium in voluntate, subiectio potentiarum materialium, & pax eximia concordiáque motuum omnium animæ, igitur in beatis pulchritudo supernaturalis est perfectissima.

Tertia cõiectura. Tertium caput & præcipuum est summa vnio cum Deo ex qua fit perfectissima participatio diuinæ Pulchritudinis, & similitudo cum Deo exquisitissima. Deus enim ipsum est pulchrum, Oceanus ipsius pulchri (vt aiebant Platonici) cuius pulchritudo infinities superat omnem pulchritudinem corporum, & spirituum. Ex vnione autem & vicinitate cum Deo, resultat similitudo & participatio Pulchritudinis diuinæ, sicut ex nubis accessu ad solem, totus solis splendor cernitur in nube, vnionem verò strictissimam habet cum Deo substantia beatæ animæ per gratiam sanctificantem, intellectus per visionem, voluntas per amorem, gratia vnit animam & deificat, visio præsentem Deum efficit animæ, amor animam rapit in ipsum, quæ proinde tota de Deo & in Deo viuens totius etiam diuinæ pulchritudinis speculum & imago est: vide Augustinum *lib. 8. Ciuitatis cap. 6.* Hilarium *lib. 1. de Trinitate*, Lessium *lib. 2. de summo bono cap. 2. & 26.* vbi de hac pulchritudine pulchrè disserunt.

## Sectio IV.

### *De Plenitudine bonorum corporis beati.*

QVæ hactenus dixi spectant ad animam, nunc de gloria corporis beati triplex esse potest consideratio. Prima de necessitate illius ac existentia. Secunda de illius perfectione generatim. Tertia de dotibus gloriosis.

## §. I.

### *Necessitas & existentia gloriæ corporum in beatis.*

PLures Hæretici tùm veteres, tùm recentiores negarunt animas statim post exitum à corpore beatas esse, sed differri beatitudinem earum vsque ad extremum illum diem in quo resumptis corporibus introducentur à iusto Iudice in regnum, quod non promeruerunt sine consortio corporis, eundem errorem sequuntur Græci Schismatici, vt habetur *in Concilio Florentino sess. 6.*

Triplex dubitatio. Ratio autem dubitandi esse potest primò, quia sic ex pluribus Scripturis videtur posse colligi, *Apocalypseos 6.* Videt Ioannes animas sub altari, vbi iubentur quiescere donec impleatur numerus fratrum: primæ Petri 5. *Cum apparuerit princeps pastorum percipietis immarcessibilem gloriæ coronam*: quod imitatur S. Ioannes epistol. 1. cap. 3. *Cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus enim sicuti est.*

Secundò plurimi Patres apertè negant beatas esse animas ante Resurrectionem Tertullianus. *lib. 4. contra Marcionem*: & *libro de Anima cap. 34.* Lactantius *lib. 7. cap. 21.* Origenes *lib. 2. περὶ ἀρχῶν* & sæpè alibi, Iustinus martyr *quæst. 60. & 76.* Euthymius *in cap. 16. & 23. Lucæ*: alij verò valdè fauent huic sententiæ S. Bernardus serm. 3. de omnibus Sanctis: *In illam* (inquit) *beatissimam Dei domum, animæ nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis.* Ambrosius *lib. 2. de Cain & Abel, cap. 2.* docet animas vsque ad diem Iudicij adhuc ambigere de salute: Chrysostomus *hom. 39. in primam epistol. ad Corinthios*: Negat animam etiam si sit immortalis frui tamen admirandis ante diem resurrectionis: Augustinus *in Enchiridio cap. 103.* docet animas sanctas in abditis contineri receptaculis donec educat eas in lucem Iudex Christus.

Tertiò tunc perfecta esse non potest beatitudo quando appetitus non est perfectè satiatus, sed quandiu extra corpus posita est anima potest adhuc appetere vnionem cum corpore, ad quam naturali etiam fertur appetitu, cum sine corpore imperfecta sit, ergo anima perfectè beata esse non potest sine corpore.

Conclusio etiámbr. Dico primò, animæ sanctæ statim post discessum à corpore perfectam habent beatitudinem essentialem, & in cœlum migrant, neque consortium corporis ad beatitudinem illam est absolutè necessarium, licèt ex decentia valdè congruum sit vt beatorum etiam corpora gloriosa sint post iudicium. Ita docent tanquam ex Fide certum Bellarminus, Valentia, Vasques, Lessius, aliíque Theologi cum S. Thom. *quæst. 4. art. 5.* vbi plura

plura referunt Scripturæ loca, & plurima Patrum testimonia quæ legi apud ipsos possunt.

Anima Deum videt ante resurrectionem.

Primam enim partem quæ docet videri Deum ab animabus antequam corpora resumpserint per resurrectionem, probat quod Christus moriturus Latroni dicit Lucæ 23. *Hodie mecum eris in paradiso*, quod de corporeo loco nequit intelligi vt patet, sed de sola societate beatitudinis: Philippensium 1. *Cupit Apostolus dissolui & esse cum Christo*, ergo persuadet sibi quod post dissolutionem illam fruetur consortio Christi & beatitudinis: quod etiam asserit 2. ad Corinth. 5. *Audemus autem & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Dominum.* Ephes. 4. *Ascendens Christus in altum captiuam ducit captiuitatem*, id est sanctorum animas, haud dubie sine corpore. Actorum 7. *Videt Stephanus cœlos apertos & Iesum stantem à dextris Dei*, quò scilicet statim profecturus erat: alia omitto ex *Epistola ad Hebræos*, & *Apocalypsi*. Deinde definitum omnino est à Conciliis Florentino, & Tridentino, ita statutum est à Benedicto XI. & ab Innocentio III. ita persuasum habent fideles omnes, & vniuersa tenet Ecclesia; Patres longum esset referre. Rationem habet optimam S. Thomas *loco citato*, quia corporis consortium ad eam operationem non requiritur quæ nullo modo dependens est à phantasmate, huiusmodi est visio beata quæ tota est essentialis beatitudo, ergo consortium corporis ad eam non exigitur. Adde quod Deus non torquet animas sine vlla causa, tollendo eis bonum quo dignæ sunt, & cuius sunt capaces, torquerentur autem maximè si differetur eis ad diem Iudicij fruitio illa beatitudinis quam merentur. Neque vlla est causa differendi eis mercedem, cum ab omni macula purgatæ sint. Denique certum est reproborum animas statim ab excessu in tartara detrudi & mitti in stagnum ignis & sulphuris, nunquid autem Deus ad pœnam repetendam est promptior, quàm ad exhibendam mercedem?

Congruitas gloriæ corporum.

Secunda pars de congruitate gloriæ corporum clara est, quia congruum omnino est vt beatitudo sit perfecta ex omni parte, imò vt beatus sit ipse homo qui rectè operatus est, si autem corpus non sit particeps beatitudinis non erit omni ex parte integra beatitudo accidentalis cui pars altera deerit, neque homo ipse beatus erit qui meruit beatitudinem. Vide Tertull. & Ambrosium *in libris de Resurrectione carnis*, qui de hoc argumento disputant fusè ac eleganter.

Certitudo gloriæ corporum.

Tertia pars quod corpus simul cum anima gloriosum erit, articulus est Fidei contentus in symbolo Apostolorum, probatúrque optimis rationibus ab Apostolo. *Toto capite 15. epistolæ 1. ad Corinth.* vbi ex Christi resurrectione concludit etiam resurrectionem nostram, sine qua inanis etiam esset Fides nostra, & inanes sanctorum labores, ad quos etiam alacriter subeundos maximum motiuum est incorruptio futura, & glorificatio carnis quam crucifigimus, vt simus stabiles & immobiles, abundantes in omni opere Domini semper, scientes quod labor noster non est inanis in Domino.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. animas illas quas videt S. Ioannes sub altari esse tamen in cœlo, in quo etiã est altare, visum à S. Ioanne, dicuntur enim ibidem esse ante thronum Dei, & seruire in templo eius die ac nocte. Sancti Petrus, & Ioannes loquuntur de remuneratione quæ publicè ac solenniter in die Iudicij fiet, vt per eam magis accendamur etiam ad laborem.

Ad secundam fateor multos Patres obscurè loquutos esse, Tertullianus sanè Lactantius & Origenes excusari vix possunt quamuis visionem Dei vix negare videantur animabus separatis, sed cœlestem duntaxat habitationem. Bernardum, Ambrosium, Chrysostomum, Augustinum, explicare benignè possumus de beatitudine consummata etiam accidentaliter vt rectè docet Lessius *lib. 3. cap. 1. de summo bono.*

Ad tertiam Resp. tunc non esse sanè beatitudinem quando desiderari aliquid potest cum anxietate. Concedo animã separatam desiderare consortium corporis, desiderio etiam elicito, sed non cum anxietudine, quia tantis ex Dei visione gaudiis impletur vt nulla deinceps affici possit amaritudine.

## §. II.

### *Quãta & quàm eximia sit Perfectio gloriæ corporis.*

DE hac beatorum corporum pulchritudine videri possunt S. Thom. *Opusculo 2. in 4. distinct. 44.* Suar. *tom. 2. in 3. p. disp. 44. ad 50.* Lessius *lib. 3. de summo bono:* Mihi satis est indicare capita præcipua ex quibus colligi aliquo modo possit quàm eximia futura sit dignitas corporis glorificati, quæ vocatur Apocalypseos 6. *Stola altera ambulabunt mecum in albis quia digni sunt*, hoc est vt ait Tertullianus, *in claritate & nube carnis*: & apud Isaiam vocantur indumenta salutis, *induit me vestimentis salutis, quasi sponsum decoratum coronâ, & quasi sponsam ornatam monilibus.*

Conclusio.

Dico secundo, corporis glorificati perfectio ex tribus potissimùm capitibus probari debet, primum est participatio diuinæ pulchritudinis, secundum est effusio totius beatitudinis animæ in corpus, tertium est dotes quatuor gloriosæ.

Prima coniectura.

Primò colligere licet immensam pulchritudinem corporum beatorum eo quòd in illis veluti speculis diuina pulchritudo tota pingitur, redditúrque aspectabilis quantum res corporea potest accedere ad spirituum pulchritudinem; sicut enim Sol corporum omnium pulcherrimum dicitur esse tabernaculum in quo Deus habitat, & speculum in quo lucet, & ex quo coniicere licet quanta sit lux diuinæ pulchritudinis, sic multò magis ex aspectu corporis beati totus decor increatus redditur conspicuus, sic enim docent plurimi Patres apud Cyparissiotam *Decade* quæ est de apparitionibus diuini luminis, siquidem conspectum corporis beati appellant ὁρατὴν θεοφανείαν visionem Dei aspectabilem, quia vt eo loco explicat Turrianus, licèt Deus non sit corporeis oculis visibilis, per corpus tamen beati cernitur quantum licet: sic enim Theodoretus locum explicat Apostoli 2. ad Cor. c. 4. *Ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ claritatis Dei in facie Iesu Christi*: & S. Maximus eo modo interpretatur Dionys. c. 1. *De diuinis Nominibus*, vbi duplicem ponit in cœlo Dei apparitionem, vnam νοητὴν appellat, alteram ὁρατὴν. Quia scilicet tùm in Christi corpore, tùm in corporibus omnium beatorum immensa pulchritudo totius Deitatis licet in se inaspectabilis apparebit tamen, & conspicua redditur velut in pareliis, ideò à plurimis Patribus apud Cyparissiotam citatum corpora illa dicuntur deificari. Vnde colligere sanè licet quàm sit mirabilis pulchritudo illorum corporum, præsertim verò Christi Domini, & sanctissimæ Matris eius, adeò vt in eorum luce ac decore solis lux caligo sit, & meræ tenebræ.

Secunda coniectura.

Secundò etiam argumentari licet ex pulchritudine beatæ animæ, quæ tota sic effunditur in corpus vt cum eo proportionem habeat, sic enim docet Augustinus epist. 56. *Tam potenti natura*, (inquit) *fecit Deus animam vt ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.* Quod non ita debet intelligi vt physicè anima beata producat hanc gloriam, sed quod moraliter exigat in socia sibi carne tantam gloriæ perfectionem, sicut anima humana vt perstare possit in corpore, illúdque informare requiret corpus talia habens organa, tale temperamentum, sic anima beata corpus exigit habere glorificatum, vnde rectè dicitur quod ex anima effunditur beatitudo in ipsum corpus, atque adeò mirabilem illam

illam esse necesse est cum imago sit pulchritudinis animæ de cuius perfectione satis supra dixi. Sequitur ergo quod corpus illud perfectum primò erit secundum quantitatem & staturam, communiter autem putatur quod omnia corpora erunt æqualia. Secundò erit perfectum quoad potentias vegetatiuas, quia illæ pertinent etiam ad corporis integritatem, earum tamen actus non erunt, quia illi non fierent sine corruptione aliqua horum corporum, vnde comestio esse poterit sine vlla conuersione. Tertiò erit perfectum quoad omnes potentias sensitiuas, & plerosque non tamen omnes earum actus, ideòque incredibilis ex omnibus sensibus percipietur voluptas. Quartò quoad dominium despoticum potentiarum superiorum in inferiores; poterunt enim se ipsos beati reddere inuisibiles, &c.

Dotes beatæ.

Tertiò, gloria corporis beati maxima esse probatur ex quatuor dotibus, seu perfectionibus ex quibus illa constat iuxta communem Doctorum sententiam, erit enim corpus illud impassibile, lucidum, agile, subtile quas perfectiones manifestè tradit Apostolus primæ ad Corynthios c. 15. impassibilitatem enim significant illa verba *seminatur in corruptione, surget in incorruptione*, Claritatem indicat id quod sequitur *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*: agilitatem prædicat illis verbis *seminatur in infirmitate surget in virtute*, denique subtilitatem, *seminatur corpus animale surget corpus spirituale*. Indicant easdem alia plura Scripturæ loca impassibilitatem Isaiæ 49. *non esurient neque sitient, nec percutiet eos æstus* Apoc. 21. *& absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum*: Claritatem Matth. 13. *tunc fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum*, Danielis c. 12. *qui docti fuerint fulgebunt tanquam splendor firmamenti*, Philippensium 3. *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori Claritatis suæ*. Agilitatem Isaiæ 40. *qui sperant in Domino habebunt fortitudinem, assument pennas vt aquilæ, current & non laborabunt*. Subtilitatem solus expressit Apostolus in verbis illis quæ attuli, & eas quatuor multis locis asserunt Augustinus *l.* 13. *Ciuitatis c.* 18. *Epistola ad Dioscorum & sæpè alibi*, Anselmus in *libro de similitudinibus c.* 50. *&* 51. & probari etiam ratione potest, quia supernaturalis perfectio corporis beati huiusmodi esse debet, vt animam non impediat vllo modo, imò etiam illam omnino compleat in ratione beatitudinis; ad hoc exigitur optima dispositio quâ excludatur omne malum quod præstat impassibilitas, pulchritudo eximia in qua reluceat tota pulchritudo animæ, quod facit Claritas. Denique agilitas & subtilitas maximè necessariæ sunt ad operationes animæ, siue mouendum sit proprium aut alienum corpus, siue superandæ difficultates ex oppositione corporum impenetrabilium.

## §. III.

### *Quid sint, & quid superaddant corpori beato dotes gloriæ.*

Hæc quæ hactenus dixi comperta omnibus sunt, constat enim inter omnes Theologos quod nullum corpus erit beatum in quo non reperiantur quatuor hæ perfectiones impassibilitatis, claritatis, agilitatis & subtilitatis, sed difficillimum tamen est dicere, quid illæ singulæ superaddant corpori, vtrum solam assistentiam Dei extrinsecam: an verò intrinsecam aliquam qualitatem.

Prima dubitatio. de impassibilitate.

Ratio enim dubitandi primò est quia impassibilitas, neque dici potest esse aliquid intrinsecum corpori beato, neque aliquid illi duntaxat extrinsecum, ergo illa non est in corpore beato. Probatur quod non sit aliquid intrinsecum, non enim esse potest aliqua qualitas, quia illa qualitas quæ compateretur maximum calorem in corde, non posset excludere illum ab alijs partibus, quibus tantus calor noxius esset. Imò cum illud corpus molle sit, flexibile, tractabile, non apparet quomodo aliqua qualitas impedire, possit ne incidatur, aut deorsum moueatur. Probatur deinde quod per aliquid duntaxat extrinsecum dos impassibilitatis explicari nequeat, si enim ideò tantùm est impassibile corpus beatum, quia Deus res ita disponit vt non sinat illa corpora dissolui, vel quod subtrahat concursum causis à quibus lædi posset sequitur quod impassibilitas non est aliqua perfectio corporis beati, & quod corpus beati, non est magis impassibile quàm esset in statu innocentiæ Adami corpus. Quod autem ait Lessius impassibilitatem beati fieri per intimam & potentissimam conseruationem totius dispositionis naturalis, ex eo videlicet quod Deus decreuerit continuare influxum conseruatiuum non satisfacit, quia conseruatio per quam conseruatur corpus impassibile, illa eadem actio est per quam conseruabatur passibile, ergo impassibilitas non oritur ex illa sola conseruatione.

Respondeo corpora beatorum esse omnino immortalia & impassibilia ita vt neque vltra mori aut corrumpi, neque alterari possint aut pati aliquid disconueniens mors enim vltrà non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vltrà, alioqui non esset ex omni parte perfecta beatitudo: consistit autem impassibilitas illa in eo quod neque solui possit amplius corporis & animæ vnio, neque temperamentum conueniens possit perire, vel per diuisionem continui, vel per introductionem qualitatum contrariarum, neque demùm aliquid contingere per quod vllus causetur dolor: Neque difficile est Deo ita disponere corpus vnitum animæ beatæ, cum etiam cœlestium corporum dispositio, talis iuxta multorum sententiam sit vt nullius contrarij actionem admittat quamuis hoc ego non facilè admiserim.

Quomodo fiat illa impassibilitas.

Ex varijs autem modis quibus corpori glorioso perfectio illa conferri à Deo potest. Improbabile iudico quod ait Durandus solam id efficere prouidentiam Dei, quæ impedit occasiones per quas accidere posset vt corpora beata læderentur ab extrinseco. Non probatur (inquam) quia sic non ostenditur quomodo partes eterogeneæ corporis non se mutuò destruant imò sequeretur quod corpus glorioſum si transiret per ignem combureretur. Deinde difficile video defendi posse qualitatem illam corpori glorioso communicatam per quam arceantur omnia contraria: quia illa vna esse non posset in toto corpore, alioqui arceret vbique ab omnibus membris easdem, qualitates, quod non est conueniens corpori eterogeneo, sed neque illa qualitas est multiplex, quia deberent esse tot diuersæ qualitates quot induci possunt diuersa genera læsionum. Faciliùs ergo dixerim cum Scoto illam impassibilitatem, ex eo fieri quod Deus certò & immutabiliter decreuerit subtrahere concursum omnibus agentibus vel intrinsecis, vel extrinsecis, per quæ corpus illud beatæ animæ socium dissolui, corrumpi, secari, male affici posset. Deo enim est facillimum hoc decernere, posito autem eo decreto certum est quod nihil huic corpori potest detrimenti, vel incommodi accidere. Deinde dici etiam potest cum Less. *l.* 3. *de summo bono c.* 4. impassibilitatem illã posse causari ex altero Dei decreto firmo & stabili præbendi semper concursum conseruatiuum & toti corpori, & singulis eius partibus sic enim ratiocinor: erit illud corpus incorruptibile prorsus & inalterabile quandiu conseruabitur à Deo, in illo statu in quo conuenienter est dispositum; sedsi Deus decreuerit præbere immutabiliter concursum conseruatiuum huic composito & singulis eius partibus, certè nihil illi corpori obesse poterit, neque vllis eius partibus, ergo per illam conseruationem immobiliter decre-

tam

tam explicari non incommodè potest impassibilitas glorioſi corporis. Neque verò neceſſe eſt vt actio illa per quam conſeruabitur corpus impaſſibile ſit diuerſæ rationis ab ea, quæ conſeruaret corpus paſſibile; poteſt enim eadem actio provt connotans decretum & omnipotentiam Dei, ſufficere ad conſeruandum corpus in ſtatu in quo nihil pati poſſit.

Secunda dubitatio de claritate.

Secundò, de Claritate ac luce quæ corporibus glorioſis tribuitur dubitari etiam poteſt, quia ſi glorioſum Chriſti corpus lucem hanc habuiſſet, certè illam Apoſtoli vidiſſent, imò eorum oculos illa perſtrinxiſſet, quod tamen nullo modo factum eſſe legitur. Deinde illa lux ſtare vix poteſt cum eximio colore: cum perſpicuitate autem certum eſt quod conſiſtere illa nullo modo valet; nullum enim corpus luminoſum eſt tranſparens. Denique non ſatis explicatur, vtrum lux illa ſit naturalis, an ſupernaturalis.

Quanta illa ſit.

Reſpondeo certum omnino eſſe tùm ex Scripturis, tùm ex communi conſenſu Patrum, tum ex varijs hiſtorijs, & congruentijs, quod corpora glorioſa internam habebunt lucem, eámque adeò præſtantem, & viſu iucundam, vt ſuperet lucem omnem quam habent ſidera. Quæ lux neque in ſolo erit capite, neque in ſola ſuperficie, ſed in corpore toto diffuſa erit, & in intimis etiam reſidebit partibus. Dicitur enim in Scriptura quod *iuſti fulgebunt in regno cœlorum ſicut ſol & ſicut ſtellæ:* dicunt etiam Patres quod Chriſtus in transfiguratione imaginem aſſumpſit totius gloriæ, quam habitura eſſent corpora poſt reſurrectionem, *tunc autem toto corpore induit lucem* vt recte multi docent cum S. Ephrem. *homilia de transfigurat.* accedit etiam quod ſicut in anima lumen gloriæ, ac viſio beata Dei pingunt imaginem, ſic etiam in corpore lucem oportuit eſſe ſignum tum beatitudinis animæ, tùm etiam ipſius deitatis, quæ conſpicua quodammodo redditur etiam in corpore, quod autem non videbatur ab Apoſtolis lumen illud in corpore Chriſti reſplendens, id oriebatur ex eo quod vim habeant beati cohibendi lucem quam circumuehunt ne ſui ſpecies vel radios emittat; poſſunt enim ſe ipſos, vt dixi, reddere inuiſibiles, Deo ad eorum nutum negante concurſum ad effuſionem ſpecierum, & radiorum ſupra modum clarorum. Scio ſententiam eſſe Auguſtini quod glorioſa corpora ita erunt lucida vt ſint etiam tranſparentia, poſſintque tota in illis conſpici œconomia & varietas partium, ſed ſi verum eſt, exemplum ſanè non habet in natura, vbi omnia corpora in quibus eſt lux, terminata & opaca ſunt: ſed quis neget in illis corporibus aliquid effici à Deo, quod leges ſuperet naturæ? Colorem ſanè habebunt corpora illa viuum, lucidum, gratiſſimum, quia ex optima temperie prodire ille poterit, eſtque ornamentum maximum pulchritudinis. Tenent quidem multi Doctores cum S. Thoma lucem illam fore naturalem, alioqui videri ſine miraculo non poſſet; ſed cum pertineat ad ordinem gloriæ videtur valde probabile quod ſit ſupernaturalis, vt rectè docent Suares, Salas, Leſſius, quia nec accendit, nec calefacit, potéſtque ſtare cum colore natiuo, pertinétque ad Dei liberalitatem, vt lucem nouam educat ex theſauris ſuis, quam in amica ſibi corpora effundat, & ad eam conſpicendam eleuet oculos caligantes viatorum.

Tertia dubitatio de agilitate.

Tertiò, de agilitate dubitari poteſt, quia illa virtus mouendi corpus breuiſſimo tempore, & tollendi grauiſſimas moles, vel eſt in anima, & ſic agilitas dos eſt animæ non corporis glorioſi, vel eſt in corpore, ſicque vis illa non impellet corpus in omnem partem, ſed vel deorſum tantùm, vel ſurſum. Deinde vt illud corpus habeat huiuſmodi agilitatem debet tolli ab eo grauitas quod abſurdum eſt, quia illa eſt vera perfectio corporis naturalis atque ita non debet tribui corpori beato, quod eſt ſemper corpus naturale quantumcunque glorioſum ſit.

Quid illa ſit, & quid ſuperaddat corpori.

Reſpondeo agilitatem illam, quæ ſine dubio conuenit corporibus beatis, conſiſtere in eo quod breuiſſimo tempore poſſint beati decurrere longum ſpatium vel progrediendo, vel vibrando ſua corpora in omnem partem citiùs ſagittâ, & velociùs quàm ipſa ſidera. Denique quod grauiſſimas etiam moles rotare, proijcere, mouere poſſint: hæc eſt enim qualitas agilitatis quam beatorum corporibus tribuunt Auguſtinus *l.* 13. *Ciuit. c.* 18. Anſelmus *l. de ſimilitudinibus c.* 51. eſtque ſine dubio maxima perfectio beatorum corporum quæ pari greſſu vel volatu pares eſſe poterunt Angelis, videtur autem quod illa non eſt ſola virtus naturalis animæ vt falsò putant Scotus & Durandus, ſed eſt qualitas ſupernaturalis & virtus animæ ſuperaddita, nam ad tantum effectum nequaquam ſufficere poteſt ſola naturalis virtus, quomodo enim aliter anima ſuum corpus vibraret ſurſum, aut quomodo moles grauiſſimas tollere poſſet? Reſidet porrò qualitas hæc in anima, neque dicitur dos corporis, niſi quia per illam corpus mouetur, alioqui motus ille ſi procederet à principio non vitali eſſe non poſſet vitalis: imò etiam in quiete ſemper impelleret tale corpus neque ad hoc opus eſt, vt tollatur à corpore grauitas in actu primo, ſufficit enim vt per ſubtractionem concurſus diuini, grauitatio eius impediatur.

Quarta dubitatio de ſubtilitate.

Quartò maximum dubium eſt, quid ſubtilitas poſſit ſuperaddere corpori beato, & in quo conſiſtere illa poſſit. Cum enim ſit certum quod illa conſiſtat in virtute penetrandi reliqua omnia corpora, quod malè Durandus putauit eſſe Deo impoſſibile vt probabam *in phyſica.* Tota ergo difficultas eſt, vtrum illi corpori vel addi debeat aliquid, vel detrahi vt ex impenetrabili fiat penetrabile. Nam dicere quod nihil ei addi debet nec detrahi, difficillimum intellectu eſt, ponere autem modum impenetrabilitatis quantitati naturaliter ſuperadditum, qui auferatur à corporibus beatis, eſt difficilius, quia vt duæ formæ naturaliter ſe ab eodem ſubiecto expellant nullus in eis eſt modus ſuperadditus, ergo neque debet ſuperaddi quantitati modus, vt excludat aliam quantitatem ab eodem ſpatio.

An ſit modus ſuperadditus.

Reſpondeo conſtare inter omnes Theologos, quod corpora glorificata ita poterunt penetrare ac peruadere reliqua corpora, vt in eo imitari poſſint ſpirituales omnes ſubſtantias. Vtrum autem hoc fiat per ablationem modi impenetrabilitatis, an verò per ſolam actionem procedentem à Deo agente ſupernaturaliter & conſeruante vnum corpus in eo ſpatio in quo eſt aliud corpus, quæſtio eſt philoſophica quam *in* 4. *Phiſicorum* diſſolui, negando impenetrabilitatem eſſe modum diſtinctum, eámque modo eodem explicando quo explicatur incompoſſibilitas contrariorum in eodem ſubiecto. Sicut enim nemo dixerit quod ſummum gaudium ſit incompoſſibile cum ſumma triſtitia per modum ſuperadditum, quem Deus auferat vt in anima Chriſti ambo hæc conſiſtant, ſic iudicabam abſurdum quod quantitates ſint incompoſſibiles per modum ſuperadditum: cum autem duo contraria ponantur in eodem ſubiecto per ſolam actionem conſeruatiuam provt procedentem ab omnipotentia diuina, idem iudicium eſſe debet de quantitatibus quæ naturaliter ſe mutuò excludunt ab eodem ſubiecto provt productæ per actionem prodeuntem à Deo agente ſecundum exigentiam naturæ: poſſunt autem eſſe in eodem loco provt productæ per actionem procedentem à Deo agente ſupra exigentiam naturæ.

## QVÆSTIO IV.

### *De Proprietatibus quibusdam Beatitudinis.*

SIc constitutâ beatitudine tùm essentiali, tùm accidentali, præcipuæ quædam eius proprietates supersunt, nam omnes persequi longum esset, cum de illius supernaturalitate, ac inæqualitate, dictum sit dum agerem de visione Dei, solæ igitur huius loci propriæ sunt appetibilitas & perpetuitas beatitudinis, de quibus dici breuissimè potest.

### SECTIO I.

### *An & quomodo appetibilis sit Beatitudo.*

Duplex appetitus.

APpetitus alter naturalis appellatur, alter elicitus. Primus est capacitas & inclinatio ad aliquid tanquam ad perfectionem connaturaliter debitam: alter est actus desiderij elicitus à facultate appetente, quæritur hîc qualem naturaliter habeamus appetitum beatitudinis, siue à natura insitum, siue ab appetitiua potentia elicitum.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia naturalis appetitus versatur circa perfectionem aliquam debitam connaturaliter, & quæ per vires naturales acquiri potest, beatitudo neque connaturaliter est homini debita, neque per vires naturales acquiri potest, ergo non est in homine appetitus naturalis beatitudinis.

Secundò, appetitus naturaliter elicitus, & appetitus supernaturaliter elicitus, differunt in aliquo, sed nihil est in quo differant aliud, nisi quod appetitus naturalis versatur circa beatitudinem naturalem, supernaturalis circa beatitudinem supernaturalem, ergo non est in nobis naturaliter appetitus elicitus beatitudinis supernaturalis.

Tertiò, illud quod naturaliter à nobis non cognoscitur, non appetitur etiam à nobis naturaliter, beatitudo supernaturalis non cognoscitur à nobis naturaliter, ergo naturaliter à nobis non appetitur.

Appetitus naturalis beatitudinis.

Dicò primò, beatitudinis sumptæ in communi habet quilibet homo appetitum naturalem; beatitudinis autem sumptæ in particulari nemo appetitum habet nisi obedientialem: patet ex dictis *quæst.* 1.

Ratio enim est, quia beatitudo sumpta in communi est possessio boni quod satiare potest appetitum, abstrahendo ab eo quod illa sit talis, aut talis operatio. Ad huiusmodi possessionem & satietatem appetitus, quilibet homo naturalem habet appetitum, quia sicut per singulas appetitiones volumus vt nobis saltem ex parte bene sit, sic per omnes appetitiones volumus, vt omni ex parte nobis sit benè, naturalem ergo habemus appetitum ad beatitudinem sumptam in communi. Beatitudo autem sumpta in particulari est possessio Dei summi boni per visionem intuitiuam, quæ simpliciter est supernaturalis, appetitus naturalis vt dixi est capacitas & inclinatio ad perfectionem aliquam connaturaliter debitam & naturaliter possibilem, ergo non est in homine appetitus naturalis beatitudinis sumptæ in particulari.

Appetitus elicitus.

Dicò secundò, beatitudinis sumptæ in particulari nemo ante reuelationem potest habere appetitum naturaliter elicitum, post reuelationem habere potest.

Ratio est quia demptâ reuelatione non cognoscitur possibilis esse visio intuitiua obiecti, quod in modo essendi eleuatum est supra omnem potentiam cognoscentem creabilem; ergo demptâ reuelatione nemo illam appetere potest: suppositâ verò reuelatione promissæ, vel etiam possibilis huius visionis non est dubium quin illa possit attingi actu naturali, sicut certum est quod dæmones actu naturali attingunt multa obiecta supernaturalia: actus enim naturalis habere potest obiectum materiale supernaturale, sed obiectum eius formale in ratione obiecti semper est supernaturale vt in *tractatu de Fide* disputabitur.

Ad primam Resp. beatitudinem provt sumptam in communi, esse aliquid naturaliter homini debitum & possibile, vnde mirum non est quod naturalis appetitus in eam feratur.

Solutio dubitationum.

Ad secundam Respondent quidam recentiores appetitum beatitudinis elicitum naturaliter differre ab appetitu elicito supernaturaliter, ex eoquod habeant diuersa principia productiua, nam appetitus naturaliter elicitus nullâ indiget gratiâ, sine qua elici non potest appetitus supernaturalis. Sed hoc fusè reiectum olim est, quia effectus non ideò est supernaturalis quia exigit principium supernaturale, sed ideò exigit principium supernaturale quia est supernaturalis: sicut non ideò pondus aliquod est graue quia illud ego non possum tollere, sed ideo illud ego non possum tollere quia est graue. Differunt ergo appetitus isti duo, quia etsi eadem habeant obiecta materialia, imò & eadem obiecta formalia in ratione obiecti habent tamen semper diuersa obiecta formalia in ratione obiecti, quod explicare longum nunc esset, satis hîc sit dicere quod appetitus naturaliter elicitus nunquam tendit in beatitudinem provt cognitam ex sola reuelatione, in quam tendit appetitus supernaturaliter elicitus à viatore.

Ad tertiam Respondeo probari eo argumento quod ante reuelationem sicut naturaliter non cognoscitur beatitudo in particulari, sic neque appetitur naturaliter.

### SECTIO II.

### *An & quomodo Beatitudo æterna sit.*

HOc vltimum est disputandum de beatitudine, quod in ea nihil sit vltimum, eximia sanè, neque vnquam satis intellecta Perfectio, supra modum in sublimitate *pondus æternum gloriæ* vocatum ab Apostolo, & mirabiliter inculcatum, quæ enim videntur temporalia sunt, quæ non videntur æterna.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia beatitudo si æterna est, vel hoc habet ex sola Dei voluntate, vel ex intrinseca ratione operationis in qua consistit beatitudo, neutrum dici potest, quia sola voluntas Dei non mutat naturam beatitudinis, non apparet autem quare visio debeat necessariò æterna esse magis quàm aliæ operationes intellectus aut voluntatis.

Secundò, æternitas etiam beatitudinis non potest colligi ex valore operis per quod illam meremur, est enim duratio eius breuissima, quomodo ergo illud compensari non potest condignè nisi per gloriam æternam.

Tertiò, sicut potest quilibet velle desistere ab actu Fidei vel Charitatis, sic potest desistere velle à visione.

Dico primò, beatitudo vt sit vera & perfecta essentialiter ita esse debet æterna vt nec amitti, neque vllo modo interrumpi possit. Hæc est constans & Catholica veritas quam Tertullianus l. de Resurrectione carnis, Fidem appellat Christianorum negata olim ab Origene, vt referunt Hieronymus & Epiphanius.

Scripturæ.

Primò, enim testatur æternitatem nunquam desituræ gloriæ Deus per omnes Scripturas, Sapient. 5. *Iusti autem in perpetuum viuent: Regnum tuum regnum omnium sæculorum*; Isaiæ 35. *venient in Sion cum laude, lætitia sempiterna super capita eorum, gaudium & lætiam obtinebunt.* Psal. 81. *beati qui habitant in domo tua Domine in sæcula sæculorum laudabunt te.* Mat. 25. *ibunt hi in supplicium æternum iusti autem in vitam æternam:* 2. ad Cor. 4. *æternum gloriæ pondus*, primæ ad Thessal. 4. &

*Et sic semper cum Domino erimus* 1. Petri 1. *Regenerauit nos in spem viuam, in hæreditatem incorruptibilem, & incontaminatam & immarcessibilem.* Idem probant testimonia omnia quibus asseritur æternitas pœnæ damnatorum de qua dictum est in tractatu superiori. Idem habetur ex symbolo Apostolico, asseriturque ab omnibus Patribus vide Augustinum *l.* 13. *de Trinitate c.* 8. vnde hanc vocare possumus firmissimam Fidei anchoram, quam omnes qui dimiserunt turpissimum naufragium passi sunt.

Rationes. Secundò variæ quoque rationes id probant aliquas habet easque omninò elegantes Philosophus 1. *Ethicorum c.*7. & 10. *Ethicorum c.*7. *Ver enim* (inquit) *nec vna facit hirundo, nec vnus dies, & beatum hominem eodem modo nec vnus dies nec breue vllum efficit tempus*: vnde argumentor ex communi sapientum æstimatione, beatitudo eò pluris fieri solet, quò diutiùs durat eò minoris quò minus durat, sed felicitas est bonum, quo nullum maius potest desiderari, ergo illa esse debet æterna. Deinde beatitudo est status perfectissimus, nemo autem sapiens beatum eum vocauerit, qui ad breue tempus felix est futurus. Denique 10. Ethic. *Nihil* (inquit) *felicitatis est imperfectum, quidquid autem finem habiturum est, imperfectum est.*

Ratio S. Thomæ. Alteram rationem habet S. Thomas *q.* 5. *art.* 5. vt aliquis status sit beatitudo, debet excludere omne malum, si autem beatitudo æterna non sit, omne non excludet malum; vel enim sciet beatus periculum eius amittendæ, & sic continuo timore cruciabitur, vel nesciret, & sic esset miser. *Quid enim* (inquit Augustinus *l.* 12. *c.* 20.) *illâ beatitudine falsius, vel fallacius, vbi nos futuros miseros, aut in tanta luce veritatis nescianus, aut in summa felicitatis arce timeamus.* Aliter etiam ratiocinatur *l.* 13. *de Trinit. c.* 8. Si beatus amitteret beatitudinem, vel hoc pateretur volens, vel nolens, vel neutro modo se habens, si volens miser esset, quia vellet amittere summum bonum: si nolens miser item esset, qui quod nollet, pateretur: si nec nolens nec volens, non amaret ergo suam beatitudinem, quod esset miserum esse. Denique beatus non potest gaudio carere quod summum est, gaudium autem quod prouenit ex cogitatione beatitudinis nunquam amittendæ, summum est gaudium, quo frui possit beatus, vt constabit ex dicendis statim.

Ratio à priori. A priori ratio est, quia illæ operationes in quibus consistit beatitudo non possunt amitti ex parte voluntatis ipsius beati, nec ex parte Dei, nec ex parte vllius alterius causę, igitur nullo modo amitti possunt. Non ex parte voluntatis beati, quia beatus in illa cessatione nullam apprehendere potest rationem boni, nec fastidio affici neque aliò allici, ergo non potest beatus velle desistere a visione beatifica. Non ex parte Dei quia Deus non subtrahit aliquod donum aliçui nisi propter aliquam eius culpam quæ in beato nulla esse potest. Non denique ex parte vllius alterius agentis, quia solus Deus conseruat hanc visionem, quæ nihil contrarium habet, per quod possit destrui.

Æstimabilitas huius æternitatis. Dico secundò, perpetuitas beatitudinis efficit illam esse infinitè maiorem, & digniorem. Quod quatuor modis probari potest.

Prima ratio. Primò, quia æternitas facit infinitè maius quidquid affecerit, sicut enim voluptas vnius diei maior est voluptate vnius horæ, voluptas hebdomadæ vnius, voluptate vnius diei, & sic deinceps, ergo æterna voluptas infinitè superat æstimabilitatem cuiusuis voluptatis, quæ non sit æterna.

Secunda. Secundò, æternitas boni quando cognoscitur infinitè magna est quo libet instanti; qui enim scit se ab ea felicitate nunquam posse cadere, singulis momentis percipit voluptatem, ex tota æternitate beatitudinis quæ infinita est vt proinde vocari possit etiam in eo sensu tota simul.

Tertia Tertiò, possessio æterna beatitudinis est perfectissima similitudo diuinæ perfectionis vt tradit Augustinus l. 3. de libero arbitrio c. 7. *Si magis & magis esse volueris, ei quod summè est propinquabis, quanto ergo amplius esse amaueris tanto amplius æternam vitam desiderabis.*

Quarta. Quartò, ratione æternitatis beatitudo habet infinitam æstimationem supra omnia temporalia, *quæ nimirum* (inquit Augustinus ibidem) *antequam sint, non sunt & cum sunt fugiunt, & cum fugerint non erunt, itaque cum futura sunt nondum sunt, cum autem præterita sunt, iam non sunt, quomodo igitur tenebuntur, vt maneant, quibus hoc est incipere vt sint, quod est pergere, vt non sint.*

Solutio dubitationum. Ad primam Respondeo constare omninò ex dictis quod beatitudo non habet ex sola Dei voluntate quod sit æterna. Nam hoc habet tùm ex ratione communi beatitudinis, quæ si æterna non esset, appetitum non satiaret, nec excluderet omnem miseriam: tùm etiam ex ratione visionis quæ desinere vt dixi non potest, vel ex parte beati, vel ex parte Dei, vel ex parte vllius alterius extrinseci agentis.

Ad secundam Resp. æternitatem beatitudinis colligi etiam posse ex valore meriti, quia cum opus meritorium hominis iusti procedat à gratia adoptionis, mereaturque filiationem diuinam cui gloria debetur titulo hæreditatis, hæreditas autem semper debetur filio quandiu manet filius, ille qui videt Deum nunquam amittet filiationem diuinam quæ per solum amittitur peccatum, ergo nunquam ei tolli poterit hæreditas.

Ad tertiam concedo, posse viatorem desistere ab actu Fidei, vel ab actu amoris, quia potest aliquam in illis apprehendere rationem mali, visio autem beata cum tollat omnem errorem, nullam pati potest huiusmodi apprehensionem, atque adeò non potest homo videns Deum velle desistere à visione, quæ independens est à phantasmate; expers est laboris, & voluntatem necessitat ad amandum Deum clarè visum à cuius propterea cognitione velle non potest desistere.

# DISPVTATIO II.

## *De Principio directiuo humanorum Actuum: id est, de Conscientia.*

### S. Thomas. quæst. 19.

HACTENVS expositi principium finale cuius gratia fiunt omnia, Beatitudinis videlicet existentiam, quidditatem, complementa, & proprietates: nunc de altero illo principio dicere aggredior, per quod creaturæ rationalis actus sic diriguntur, vt idonei sint ad finis huius assequutionem. Hæc enim regula dicitur, quæ totius bonitatis & malitiæ mensura & Iudex est, quia si ei conformentur hominis actus, sunt boni, & idonei ad finem Beatitudinis: si non conformentur, sunt reuerà mali. De hac regula vnde tota pendet moralitas, vt distinctè ac plenè dicam primò videndum est, de illius natura siue quænam illa sit. Secundò, de influxu illius in humanos actus, siue quomodo per illam actus nostri fiant boni vel mali.

# QVÆSTIO I.

## *Quænam sit Regula directiua omnium Actuum humanorum.*

Idea rectæ operationis. SIcut in artefactis illud appellatur regula, quod est idea operis artificiosi, sic in Moralibus idea rectæ operationis vocatur, cui quoties conformantur actus liberi boni sunt & laudabiles. Idea enim in operibus artis,

artis, sic dirigit artificem, vt quoties operatur sicut ipsa dictat, opus eius sit rectum: similiter etiam quoties voluntas operatur iuxta dictamen regulæ, operatio eius recta dicitur. Primùm ergo inquiro quænam sit regula illa principalis & primaria. Secundò, quænam sit regula instrumentalis & secundaria.

## Sectio I.

### *Quænam sit Regula humanorum Actuum principalis & primaria.*

Necessitas regulæ.

CErtum est primò, aliquam necessariò assignari debere regulam humanorum Actuum, ex qua desumatur tota eorum malitia & bonitas. Ratio est, quia cum humani actus aliquando sint boni, aliquando mali, non potest assignari ratio huius diuersitatis, nisi quia illi aliquando sunt conformes regulæ, aliquando difformes; entitas enim eorum non est mala, cum illa causetur etiam à Deo, possitque idem Actus fieri ex bono malus, & contra. Deinde bonum & malum Morale non sunt aliquid absolutum sed respectiuum, nam id quod est vni bonum, potest esse malum alteri: sed omne bonum respectiuum dicitur tale per commensurationem ad aliud, ergo bonum Morale tale dicitur etiam per cõmensurationem ad aliud quod propriè vocatur regula, ergo necessariò admitti debet aliqua regula omniũ Actuũ & totiꝰ Moralitatis.

Certum est secundò, duplicem esse regulam horum Actuum. Prima principalis est & primaria quæ specificat actum & causat bonitatem eius ac malitiam. Secunda est instrumentalis & secundaria quæ non causat per se bonitatem aut malitiam actuum, sed tantùm illam proponit per modum instrumenti, vel etiam conditionis; munus enim eius est applicare, seu proponere regulam primariam.

Difficultas igitur nunc est, quænam res dici possit regula huiusmodi vniuersalissima & primaria, quam alij existimant esse solam legem æternam, alij rectam rationem, alij naturam rationalem, alij aliquid aliud.

## §. I.

### *Vtrum Lex æterna sit primaria Regula totius bonitatis & malitiæ.*

Quid sit lex æterna.

QVid sit lex ista æterna plenè dicam sectione sequenti, nunc satis est scire quod eo nomine appellatur actus ille intellectus diuini, quo voluntati creatæ intimatur quid velit Deus fieri ab ea, vel omitti: vel etiam vt sensus sit clarior, nomine *Legis æternæ*, hîc intelligitur voluntas diuina, & sensus erit, vtrum regula ex qua primariò & radicaliter pendet bonitas nostrorum actuum sit voluntas Dei, cui si conformentur actus nostri, sint boni, si non conformentur sint mali.

Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia in omnibus causis ordinatis effectus magis pendet à causa omnium prima, quàm à causis posterioribus, quæ non agunt nisi in virtute primæ illius causæ, quæ est velut primum mobile; sed causa omnium prima bonitatis est recta ratio & voluntas diuina, recta verò ratio creata causa est secunda quæ non regulat actus, nisi virtute rationis increatæ, ergo actus nostri multò magis regulantur à recta ratione increata, quàm à creata. Quod significatum videtur Psalm. 4. *Multi dicunt quis ostendet nobis bona?* statim enim respondet, *signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, quasi diceret lumen diuini vultus quod in nobis est in tantum ostendere nobis bona, & regulare voluntatem, in quantum est radius ostendens solem illum æternæ rationis & legis.

Secundò, omne id quod habet rationem peccati tale dicitur per respectum ad aliquam legem, cuius est transgressio, dicitur enim in scripturis ἀνομία, seu præuaricatio à lege, sed nulla est lex cuius peccatum transgressio esse possit, quàm lex æterna, quod probatur, quia si aliqua alia lex præter æternam regularet humanum actum, illa deberet esse lata per potestatem aliquam superiorem totius creaturæ, illa potestas nulla est extra Deum, ergo lex illa lata est à Deo, atque adeò est æterna lex. Idque videtur significatum esse ab Apostolo ad Rom. 4. *Lex iram operatur, vbi enim non est lex, nec præuaricatio*, & c. 5. *Vsque ad legem enim peccatum non erat in mundo, sed non imputabatur cum lex non esset.* Vnde August. l. 22. contra Faustum c. 27. *Peccatum definit dictum, factum, concupitum contra legem Dei: quid enim aliud est peccatum* (inquit Ambrosius lib. de Paradiso c. 4.) *nisi legis diuinæ præuaricatio.*

Tertiò, illa est primaria & radicalis regula totius bonitatis cuius declaratio solùm & transcriptio illa est, quæ vocatur proxima regula, sed proxima regula totius bonitatis & malitiæ, nempe recta ratio creata & lex naturalis, nihil est aliud quàm declaratio æternæ legis, quæ per eam nobis innotescit, ergo regula radicalis & primaria est lex æterna.

Conclusio negatiua.

Dico primò, regula primaria & radicalis totius bonitatis & malitiæ Actuum moralium non est lex æterna & voluntas diuina. Ita communius Theologi quos sequuntur & citant Vasques *disput. 95. & 97.* Suares *tract. 3. disp. 2. & 3.*

Triplex ratio.

Ratio est primò, quia illa esse non potest prima & vniuersalissima regula omnium Actuum bonorum & malorũ, sine qua multi sunt actus boni: sed multi reperiuntur actus verè boni, qui nõ sunt conformes legi æternæ, nam Deus adextra operatur benè moraliter vt est per se notum, & tamen eius actus non habent quod sint boni per conformitatem ad legem, lex enim Præceptum est superioris, quem Deus nullum habere potest; non enim se ipso superior est. Deinde multi etiam actus fiunt à nobis reuerà boni, qui tamen nullâ lege præcepti sunt, ergo manifestum est quod lex æterna non est vniuersalissima & primaria illa regula quam hîc quærimus.

Deinde illa non est regula totius bonitatis Actuum, quâ præcisâ vel non intellectâ, manet adhuc Actus honestus aut prauus, sed præcisâ vel certè non intellectâ æternâ lege adhuc amor Dei esset bonus, & eius odium esset prauum, ergo lex illa æterna non est regula. Minor probatur; illud est reuerà honestum & rectum, quod est conueniens naturæ rationali, & malum quod est illi disconueniens; sed quamuis nullâ Dei lege præceptus esset Dei amor, aut vetitum odium, vel certè si non intelligatur vetitum, semper amor erit conueniens naturæ rationali, odium autem disconueniens, semper enim bonum esset velle bonum Deo qui est infinitè dignus, & malum esset illi velle malum infinitè bono; semper etiam malum esset occidere innocentem: ergo præciso etiam præcepto quolibet Dei, bonum est aliquid & malum. Et hoc etiam patet, quia illi qui nullo modo cognoscunt Deum multa tamen faciunt verè mala propter quæ digni sunt vituperio. eorum respectu perinde lex æterna se habet ac si non esset, ergo illâ præcisâ manent adhuc Actus boni aut mali.

Denique à priori ratio est, quia illa non potest dici primaria regula bonitatis & malitiæ quæ supponit Actum iam esse bonum aut malum, huiusmodi est lex æterna: quod probo, quædam obiecta sunt essentialiter & intrinsecè bona, & alia mala essentialiter, quæ non ideò sunt mala, quia Deus iudicat illa esse mala, sed ideò Deus illa iudicat esse mala, quia mala sunt, hoc est malitiam præsupponi ante legẽ æternam, ergo lex æterna præsupponit malitiam & bonitatem actuum. Maior est clara, quia v. g. frigus non ideò est malum aquæ, quia Deus iudicat illud esse malum, sed ideò Deus iudicat quia est malum, non ideò chimæra

implicat

implicat,quia Deus iudicat,sed contra: ergo similiter iudicium Dei de bonitate ac malitia obiectorum, & actuum præsupponit bonitatem aut malitiam illorũ. Confirm.quia si à solo Dei iudicio,& voluntate penderet malitia, nullus esset actus qui permitti non posset à Deo; posset enim eodem modo permittere blasphemiam,& odium Dei, sicut permittere potest comestionem carnium in quadragesima, sicque nihil esset intrinsecè bonum aut malum neque vllum esset ius naturale, sed solum ius positiuum.

Solutio trium dubitationũ.

Ad primam Resp. concedendo quod ratio creata habet à ratione increata quod regulet actus nostros, tanquam à causa effectiua per quam accepit esse, & tanquam à causa etiam exemplari cuius similitudinem habet perfectam, non quod proponat nobis Deum iudicare aliquid bonum & malum,vel illud imperare: sed quia proponit illud idem esse bonum & malum, quod Deus iudicat bonum aut malum esse. Itaque sequitur legem æternam esse primam causam, sed non sequitur illam esse regulam primariam, quia illam non proponit recta ratio creata.

Ad secundam Resp. duo distinguenda esse semper in peccato, primò quod habeat malitiam moralem, secundò,quod sit offensa Dei: ratione *malitiæ moralis* peccatum non dicitur transgressio legis, sed tantùm ratione offensæ; si enim nihil Deus præcepisset,vel si abstulisset à nobis notitiam voluntatis & præcepti sui, semper odium Dei, v. gr. esset moraliter malum, sed non esset Dei offensa, de qua sola intelligi debent Scriptura & Patres,quoties dicunt quod seclusâ lege nullum est peccatum.

Ad tertiam Resp. distinguendo minorem eodem modo,recta ratio creata nihil est aliud quàm declaratio & transcriptio æternæ legis, quatenus est regula operationum moraliter bonarum aut malarum nego, quatenus est regula illarum provt sunt capaces meriti aut demeriti,concedo. Recta enim ratio creata vtroque illo modo actiones dirigit, facit enim illas esse bonas, & facit illas esse meritorias, sed sub diuerso respectu.

## §. II.

### *Vtrum recta Ratio humana sit primaria Regula bonitatis & malitiæ omnium Actuum.*

NOmine *rectæ rationis* quid intelligatur non est facile dicere, vt constabit ex sequenti sectione: nunc satis est rectam rationem vocari iudicium intellectus dictans hic & nunc aliquid esse faciendum,vel omittendum. Hoc iudicium communius omnes existimant esse vnicam & adæquatam regulam totius bonitatis & malitiæ.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò,quia sic manifestè tradere videtur Philosophus 6. *Ethicorum cap.* 1. & 2. vbi ostendit solam esse rectam rationem quâ definitur medium proprium virtutis: omnes enim virtutes in illam respicere tanquam in signum & scopum: sicut in artefactis idea operis recti est illud ipsum, quod regula vocatur.

Secundò, illa est adæquata regula humanorum actuum,quâ solâ positâ sublatis aliis omnibus,illi sunt boni, & quâ sublatâ sunt mali, sed sublatâ consideratione rationis,positis aliis omnibus, aufertur bonitas aut malitia moralis: positâ verò eâ, etiam aliis omnibus sublatis ponitur, ergo sola recta ratio est adæquata regula omnium humanorum actuum. Maior non eget probatione,minor probatur,quia quantumcunque actus sint intrinsecè boni aut mali,nunquam tamen moraliter tales dici possunt, si absit consideratio rectæ rationis,alioqui amentes & pueri operarentur rectè moraliter,& ij etiam qui operantur cum ignorantia inuincibili. Imò cum aliquis operatur cum conscientia erronea existimans se prosequi obiectum malum,quod reuerà tamen est bonum,ille reuerà peccat, ergo positâ solâ rectâ ratione ponitur malitia & bonitas actuum.

Tertiò illa est vera regula totius moralitatis per quam natura rationalis constituitur formaliter in esse moralis & rationalis,sed natura rationalis non cõstituitur in tali esse nisi per actualem rationem rectam; si enim eam præscindas, natura humana non est nisi physica, quia nõ est capax assequendi suum finem per suos actus, ergo sola recta ratio est regula: probatur maior, per illud regulantur Actus humani,& constituuntur morales,per quod sunt boni vel mali naturæ humanæ vt sic,sed per hoc sunt boni naturæ rationali vt sic, per quod natura constituitur rationalis vt sic, ergo illa est regula per quam natura constituitur rationalis & moralis.

Dico secundò, recta ratio creata dictans quid sit malum aut bonum non est principalis & primaria regula bonitatis & malitiæ Actuum nostrorum. Conclusio negatiua.

Probatio.

Ratio est, quia si recta esset regula primaria bonitatis,sequeretur quod nunquam iudicium rationis cognoscit bonitatem aut malitiam actus,quin cognoscat se ipsum, hoc absurdum est vt patet; iudicium enim illud diceret, hic actus non est mihi conformis, ergo recta ratio non est regula. Prob. maior, cognoscere Actum esse bonum,est cognoscere actum esse conformem regulæ: sed regula est per te cognitio ipsa bonitatis, ergo cognoscere bonitatem, est cognoscere conformitatem cum cognitione, quod est cognitionem reflecti supra se ipsam.

Confirm.primò,quia si recta ratio est regula,debet recta ratio per se ipsam definiri; recta enim ratio erit illa quæ cognoscit conformitatem obiecti cum recta ratione & sic infinitus erit progressus.Petam enim de hac recta ratione, quæ definietur iterum per rectam rationem, & ita in infinitum. Similiter bonitas erit conformitas cum iudicio cognoscente conformitatẽ cũ iudicio cognoscente conformitatẽ & sic deinceps.

Confirm. secundò, quia si recta ratio esset regula bonitatis,verus deberet admitti circulus inter actum bonum & rectam rationem, nam recta ratio illa est quæ dictat & præcipit actum bonum, actus verò bonus est ille quem præcipit recta ratio,vbi vides actum bonum definiri per rationem rectam, & rectam rationem definiri per actum bonum. Quid enim est aliud recta ratio nisi ea,quæ iudicat actum honestum eum,qui honestus est.

Altera probatio.

Secundò, illa non est regula primaria bonitatis & malitiæ Actuum humanorum quæ posterior est ipsâ bonitate ac malitiâ omnium obiectorum, sed recta ratio,id est iudicium actuale rationis, est aliquid posterius bonitate ac malitiâ obiectorum omnium ad quæ terminantur & à quibus specificantur Actus morales, ergo recta ratio non est regula primaria. Prob. minor, si ratio prius esset recta quam obiectum esset honestum, obiecta ideò essent honesta, quia iudicantur honesta, consequens est falsum, quia potiùs ideò recta ratio iudicat illa esse honesta quia ex se talia sunt, sicut in aliis iudiciis, veritas eorum fundatur in rebus,quia nimirum illæ tales sunt,quales iudicantur: ergo prius est obiectum esse honestum, quàm rationem esse rectam quæ iudicat illud esse honestum.

Dices prius est actum esse honestum obiectiuè ac fundamentaliter non est prius illum esse honestum formaliter,sed contra, illa nõ est regula bonitatis quæ præsupponit totum fundamentum & causam propter quam actus est bonus aut malus. Sed recta ratio præsupponit totum fundamentum & causam propter quam actus est bonus aut malus; præsupponit enim totam bonitatem aut malitiam fundamentalem, ergo recta ratio non est regula bonitatis, quod enim præsupponit fundamentum bonitatis, præsupponit re-

gulam totam bonitatis, nam regula est fundamentum.

Ratio à priori.

Denique à priori ratio est, quia id quod specificat Actum voluntatis, non est cognitio, quæ conditio solùm est & signum quoddam à posteriori ex quo cognoscitur specificatio actus facta per obiectum in quod tendit actus. Constat enim quod voluntas fertur semper in bonum apprehensum, sed apprehensio non est ratio formalis ob quam appetitur finis.

Solutio trium dubitationũ.

Ad primam Resp. concedendo quod recta ratio est id quo definitur medium virtutis, iuxta mentem Philosophi, quia est id ex quo tanquam à posteriori cognoscitur medium virtutis, non quod ipsa recta ratio tale medium efficiat, sed quia illud non cognoscitur à nobis, neque determinari potest nisi per rectam rationem quam propterea meritò virtutes omnes respiciunt tanquam regulam quandam à posteriori, ex qua discernunt illam mediocritatem quam prosequi debent: cum enim voluntas sit potentia cæca non potest tendere in aliud obiectum, nisi ad illud quod per rectam rationem proponitur, neque illud amplecti potest quod naturæ rationali conuenit, nisi per rectam rationem illud accipiat. Hinc fit vt recta ratio vocetur regula bonitatis, non quæ actum bonũ constituat, sed ex qua dignoscatur actus qui est bonus, vel malus, quod idem in operibus artefactis locum habet.

Ad secundam Resp. distinguendo maiorem, illa est regula bonitatis & malitiæ, quâ solâ positâ tanquam causâ ponitur bonitas, concedo: quâ solâ positâ tanquam conditione ponitur bonitas, nego. Posita consideratione rationis ponitur bonitas actus, quia consideratio hæc conditio est quâ positâ semper obiectũ est conueniens naturæ rationali, licèt illa conditio non sit causa huius conuenientiæ. Itaque cum aliquis operatur ex conscientia erronea putans aliquid esse malum, quod tamen est bonum, ille reuerà peccat, quia nunquam obiectum aliquod potest esse conueniens naturæ rationali, nisi ratio illud tale iudicet, & quoties iudicatur tale, iam conueniens esse incipit vt posteà dicam: vnde rectè infertur quod iudicium rationis est conditio sine qua nulla est bonitas vel malitia, sed non sequitur illam esse regulam.

Ad tertiam Resp. naturam humanam constitui moralem & rationalẽ in actu primo, per vim ratiocinandi in actu primo, constitui autem in actu secundo talem, per actualem rectam rationem: illa non est regula primaria moralitatis, per quam natura constituitur moralis & rationalis in actu secundo, sed illa per quam cõstituitur moralis & rationalis in actu primo.

## §. III.

### *Vtrum Natura rationalis primaria, sit regula Bonitatis, & malitiæ.*

POsito quod neque lex aut voluntas diuina, neque iudicium rectæ rationis creatæ, mensura sit & regula ex qua deriuatur bonitas aut malitia moralis actuum nostrorum, sola superesse videtur natura rationalis, quæ huiusmodi regula dici, & esse possit.

Prima dubitatio.

Ratio tamen dubitandi esse potest primò, quia si natura rationalis constituatur esse primaria illa regula, neque vitatur circulus vitiosus, neque infinitus progressus, quod probatur: natura rationalis non est aliud quàm natura vtens ratione, non enim significare potest aliud quàm naturam provt cognoscit, vel potest cognoscere bonitatem aut malitiam actuum & obiectorum: sed si natura provt cognoscens, vel provt potens cognoscere bonitatem aut malitiam, actuũ sit regula bonitatis & malitiæ, committetur vitiosus circulus in definitione bonitatis, & in definitione naturæ rationalis, ergo natura rationalis non est regula primaria bonitatis & malitiæ: maior est certa, quia si sumatur natura rationalis præscindendo ab eo quod cognoscat bonitatem, & operetur moraliter, non est magis illi conueniens Eleemosina quàm furtum, neque temperantia magis illam decet, quàm brutum, debet ergo natura rationalis significare naturam provt cognoscit, vel provt cognoscere potest bonitatem & malitiam. Nunc minor probatur argumento superiùs allato, si natura provt cognoscens vel provt potens cognoscere malitiam est regula, necesse est vt natura rationalis definiatur per bonitatem, & vt bonitas definiatur per naturam rationalem: natura enim rationalis erit illa quæ cognoscit bonitatem & bonitas erit illa quæ conuenit naturæ cognoscenti bonitatem: imò bonitas definietur per se ipsam, erit enim conuenientia cum natura cognoscente bonitatem.

Vnde vrgetur argumentum si natura rationalis provt cognoscens, aut provt potens cognoscere bonitatem est regula, implicat vt cognoscatur ipsa bonitas sine infinitis reflexionibus, quod probo, Non poterit cognosci conformitas Eleemosynæ cum natura rationali, quin cognoscatur Eleemosina vt cognita secundùm suam bonitatem: rursus, hæc bonitas debebit cognosci vt cognita secundùm suam bonitatem, & ita in infinitum, quia hæc bonitas est conuenientia cum natura cognoscente bonitatem, omnis ergo bonitas semper includit cognitionem bonitatis, sicque nunquam cognoscetur bonitas, quin vlteriùs & vlteriùs semper progrediaris in infinitum.

Secunda dubitatio.

Secundò, illud est actualis regula voluntatis, quod dirigit actu voluntatem, natura rationalis non est id quod dirigit actu voluntatem, sed ratio, ergo natura rationalis non est actualis regula. Probo maiorem, eodem modo se habet id quod dirigit hominem benè aut malè operantem moraliter, sicut se habet ars & idea quæ artificem operantem dirigit, sed id quod dirigit artificem est conceptus formalis, quem ostendebam *in physica* esse proximam ideam, ergo id quod dirigit voluntatem operantem moraliter, est conceptus mentis seu recta ratio. Confirm. quia esse conueniens naturæ rationali vt sic est esse conueniens rectæ rationi, ergo natura rationalis non potest esse regula quin recta etiam ratio sit regula, natura enim rationalis non est aliud quàm natura provt rectâ ratione vti potest.

Tertia dubitatio.

Tertiò illa dici non potest regula immediata moralitatis, quâ manente omninò inuariatâ, tollitur vel variatur moralitas, sed inuariatâ manente naturâ rationali, tollitur tamen aut variatur moralitas, nam cum aliquis conscientiam habet inuincibiliter erroneam, æquè tenetur operari aut cessare ab operatione ac si non erraret, tunc natura rationalis eodem modo se habet ac si conscientia non esset erronea, ergo eadem manente natura rationali, variatur tamen aut tollitur moralitas.

Quarta dubitatio.

Quartò, sequeretur quod bonum honestum non amaretur amore amicitiæ, sed tantùm amore concupiscentiæ: nam quod amatur vt conueniens propriæ naturæ, amatur amore concupiscentiæ: honestum vt sic, est conueniens naturæ rationali, ergo quoties amatur honestum vt sic, amatur vt conueniens propriæ naturæ.

Conclusio affirmatiua

Dicò tertiò, sola natura rationalis vt rationalis, est regula primaria formalis & immediata totius bonitatis & malitiæ actuum nostrorum.

Probatio.

Ratio est, quia illa sola esse potest regula quæ sola præsupponitur tanquam aliquid prius ante omnem bonitatem & malitiam actuum & obiectorum, sola natura rationalis est huiusmodi, lex enim æterna, & recta ratio (vt dixi) sunt aliquid posterius, neque potest excogitari aliquid aliud, ergo sola natura rationalis est regula.

Præponderantia.

Respondent recentiores aliqui primò, Regulam moralitatis esse præpõderantiã vnius obiecti prę alio, id est

id est æstimabilitatē moralem vnius præ alio, v.g. ideò Eleemosina est honesta, quia bonum subueniendi pauperibus, præponderat malo amissionis pecuniæ, furtum autem ideò est malum, quia damnum læsionis iniustæ præponderat bono pecuniæ quæ acquiritur.

Verùm statim apparet hunc esse merum lusum verborum, quæro enim quid sit vnum bonum aut malum præponderare alteri, nisi magis esse conueniens naturæ rationali quàm aliud: verbi gratia quare præponderat bonum subueniendi Pauperibus malo amissionis pecuniæ, nisi quia conueniens est dare pecuniam vt subuenias pauperi? Quæritur enim hîc regula huius præponderantiæ, ac æstimabilitatis moralis, quam asserui esse solam naturam rationalem. Præterea sequeretur matrimonium esse malum, quia illi sine dubio Virginitas præponderat: liceret etiam mentiri ad conseruandam integram Rempublicam: cur enim bonum integræ Reipublicæ non præualet leui huic malo? reijci ergo debet hæc pręponderantia.

Finis vltimus.

Respondent alij secundò, vltimum finem esse adæquatam regulam bonitatis, quia illud est verè bonum, quod habet proportionem cum fine vltimo; vnde dictum est à Philosopho quod *finis est principium ad quod respicientes, bonum vnumquodque aut malum dicimus.* Sed contra, nam ille finis qui dicitur regula, vel est finis supernaturalis, vel naturalis, non primum, quia in pura natura esse potuisset bona vel mala operatio: Neque secundum quia ille vel est rectitudo moralis, & sic quæritur quid sit in obiecto, quod tribuit mihi rectitudinem dum illud amplector; vel est præmium, & sic quæro vnde actus charitatis habeat, quo sit dignus præmio, prius enim est illum actum esse bonum, quàm esse prędio dignum.

Deinde illa sola est regula moralitatis formalis, quę sola est regula moralitatis obiectiuæ, sola natura rationalis est regula moralitatis obiectiuæ, ergo illa sola est etiam regula moralitatis formalis: Maior est clara, quia bonitas obiectiua vocatur fundamentalis ex eo quod fundet, & specificet moralitatem formalem. Minor probatur, quia illud est regula bonitatis obiectiuæ, cui soli obiectum debet esse conueniens vt sit bonum, sed sola est natura rationalis cui obiecta debent esse conuenientia, vt sint bona, bonum enim respectiuum dicitur illud quod est alicui subiecto conueniens, v.g. calor dicitur esse conueniens igni, tanquam subiecto, sola verò natura rationalis potest esse subiectum boni moralis, ergo bonum morale non dicitur tale, nisi per ordinem ad naturam rationalem.

A priori ergo ratio est, quia bonum & malum petitur ab eo quod conueniens est naturæ, non ab eo quod iudicatur conueniens, vt si aqua posset cognoscere frigus sibi esse conueniens, non propterea esset conueniens quia cognosceret, sed potiùs ideò cognosceret, quia esset.

Solutio primæ dubitationis

Ad primam Resp. nullo modo sequi ex eo quod natura rationalis sit regula, quod natura rationalis & bonitas non possint cognosci & definiri sine circulo, & sine infinitis reflexionibus, quia natura rationalis provt est regula bonitatis Eleemosinæ, v.g. non significat naturam provt cognoscit, aut potest cognoscere bonitatem Eleemosynæ, alioqui vt rectè probat argumentum nunquam definiretur bonitas Eleemosinæ sine circulo & sine infinitis reflexionibus, bonitas enim Eleemosynæ, esset conformitas cum natura cognoscente bonitatem Eleemosynæ, id est conformitatem cū natura cognoscente conformitatē, &c. Semper enim obiectum huius cognitionis erit Eleemosyna, vt cognita secundum suam bonitatē, quæ bonitas iterum debebit cognosci vt cognita & sic deinceps: natura ergo rationalis provt est regula moralitatis significat naturam provt vtentem discursu, & libertate, præscindendo ab eo, quod hic discursus versetur circa bonitatem, aut circa determinatum aliquid aliud. Naturam enim vtentem discursu & libertate magis Eleemosina decet quàm furtum, & temperantia magis illi conuenit, quàm bruto, nam homo propter furtum dignus est probro, & propter intemperantiam, ob quam brutum non est dignum probro.

Prima instantia.

Instabis primò, multa esse disconuenientia naturę rationali, & rectę rationi, quæ tamen non sunt peccata, v.g. si velit aliquis domum ædificare sine fundamentis, plantare arborem inuersis radicibus, hoc enim est contra rectam rationem, & dedecet naturam vtentem discursu, & tamen non est peccatum. Neque dicas illud non ita esse contra rationem, vt sit pœna dignum, peccatum autem ita esse contra rationem vt sit pœna dignum. Contra enim arguo, prius est actum esse bonum aut malum, quàm sit dignus præmio & pœnâ, ideò enim actus dignus est præmio, quia est bonus, & ideò dignus est pœnâ, quia est malus, non autem contra, debet ergo dari ratio, cur furari sit malum, & dignum pœnâ, plantare autem arborem inuersam, non sit malum & pœnâ dignum, cum vtrumque sit contra rationem & naturam rationalē.

Respondeo defectus artis cuiusmodi sunt plantare arborem inuersam, & defectus morales in eo differre, quod defectus artis sint aliquid disconueniens naturę intellectiuæ ac discursiuæ vt sic, ideóque dicuntur solùm errores, neque sunt aliquid pœnâ dignum: At verò defectus morales, sunt aliquid per se disconueniens naturæ rationali vtenti discursu, & libertate; omnis enim moralitas fundatur in libertate, vnde merentur pœnam defectus morales, quia illi sunt aliquid disconueniens naturæ, provt discursiuæ simul & liberæ.

Secunda instantia.

Instabis secundò, gloriam humanam & diuitias esse bonas homini provt differt à bruto, & tamen illa non sunt bona honesta vt patet, quia operari præcisè propter gloriam humanam & propter diuitias non est honestum, ergo natura rationalis præcisè vt differt à brutis non est regula bonitatis.

Resp. diuitias non esse aliquid per se consentaneum naturæ rationali, quia diuitiæ nullam per se habent appetibilitatem: gloriam verò humanam esse obiectum de se bonum, & decens naturam rationalem, quod tamen ex circumstantia potest fieri malum, & dedecens naturam rationalem, ideóque non est mirum quod egregia Ethnicorum opera reprobata fuerint à sanctis Patribus, quia procedebant ex nimio appetitu laudis & gloriæ, erat enim appetitus ille vituperabilis non præcisè quia erat appetitus laudis, sed quia erat nimius.

Solutio secundæ dubitat.

Ad secundam Resp. diligenter in hac materia distingui debere duo, id quod est regula, & id quod applicat regulam, regula est id cui per se primariò actus conformari debet, id quod applicat regulam, est id quod illam proponit, & cuius conformitas non per se intenditur, sed propter aliud. Regula bonitatis est solùm natura rationalis, quia illa est cui primariò actus debet conformari, recta autem ratio est id duntaxat quod proponit regulam tanquam conditio, quia conformitas actus cum ipsa non exigitur primò & per se, sed propter naturam rationalem. Hinc ad argumentum distinguitur maior, actualis regula bonitatis est id quod actu voluntatem primò & per se dirigit, concedo, quod actu dirigit voluntatem tanquam proponens regulam, nego: similiter enim id quod primò & per se dirigit artificem, est conceptus obiectiuus vel potiùs prototypum ad cuius similitudinē fit aliquid: conceptus autem formalis proximè dirigit tanquam proponens veram & primariam regulam. Ad confirmat. concedo quod esse conueniens naturæ rationali, & esse conueniens rationi, sunt idem realiter, sed non sunt idem formaliter, prius enim est aliquid esse

conueniens naturæ rationali, quàm conueniens esse rationi,cum ideò res sit conueniens rationi, quia est conueniens naturæ rationali, non contra: quamuis ex eo quod aliquid sit conforme rationi, rectè inferatur esse conueniens rationali naturæ, ideò enim ratio est recta quia dictat conuenire naturæ rationali, id quod illi reuerà conuenit.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. quod quoties aliquis operatur ex conscientia erronea inuincibili, natura quidem rationalis eodem modo se habet, sed obiectum & actus alio modo ad illam comparantur, vt nuper dicebam, nihil enim est bonum aut malum, nisi quod tale iudicatur vnde tamen non sequitur, quod iudicium rationis sit regula boni & mali, sed conditio duntaxat,sine qua nullum est bonum aut malum. Ad argumentum igitur nego primam hanc maiorem, illa non est regula moralitatis quâ inuariatâ manente variatur aut tollitur moralitas. Nam vt maneat eadem moralitas, non sufficit quod eadem maneat regula, sed requiritur vt maneat idem obiectum huius regulæ,variabitur enim moralitas,si varietur vel obiectum regulæ, vel ipsa regula : Cum quis operatur ex conscientia erronea inuincibili, manet eadem natura rationalis, sed variatur ipsum obiectum quia id quod antea erat ipsi malum, iam incipit esse illi bonum, si apprehendatur esse bonum, bonum enim naturæ rationalis est illud omne quod prudenter iudicatur tale.

Solutio quartæ. Ad quartam Resp. Conueniens dupliciter posse sumi, primò enim significat id quod est alicui commodum. Secundò,id quod per se decet,& est consentaneum inclinationi naturali, sicut dicitur incarnatio esse conueniens Deo,non quia sit ipsi commoda, sed quia est consentanea inclinationi summæ bonitatis. Vnde ad argumentum distinguitur hæc maior, id quod amatur tanquam conueniens,id est ex eo quod sit commodum,& afferat aliquam vtilitatem aut delectationem,amatur amore concupiscentiæ, concedo : Id quod amatur tanquam conueniens, id est consentaneum inclinationi abstrahendo ab vtilitate, vel delectatione, amatur amore concupiscentiæ, nego. Quod amatur vt honestum, amatur tanquam conueniens posteriori hoc modo,non autem tanquam conueniens primo modo.

## Sectio II.

### *Quænam sit regula instrumentalis & secundaria bonitatis & malitiæ moralis.*

Necessitas regulæ proximæ. PRæter primariam illam & principalem regulam totius moralitatis, sæpè dixi necessarium esse aliquod instrumentum per quod illa voluntati proponatur, alioqui esset necesse vt in incognitum ferretur voluntas,ideoque regula illa ministerialis non potest esse aliud quàm iudicium rationis,quam communiter dicimus conscientiam: de illa vt dicam distinctè, videnda sunt tria,primò quid sit recta ratio increata,& lex æterna. Secundò, quid sit recta ratio creata, & lex naturalis quæ cum conscientia magnam habent affinitatem. Tertiò,demùm quid sit propriè conscientia & quotuplex.

### §. I.

### *Quid sit recta ratio increata, & lex æterna.*

NOn hîc agitur de recta ratione speculatiua, quæ non aliud est, quàm cognitio diuina conformis obiecto cognito,& nullo modo tendens ad opus, sed de recta ratione practica quæ dirigit voluntatem diuinam,& voluntatem creatam operantem moraliter, habetque aliquando rationem legis, quia dirigit imperando, aliquando non est vera lex,quia non dirigit voluntatem nisi dictando, quid sit conueniens.

Difficultas igitur est circa existentiam,quid ditatem, proprietates æternæ legis, vtrum scilicet detur in intellectu aut voluntate Dei actus aliquis, qui sit lex æterna,qualis ille sit,& respectu cuius dicatur lex.

Triplex dubitatio. Ratio autem dubitandi est primò, quia tunc recta ratio diuina rationem legis non habet quando nemini quidquam iubet aut vetat, sed ab æterno nemini quidquam præcepit, cum nemo esset cui posset præcipere. Deinde nihil habet rationem legis nisi promulgetur,sed ab æterno promulgari nulla lex potuit, ergo non fuit ab æterno nisi recta ratio diuina, quæ in tempore cœpit esse lex, postquam fuerunt creaturæ quas obligare, sicut ab æterno fuit omnipotentia quamuis illa solùm in tempore fuerit creans.

Secundò, lex illa æterna si datur vel est actus liber voluntatis diuinæ,vel certè illum supponit,& est aliquid Deo liberum : hoc autem absurdum est, quia sic lex naturalis potuisset non esse, & Deus posset in ea dispensare, potuissetque fieri vt mendacium esset licitum,imò Ethnicus qui nescit Scripturas dubitare posset, vtrum ea lex esset à Deo lata,& sic licitè posset mentiri.

Tertiò,lex illa æterna non potest esse actus voluntatis diuinæ, quia definitur recta ratio, neque dici potest actus intellectus diuini, vel enim esset actus scientiæ simplicis, vel scientiæ visionis, non primum, quia scientia simplex præcedit decretum voluntatis, & ita non est lex quæ supponit semper voluntatem superioris: neque secundum, quia sic esset scientia merè speculatiua, nec dirigeret voluntatem. Deinde ideò tenemur facere aliquid quia Deus vult nos facere, ergo actus voluntatis diuinæ lex est non actus intellectus ; non enim teneor aliquid facere quia Deus cognoscit, sed quia Deus vult,vnde ait Anselmus *Magistram humanæ voluntatis esse voluntatem diuinam.* Ideò solemne illud est in Iure, *quod Principi placuit, legis vigorem habet.* Denique lex ordinatio est, illa non est actus intellectus cum sit actus Iurisdictionis, ergo lex non est actus intellectus.

Recta ratio diuina quid sit. Dico primò, recta ratio diuina non est aliud quàm actus intellectus diuini, quo per scientiam simplicem ante omne voluntatis decretum cognoscit fines omnes, & media quæ possunt conuenire, vel disconuenire,omni naturæ rationali.

Ratio est, quia omnes actus voluntatis diuinæ diriguntur per iudicium aliquod intellectus diuini quod est recta ratio, illud iudicium necessariò antecedit omnes actus voluntatis,ergo recta ratio est actus antecedens omnem actum voluntatis: primus enim actus voluntatis diuinæ rectissimus est,ergo illum dirigit actus aliquis intellectus quem nullus actus voluntatis præcedit. Deinde recta ratio diuina provt dirigit voluntatem diuinam non habet rationem legis, quia Deus non est superior se ipso, ergo non necessariò sequitur decretum voluntatis.

Dices recta ratio practica est dictamen practicum, quo Deus cognoscit aliquid sibi esse faciendum, vel omittendum, sed iudicium præcedens decretum voluntatis non dicit aliquid esse faciendum, sed tantùm esse factibile, ergo iudicium illud antecedens decretum non est recta ratio practica.

Respondeo duplicem esse posse sensum horum verborum ( hoc est mihi faciendum ) vel enim significat, ego decreui hoc facere,quia decet, vel decet hoc à me fieri, si primo sumatur modo, certum est quod supponit voluntatis decretum : si autem secundo sumatur modo recta ratio prior est omni decreto voluntatis diuinæ.

Conclusio trimembris. Dico secundò, datur lex aliqua æterna, vera & propria existens in ipso Deo quæ nec est formaliter actus voluntatis diuinæ, neque actus ille intellectus

tellectus qui est prior omni decreto libero, sed est actus ille intellectus qui supponit decretum voluntatis & illud cognoscit intimatquè quid velit Deus fieri vel omitti à creaturis rationalibus.

Existentia æternæ legis.

Prima pars asserens existentiam æternæ illius legis in Deo probatur à S. Thoma *q. 91. art. 1. & quæstione 93 tota*, & sanè probatione vix eget cum naturali lumine notum sit dari principem eam legem, & vltimam mentem omnia ratione iubentis aut vetantis Dei, vt loquitur Tullius *l. 2. de legibus*, fusèque legem eam exponit Plato *in Timæo, & dialogo 10. de legibus*. Probari autem primò potest, quia lex omnis participata cuiusmodi est omnis creata lex fundatur necessariò in lege per essentiam, quæ non potest esse nisi æterna, ergo datur lex æterna. Deinde Deus perfectissimam habet prouidentiam per quam creaturas rationales omnes in proprium deducit finem beatitudinis, sed hoc non efficit nisi mediâ lege, quæ prohibet actus malos qui auertunt à fine iubet autem bonos qui conducunt ad finem, ergo datur vniuersalissima lex à Deo lata, & scripta intra ipsum Deum. Denique si nullâ Dei lege vetarentur ea quæ mala sunt, nulla in peccatis esset offensa Dei, sed sola malitia moralis, peccatum enim non offendit Deum nisi quia eius legi repugnat.

Quid non sit.

Secunda pars explicat quid non sit lex illa æterna: Primò enim negaui illam esse formaliter decretum diuinæ voluntatis, probatúrque ex communi acceptione legis, quam appellant omnes, & definiunt, rationem, opinionem, veritatis operationem, rectam rationem in iubendo, & vetando: Augustinus sanè legem æternam appellat, *summam rationem cui semper obtemperandum est, & incommutabilem veritatem quæ lex omnium artium rectè dicitur, & ars omnipotentis Artificis*: S. Thom. loco citato vocat eam *diuinæ mentis conceptum quatenus ordinatur ad gubernationem rerum ab eo progenitarum*: Boetius *perpetuam rationem, quæ mundum gubernat*. A priori ratio esse potest quia lex imperium est, quem esse actum intellectus non voluntatis constabit ex dicendis. Imò lex æterna pars est aliqua Prouidentiæ, quæ spectat ad intellectum non ad voluntatem. Secundò, negabam æternam hanc legem esse actum intellectus priorem decreto voluntatis diuinæ, ratio est, quia lex est actus potestatis, & iurisdictionis ac verum imperium, sed omnis actus iurisdictionis supponit voluntatem superioris; nemo enim imperat nisi volendo: ergo ille actus cognitionis diuinæ, quo dictatur, quid sit conueniens aut disconueniens naturæ rationali, est quidem recta ratio, & dictamen practicum, potestque tùm ipsi Deo, tùm creaturis ostendere id quod decet ab ipsis fieri vel omitti, sed rationem legis non habet, donec voluntas accedat iubentis Dei supremi Domini.

Quid sit.

Tertia pars veram explicat quidditatem huius legis, est enim actus intellectus duplex, alter cognoscit quid sit conueniens, aut disconueniens naturæ rationali pertinétque ad scientiam simplicem, & est recta ratio, alter cognoscit decretum voluntatis intimátque illud creaturis, & appellatur etiam in nobis propriè imperium: prior quidem ille actus prior est decreto voluntatis & sic non est lex, sed est tamen etiam posterior provt simul iungitur cum actu illo posteriori, & cum eo præsupponit voluntatem aliquid decernentem. Probatur autem primò à pari, quia in nobis imperium actus est ille præsupponens voluntatem superioris, lex autem imperium est simul & recta ratio. Deinde nomen (legis) impositum est ad significandum signum illud quo voluntas superioris ostenditur, nam sicut lex externa est signum externum manifestatiuum huius voluntatis, sic lex interna est signum illud internum à quo proximè oriri potest signum externum, idest actus ille intellectus Principis, quo cognoscit, & intimat suam voluntatem. Neque dicas esse promulgationem legis non autem legem, quia si posset innotescere creaturæ actus voluntatis diuinæ, teneretur illi obedire, quamuis non sequeretur vllus actus intellectus. Resp. enim actum illum, quem imperium vocabam, non esse promulgationem legis, quamuis sit promulgatio voluntatis diuinæ, quæ promulgatio voluntatis, lex est. Quod si posset decretum diuinæ voluntatis creaturæ innotescere absque vllo actu voluntatis sequente, obligaremur facere id quod sciremus velle Deum, sed nulla tamen daretur lex formalis sed fundamentalis duntaxat, quæ voluntas est superioris.

Proprietates æternæ legis.

Dico tertiò, proprietates æternæ legis commodè numerari possunt quatuor. Primò enim æterna est, immutabilis & indispensabilis. Secundò primaria est & fundamentum ac origo legum omnium quæ ab ipsa oriuntur tanquam radij à sole. Tertiò est vniuersalissima tùm ratione personarum, tùm ratione rerum, tùm ratione actuum, tùm ratione temporum, & locorum. Quartò est sanctissima, & iustissima. Quæ omnia vt vides longum esset persequi, sed indicare tamen inutile non erit.

Æternitas eius legis.

Prima ergo proprietas sit legis huius æternitas, est enim coæua æterno Deo, scripta in eius mente non atramento, sed radijs sapientiæ increatæ, primum enim, vt dixi, est recta ratio & idea omnium eorum quæ conuenit fieri à natura rationali, deinde cognitio decreti voluntatis iubentis vt illud & illud ab ea fiat, hæc autem duo æterna sunt, immutabilia indispensabilia. Deinde lex illa pars est Prouidentiæ cuius proprium est dirigere creaturas rationales in finem iubendo, vetando, illuminando, dando media necessaria, vnde patet quod prouidentia etiam provt spectat creaturas rationales, multò latius patet quàm lex quæ solùm pars est Prouidentiæ.

Origo est omnium legum.

Secunda proprietas legis huius est quòd sit idea, fundamentum, & principium, legum omnium tùm ciuilium tùm sacrarum, continet videlicet illa & fundat totum ius canonicum & ciuile, positiuum & naturale, tametsi propriè loquendo solum ius naturale habet fundamentum in illa æterna lege, vnde solà lex naturalis non habuit opus nouo legislatore: aliæ verò leges tametsi fundantur in recta ratione increata, in ea tamen non fundantur absolutè sed tantùm ex suppositione quod illæ à legislatoribus fuerint sancitæ, alioqui obligassent antequam essent leges.

Vniuersalitas ratione personarum.

Tertia proprietas legis huius est vniuersalitas. Primò tùm ratione personarum quia nulla creatura rationalis est possibilis, quæ non illi subijciatur vbi primùm habuerit existentiam, omnes enim comprehendit in quos legislator Deus habere potest iurisdictionem, eas igitur omnes obligat. Ipsum autem Deum non obligat, neque respectu Dei lex vocari potest, quia lex est actus superioritatis, & iurisdictionis, Deus autem non est superior se ipso, neque imperare sibi potest, ergo recta ratio diuina quâ cognoscit quid ipse facere decreuerit non potest vocari lex. Neque dicas Deus propterea non mentitur, quia scit quod mentiri est malum, ergo recta ratio prælucet diuinæ Voluntati & est vera lex. Deinde si Deus postquam decreuit aliquid facere, illud non faceret operaretur inordinatè, ergo voluntas Dei, etiam respectu Dei est vera lex. Adde quod dici solet quod Deus de lege ordinaria non potest aliqua facere, ergo Deus aliquam sibi præscripsit legem. Respondeo verũ quidem esse quod recta ratio diuina dirigit voluntatem Dei, sed dici tamen non potest lex defectu superioritatis, & distinctionis, recta enim ratio & voluntas in Deo

vnum sunt. Si Deus postquam decreuit aliquid facere, illud non faceret, operaretur inordinatè, non tamen contra legem, sed faceret id quod implicat ex natura rei, haberet enim decreta contradictoria, & voluntatem mutabilem, inordinatio ergo illa non oriretur ex repugnãtia cum lege, sed ex intrinseca essentia naturæ diuinæ. Deinde creaturas irrationales lex æterna non comprehendit, cum illæ capaces non sint præcepti. Vnde ordo existens in mente Dei quo dirigit omnia in suos fines lex non potest dici nisi metaphoricè, tametsi appellatur aliquãdo sic in scripturis, sicut subiectio creaturarũ irrationalium ad Deum appellatur interdũ obedientia, cum sit potius naturalis necessitas.

Ratione rerum.

Deinde vniuersalis ista lex est ratione rerum quas præcipit, aut vetat, cadunt enim sub eam actus omnes qui à creatura rationali elici possunt, siue illi sint ita boni & excellentes vt non imperentur, sed tantùm consulantur, quia illi omnes licèt secundum substantiam neque præcipiantur, neque prohibeantur, modus tamen cum quo faciendi sunt, ex suppositione quod fiant semper præcipitur, nam actus indifferentes dirigi debent ad bonum finem, & opera supererogationis quasdam exigunt circunstantias sine quibus fieri non debent.

Denique vniuersalitas etiam legis huius extenditur ad omnes actus ad quos lex aliqua extendi potest, imperat enim, prohibet, permittit, pœnas sancit, præmia dispensat: neque temporibus finitur, in quibus obliget, cum nulla vnquam vetustate temporum abrogari queat. Neque locis clauditur extra quæ non vigeat, Valet enim vbique gentium in omnibus terris Iura dicit, & tribunal eius totus orbis est, imò tam latè patet quàm ipse Deus.

Sanctitas.

Quarta denique legis huius proprietas Iustitia est & Sanctitas, *Lex* enim *Domini immaculata conuertens animas, testimonium Domini fidele sapientiam præstans paruulis, Iustitiæ Domini rectæ lætificantes corda.* Quia videlicet lata est à Legislatore Sancto, scripta in essentia Dei sancta, in finem sanctissimum, imò totius sanctitatis matrix, exemplar, & principium.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. legem illam formaliter sumptam æternam esse, quia omnia quæ formaliter constituunt illam ex parte Dei sunt æterna, etiam si nullus ab æterno fuerit à quo promulgaretur, vel quem illa obligaret, quia illa requiruntur tantùm ex parte creaturarum quas lex illa obligat, non autem ex parte Dei, cuius actus cum sit immutabilis, potest ante promulgationem habere veram rationem legis, quod non possunt habere creatæ leges, quia creaturarum voluntas mutari potest.

Ad secundam Resp. legem æternam esse actum Dei omnino liberum, potuit videlicet Deus legem non ferre de Mendacio vitando, tunc autem Mendacium offensa Dei non fuisset sed malitiam habuisset moralem, atque ita illud nunquam esse potest licitum, etiam Ethnico, vel ignoranti Deum, vel nescienti legem hanc de vitando Mendacio fuisse à Deo latam.

Ad tertiam constat ex dictis legem istam spectare partim ad scientiam simplicem, partim ad scientiam visionis, scientia enim simplex solitariè sumpta præcedit decretum: sumpta verò simul cum cognitione decreti sequitur decretum. Scientia quoque visionis si sola sit, speculatiua est, si sumatur cum scientia illa simplici quæ dictat quid sit faciendum, practica est, intimat enim decretum voluntatis. Deinde ad id quod additur, ideò teneor aliquid facere quia Deus vult me facere, distingui debet illud (ideò) si enim significet causam immediatè obligantem negari debet, si autem significet causam primariam mediatè ac fundamentaliter obligantem, debet concedi, sed ex eo sequitur voluntatem principis esse causam legis, sed non ipsam legem, quæ tamen duæ sæpè confunduntur, quia totus legis vigor oritur ex ipsa voluntate Principis, quæ non est ordinatio, sed causa ordinationis.

## §. II.

### *Quid sit recta Ratio creata, & lex naturalis.*

COnsideratâ intra ipsum Deum rectâ ratione, ac primariâ lege omnium legum fonte, non erit difficile conspicere vtramque veluti transcriptam in creatura rationali, cuius in mente nunc inspicio veluti scriptam rationem rectam, & legem illam quæ dicitur naturalis veluti exempla magnæ illius rationis, & legis.

Ratio autem dubitandi primò est, quia recta ratio definitur à Philosopho 6. *Ethicorum cap.* 2. ea quæ conformis est appetitui recto, in hac autè definitione verus est circulus, quia rectus appetitus dicitur is qui conformis est rectæ rationi, seu qui appetit id quod est appetendum secundum rectam rationem, ergo definis appetitum rectum per rationem, rectam, & rectam rationem definis per appetitum rectum. Sed neque definiri potest recta ratio illa quæ iudicat bonum id quod est verè bonum, quia cum operamur ex conscientia inuincibiliter erronea, operamur ex recta ratione, quæ tamen iudicat bonum, id quod est verè malum. Triplex dubitatio.

Secundò, lex naturalis non potest esse ipsa recta ratio in actu secundo, sed est actus aliquis primus, alioqui si dormirent omnes homines, vel certè aliò traheretur eorum consideratio, nulla esset in mundo lex naturalis, hoc autem absurdum est, ergo lex illa naturalis non est iudicium rationis, sed natura rationalis idonea ex se ad sic iudicandum. Confirmatur quia, plures alioqui essent leges naturales, tot nimirum quot sunt in hominibus varia iudicia.

Tertiò, quædam actiones ita sunt ex sua natura intrinsecè malæ, vt non pendeant à iudicio rationis, vel à prohibitione, suas enim habent naturas, & essentias immutabiles, quæ non pendent ab extrinsecis vllis causis, v.gr. mentiri non ideò est malum quia est prohibitum, sed ideò est prohibitum, quia est malum, quemadmodum frigus ex sua natura est malum igni, non quia iudicatur malum.

Recta ratio quid sit.

Dico primò, recta ratio practica benè definitur Iudicium intellectus quo post diligentem inquisitionem proponitur aliquid vt conueniens aut disconueniens naturæ vtenti discursu & libertate.

Ratio est, quia illa definitio conuenit omni conscientię etiã erroneæ, modo illa sit inuincibilis, quia illa semper proponit aliquid vt conueniens aut disconueniens prudenter id est post sufficientem inquisitionem, alioqui non est recta ratio. Deinde nullus in ea definitione circulus committitur, aut infinitus progressus, quia cum dico rectam rationem: *Esse Iudicium quo proponitur aliquid vt conueniens naturæ rationali,* non idem est ac si dicas Iudicium quod iudicatur conueniens id quod iudicatur conueniens, quod vitiosum esset, sed recta ratio includit in sui definitione obiectum rectæ rationis, est enim Iudicium quo proponitur id quod ipsi obiectiuè apparet conueniens post diligentem inquisitionem.

Dices, recta ratio non proponit semper id quod est reuerà conueniens, sed proponit id quod apparet & videtur conueniens, sed apparere ac videri conueniens est iudicari conueniens, ergo recta ratio illa est, quæ iudicat conueniens, id quod iudicat conueniens, sicque semper recta ratio includitur in definitione rectæ rationis, & cognoscit semper obiectum suum vt cognitum, reflectitúrque supra se ipsam, quod vitiosum est.

Resp.

Resp. dixisse me quod in definitione rectæ rationis non includitur recta ratio formalis, sed recta ratio obiectiua, id est obiectum rectæ rationis: nego enim illam minorem, apparere ac videri conueniens, est iudicari conueniens, significat enim duntaxat, id quod obiicitur iudicio rationis, nihil autem est incommodi definire rectam rationem in ordine ad obiectum suum.

Conclusio de lege naturali.

Dico secundò, datur in creaturis rationalibus lex aliqua naturalis veram & propriam habens rationem legis, quæ nec est natura ipsa rationalis, neque omnino idem ac recta ratio, sed est iudicium illud rationis rectæ quo naturaliter cognoscuntur ea quæ à Deo prohibita sunt vt disconuenientia naturæ rationali, vel quæ sunt præcepta vt eidem naturæ conuenientia.

Eius existentia.

Prima pars asserens dari legem aliquam naturalem id est scriptam cum natura in mente hominis vt tabulâ, quâ cognoscat vnusquisque sine Legislatoris aut Doctoris vllius voce, quod honestum est aut turpe, apud omnes est indubitata; colligitur enim apertè ex Romanorum 2. *Gentes quæ legem non habent naturaliter quæ legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sunt sibi lex ostendẽtes opus legis scriptum in cordibus suis*, quibus verbis legem naturalem aptissimè describit. Deinde Patres frequentem illius mentionem faciunt Tertullianus lib. de Corona militis, *in publico mundi est in naturalibus tabulis scripta lex ad quas prouocat Apostolus, quis enim nescit legem naturalem, & naturam legalem? constans est sempiterna est, & diffusa in omnes lex ista, quâ neque per senatum solui possunt, neque derogari ex hac aliquid licet, neque erit alia Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac.* Facundus Harmianensis: *Lex vero naturalis* (inquit) *vna & tota in hominis mente defixa, multo fortior inuenitur, quàm ea quæ habetur in literis.* Cassiodorus lib. de anima vocat lumen substantiale quod nobis inesse sentimus, quod respicit sine sole, & videt sine vllo extrinseco lumine. *Ite ipsi in vestræ penetralia mentis, & intus incisos apices & scripta volumina mentis, inspicite, & natam vobiscum agnoscite legem.* A priori ratio est quia quædam intrinsecè mala sunt, etiam si nullâ lege prohiberentur, sunt enim prohibita quia mala: quædam verò sunt mala, quia prohibita, ergo lege naturali quædam prohibentur non autem alia.

Quod verò illa veram habeat legis rationem, id est quod iudicet voluntatem alicuius superioris prohibentis & præcipientis contra Victoriam, Cordubam & Almainum, probatur quia, omne peccatum repugnat legi, & iustè à Deo punitur, *Vbi enim non est lex nec præuaricatio*, vnde Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis, *Neque peccatum erit*, (inquit) *si quod erit, si non diuinitùs iubeatur vt non sit*, sed quod est contra legem naturalem, est verè peccatum, & iustè punitur à Deo ergo lex naturalis est vera lex, quæ non tantùm iudicat quid sit bonum, sed etiam quod sit vitandum.

Natura rationalis non est lex naturalis.

Secunda pars explicat quid non sit lex naturalis, Primò enim quod non sit natura ipsa rationalis contra Vasquem *disp.* 150. *cap.* 3. Probatur quia sequeretur Deum æquè habere impositam sibi legem naturalem, sicut eam habent homines, Dei enim naturæ mendacium æquè repugnat, ac naturæ humanæ. Deinde nulla esse lex potest quæ non sit Præceptum superioris, non potest autem natura rationalis dici Præceptum superioris, Deus enim author non diceretur illius legis, quamuis esset author existentiæ hominum, quia lex naturæ non indicaret Deum vt præcipientem aut prohibentem. Denique licèt natura rationalis sit primaria regula, (vt dixi) totius moralitatis; non est tamen propterea lex naturalis, quia regula est id quod dirigit, lex autem illud est, quod præcipit nomine, superioris, potest natura rationalis dirigere voluntatem suam, sed non potest sibi præcipere vt superior.

Secundò, recta ratio sumpta secundum totam suam latitudinem non est lex naturalis quia recta ratio vt sic cognoscit duntaxat quod aliquid bonum sit aut malum naturæ rationali, lex autem iudicat quid sit bonum, vt præceptum à superiore, quid malum vt ab eo prohibitum.

Non recta ratio latissimè sumpta.

Tertia pars explicat quid sit lex naturalis, est enim vel ipsamet recta ratio creata provt intimans legem æternam: vel melius est ipsa lex æterna provt intimata, & promulgata per rectam rationem creatam, adeò vt sit veluti transcriptio æternæ legis in nobis: Probatur qui scriptura legem illam appellat *Signatum super nos lumen vultus Dei*, radius videlicet quidam est Iudicij practici diuini, & legis illius quæ scripta est intra ipsum Deum, in quo videmus ea quæ Deus videt esse conuenientia, & quæ fieri vult à nobis. Idem significant sæpè Patres Tertullianus lib. 5. contra Marcionem cap. 11. legem hanc appellat: *Lumen personæ Dei*, quasi dicat illam esse cognitionem illam eandem, quæ in Deo est præcipiente aliquid aut vetante: Augustinus quæst. 53. ex 83. *Ex hac* (inquit) *ineffabili atque sublimi rerum administratione quæ fit per diuinam prouidentiam transcripta est lex naturalis in animum rationalem.* Vnde S. Thomas quæst. 91. art. 2. legem naturalem definit *participationem legis æternæ animum rationalem*, appellâtque postea illam *impressionem diuini luminis*, quæ sine dubio nihil aliud esse potest quàm vis naturalis cognoscendi, quid sit bonum tanquam conueniens naturæ rationali & à Deo præceptum, & contra quid malum tanquam à Deo vetitum. Sicut ergo considerari lex humana potest provt fertur à superiore, & provt scripta est in tabulis quæ non sunt duæ leges, sed vna lex, sic lex naturalis provt à Deo ipso lata est illa æterna lex de qua dixi: provt autem scripta & promulgata, est ipsa cognitio creata quam ex innata vi sua format ratio, dictans aliquid esse à Deo præceptum, aut vetitum. Coalescit ergo lex naturalis ex increata lege & creata cognitione illius legis, quæ non sunt leges duæ, sed omnino vnica, vnde nec diuersas obligationes inuehunt; loquitur enim lex æterna per rationem naturalem, & legem æternam ratio naturalis promulgat. Sed neque lex naturalis obligat vt aliæ leges, quæ non sunt nisi externa principia, lex verò ista interna est, docens absque extrinseco lumine, vt dixi, nec exarata est in literis sed in mente sculpta, quam internus semper dictat imperator, nimirum vis innatæ rationis.

Quid sit lex naturalis.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam constat ex prima conclusione rectam rationem sic definiri, vt nullus in eius definitione commitatur circulus: recta enim ratio non dicitur cognitio conuenientiæ cognitæ, sed cognitio proponens prudenter aliquid vt verè conueniens, quamuis non sit necesse vt illud reuerà sit conueniens sed satis sit vt menti obiiciatur tanquam conueniens. Cum ergo dicis, recta ratio vel proponit vt conueniens id quod est verè conueniens, vel quod iudicat conueniens, distingui debet, recta ratio proponit aliquid vt conueniens quod iudicatur, provt formaliter iudicatur, nego; provt obiectiuè iudicatur, concedo; proponit enim vt bonum, id quod est obiectum Iudicij sui.

Ad secundam Resp. legem naturalem in actu primo esse vim discursiuam, & ipsum hominis intellectum: legem autem naturalem actualem esse Iudicium illud rationis quod dictat ea quæ Deus prohibet aut præcipit. Dum homines dormiunt aut distrahuntur, datur lex naturalis in actu primo non in actu secundo, ista quoque in quolibet homine multiplex est, illa verò vna.

Ad tertiam Resp. actus malos provt mali sunt moraliter non pendere à iudicio rationis, & prohibitione,

sed

sed provt sunt offensæ Dei pendere omnino à prohibitione Dei vt ex dictis patet. Dices non apparere igitur quomodo ius naturale differat à iure positiuo diuino, cum vtrumque pendeat à libero præcepto Dei. Resp. differre quia, quæ vetantur iure positiuo nullo modo sunt mala, & disconuenientia naturæ rationali, si non prohibeantur: quæ autem vetantur iure naturali, quamuis non prohibeantur semper tamen moraliter erunt mala ideò dicuntur à Deo esse prohibita quia sunt mala moraliter.

## §. III.

### *Quid & quotuplex sit Conscientia.*

PRopter hanc dictum hactenus est de recta ratione, ac lege naturali, quia recta ratio quatenus æternam legem in publico promulgat lex est naturalis, quatenus autem vnicuique priuatim dictat in rebus singulis, quid sit agendum aut omittendū dicitur conscientia. Difficultas est enim quid propriè illa sit, vtrum sit in intellectu per modum actus secundi vt docet S. Thomas 1. *p. q.* 79. *art.* 13. an verò per modum habitus permanentis vt existimat Scotus qui eam confundit cum synderesi, & habitu Prudentiæ. Durandus putat illam esse aliquid habituale partim in intellectu partim in voluntate: Aureolus illam vtriusque potentiæ actum esse.

Variorum sententiæ.

Triplex dubitatio.

Ratio dubit. primò est quia, si conscientia esset actuale iudicium nunquam posset homo agere contra conscientiam, nunquam enim potest agere contra omne iudicium practicum, quod habet alioqui amaret vt bonum, quod non iudicat nisi malum vel simul iudicaret aliquid esse bonum, & malum.

Secundò, proprium est conscientiæ remordere, arguere, cruciare, quæ non pertinent ad solum intellectum, remorsus enim tristitia est.

Tertiò, absurdum videtur dicere quod nulla in dormientibus est conscientia: imò si conscientia est actus, ille ingenerat necessariò habitum, est autem difficile dicere qualis habitus ille sit.

Conclusio.

Dico primò, conscientia propriè dicta in solo intellectu residet, neque aliquid est habituale, sed actus quo ratio dictat quid sit agendum aut fugiendum in aliquo casu particulari.

Est in solo intellectu.

Prima pars contra Durandum & Aureolum docet in solo intellectu esse conscientiam, non autem in intellectu simul & voluntate vt illi volunt. Probatur autem primum ex Apostolo Roman. 2. vbi ait *conscientiam testimonium reddere* quod sine dubio intellectus est proprium, & c. 1. appellat eam fidem *omne quod non ex fide peccatum est.* Deinde idem colligitur ex Patribus Origenes l. 2. in Epistolam ad Romanos conscientiam appellat *naturalem correctorem, & pædagogum animæ*: Tertullianus c. 6. de corona militis *naturales tabulas ad quas prouocat Apostolus, in quibus ille qui deliquit, legit opus suum indéque suffunditur.* Basilius in Prouerbia *naturale iudicatorium animæ* Damascenus l. 2. c. 12. *legem intellectus nostri*, quod eleganter explicat *Victor* Cartennensis l. de pœnitentia, *conscientia apud quam non moritur omne quod gerimus, nos in factis nostris accusat, & iudicat, cumque non habeat loquendi vsum nescit tamen tenere silentium*: Dorotheus doctrina de conscientia dicit *eam esse in homine velut internum solem.* Eleganter Bernardus l. de interiori domo c. 22. *conscientia est cordis scientia*, quæ dupliciter intelligitur, videlicet vel illa quæ se nouit per se, vel illa quæ præter se, alia etiam nouit ex se, cor & se nouit sua conscientia, & multa alia. Quando nouit se, appellatur conscientia, quando nouit alia, vocatur scientia. Denique probatur de nomine ipso *Conscientiæ* ac ex muneribus eius proprijs testificatur enim, docet, accusat, dirigit voluntatem quæ omnia spectant ad intellectum.

Est actuale iudicium.

Secunda pars contra Scotum negat illam esse actum aliquem primum, sed iudicium actuale, probatur quia conscientia dicitur vera, falsa, dubia, quod solius actus secundi est proprium, non autem habitus; deinde solum actuale iudicium proponit voluntati quæ bona vel mala sunt, & solum illud etiam eam dirigit, conscientia verò vtrumque hoc præstat, ergo est actus secundus.

Varia eius munera.

Conscientia igitur est actualis quædam scientia rerum faciendarum aut non faciendarum siue vt ex S. Thoma rectè notat Valentia *q.* 14. *p.* 4. significat iudicium quod de actibus nostris habemus, spectat autem illos primò vt præteritos, actus videlicet ille quo speculatiuè cognoscimus quid egerimus, aut non egerimus, sic enim Genes. 43. dicunt fratres Ioseph *non est in conscientia nostra quis posuerit pecuniam in marsupijs nostris* & 2. ad Corinth. 1. *hæc est gloria nostra testimonium conscientiæ nostræ.* Secundò indicat actus eosdem præteritos vtrum boni vel mali sint, sic enim dicitur conscientia redarguere, accusare, remordere, Sapient 17. *præoccupant pessima redarguente conscientia.* Tertiò spectat eosdem actus vt præsentes aut futuros iudicátque practicè quid sit faciendum, vel omittendum propter honestatem aut turpitudinem, & hæc est quæ vocatur propriè conscientia de qua loquimur. Denique conscientia dictat in particulari quid sit honestum aut turpe hic & nunc, quia est iudicium rationis practicæ per ratiocinationem deductum ex Principijs vniuersalibus contentis in synderesi, sic enim appellatur habitus principiorum practicorum: nam sicut omnibus nobis naturaliter inest lumen Principiorum speculabilium, quem dicimus intellectum, sic inest etiam lumen Principiorum practicorum, quæ vocatur synderesis. Hæc enim principia regulæ sunt vniuersales, & per se notæ humanarum actionum, & quædam veluti lumina virtutum immutabilia, quod v. g. iustè viuere oporteat, conscientia verò est iudicium ex huiusmodi principijs deductum.

Quotuplex illa sit.

Dico secundò, rectè conscientia diuiditur in certam, erroneam, probabilem, dubiam, & scrupulosam.

Ratio est, quia iudicium dictans aliquid esse turpe aut honestum, potest esse vel certum, si proponat absque formidine obiectum vt reverà est in se honestum vel turpe: vel erroneum si proponat determinatè aliquid vt honestum aut turpe quod tale non sit: vel probabile si proponat obiectum honestum aut turpe adhærens determinatè vni parti, sed cum formidine tamen oppositæ partis: vel dubium, si neutri parti adhæreat, sed maneat velut in æquilibrio: vel scrupulosum si sit apprehensio ex leuibus orta coniecturis, quæ iudicium opinatiuum, aut etiam certum alterius partis opinatiuæ non excludat.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. ideò posse hominem agere contra conscientiam, quia quoties peccat duplex habet iudicium practicum, vnum quod proponit voluntati rationes æternas ideſt honestatem, aut turpitudinem; alterum quod proponit rationes inferiores delectabilis, aut vtilis; primum illud conscientia est, cui aduersatur quoties mavult adhærere iudicio practico proponenti bonum sensibile quàm iudicio proponenti bonum honestum.

Ad secundam Resp. remordere provt pertinet ad ipsam conscientiam, esse actum intellectus quia illud nihil est aliud, quàm conscientiam representare voluntati actum malum commissum, ex qua representatione sequitur tristitia in voluntate, remorsus autem non est tristitia sed causa tristitiæ.

Ad tertiam Resp. nullam omnino esse in dormientibus conscientiam, sed tantùm potentiâ, potest autem

tem dici quod conscientia prodit potius ab habitu innato, quàm ab aliquo habitu acquisito: dixi verò illum esse synderesim, id est habitum quo naturaliter cognoscimus prima Principia practica: illi autem habitus quos conscientia producere potest, diuersi sunt pro varietate actuum in quibus consistit.

## QVÆSTIO II.

### *De influxu conscientiæ in bonitatem & malitiam Actuum humanorum.*

EXplicatâ vtráque regulâ quoad existentiam, & quidditatem, sequitur vt dicam de influxu illius in omnes humanos actus, id est quomodo illos reddat bonos aut malos, non potest autem esse difficultas de Regula principali, quæ per se ipsam non concurrit vllo modo, sed solùm de instrumentali, & secundaria quæ alteram illam applicat, & proponit, & est (vt dixi) iudicium conscientiæ quæ sine dubio influit in omnem moralitatem, vel manifestando malitiam aut bonitatem actus, vel obligando ad operandum, vel permittendo operationem: 1. Spectat ad conscientiam in genere: 2. Ad conscientiam certam aut erroneam: 3. Ad conscientiam probabilem aut dubiam: quibus addendum aliquid est de conscientia scrupulosa.

### SECTIO I.

### *Vtrum ad omnem Actum bonum aut malum requiratur necessariò Iudicium aliquod Conscientiæ.*

TVnc requiretur influxus aliquis, & iudicium conscientiæ ad omnem actum bonum & malum, si nullus esse possit actus moraliter bonus, cui adiunctum non sit iudicium dictans illum esse bonum & honestum, nullus malus cui adiunctum non sit iudicium dictans illum esse malum.

Triplex dubitatio.

Ratio autem dubitandi est primò, quia multa sæpè committuntur peccata ex inconsideratione, obliuione, ignorantia vincibili, tunc nullum est iudicium dictans illos actus esse bonos aut malos; sufficit enim vt aliquis voluntariè se applicet ad opus sine vllo iudicio malitiæ, ergo sine vllo influxu conscientiæ possunt esse actus boni vel mali. Maior nota est, quia tùm in Scripturis tùm ab omnibus Patribus peccata ignorantiæ damnantur præsertim autem ab Augustino, qui omnem iuris ignorantiam sæpè damnat, quamuis ignorantia facti à peccato excusetur, & possit esse inuincibilis: prior autem ignorantia non excusatur, quia teneris scire illud ius.

Secundò multi sæpè peccant sine conscientiæ remorsu, vt sæpè testatur Scriptura, vel propter peccandi consuetudinem, propter quam excæcati, obstinati, obdurati sunt: vel propter stuporem mentis, sicut multi sæpè rustici, qui discernere rationes illas æternas omnino nesciunt, neque illas vnquam considerant: vel denique propter Passionem quâ rapiuntur, & præoccupantur.

Tertiò, si obiectum intrinsecè ac essentialiter malum sit, specificabit voluntatem, & efficiet illam malam quamuis absit cognitio.

Prima regula.

Dico primò, in materia conscientiæ prima & indubitata regula est, quòd nullus vnquam actus potest esse bonus, aut malus nisi conscientia, & ratio superior cognoscat & dictet illum esse bonum, aut malum, vel certè periculosum. Ita vnanimiter docent primùm Ethnici omnes Philosophi cum Aristotele, 2. *Ethicorum, cap.* 4. quos lumen ipsum naturæ docet, ita etiam Catholici omnes Theologi cum S. Thoma quos ratio, authoritas Patrum, & Scripturæ conuincit nihil esse honestum, aut turpe sine cognitione honestatis aut turpitudinis: vt meritò rideas nouos dogmatistas qui fingunt ignorantiam (vt aiunt) Iuris non excusare à peccato, contra quos.

Ratio S. Thom. *art.* 3. clara est & conuincens, quia ex naturæ lumine notum est neminem benè aut malè agere nisi velit, quod Augustinus lib. de duabus animabus c. 11. ait: *A Pastoribus cantari in montibus, à Poëtis in theatris, ab indoctis in circulis, à Doctis in Bibliothecis, à Magistris in scholis, à Pontificibus in Templis, à genere humano, in Orbe terrarum*: Sed bonum, & malum voluntaria esse nequeunt si non cognoscantur, voluntas enim non fertur in incognitum, & hæc ratio est ob quam neque pueris, neque amentibus, neque brutis animantibus vllum tribui potest peccatum, quia scilicet notitiam non habent honestatis aut turpitudinis, ergo ad omnem actum bonum aut malum requiritur cognitio bonitatis & malitiæ. Sed hoc ostendetur posteà plenius cum probabitur per ignorantiam inuincibilem excusari peccatum, quia per illam tollitur voluntarium.

Secunda regula.

Dico secundò, altera in materia conscientiæ regula est vt aliquis actus moraliter bonus & honestus sit, requiritur iudiciũ practicè moraliter certũ: vt sit malus sufficit cognitio dubia, vel suspicio quædã illius.

Conscientia certa speculatiuè vel practicè.

Antequam probetur, pars vtraque regulæ obseruandum est conscientiam dupliciter esse posse certam. Primò speculatiuè, secundò practicè: speculatiuè certa est illa cui non potest subesse falsum: practicè certa illa, cui falsum quidem potest subesse, sed communis tamen in eo est adhibita diligentia, qualem vulgò in negotiis adhibent sapientes. Vnde rectè notant Corduba *lib.* 3. *qq. quæst.* 5. Sanches *lib.* 2. *de Matrimonio disp.* 41. *num.* 8. sæpè contingere vt conscientia practicè vera sit & speculatiuè falsa & contra, verbi gratiâ, possum iudicare quod Pauperi qui apparet extremè indigens dari ex obligatione debeat Elemosyna, quod est practicè verum, speculatiuè autem falsum. Sic enim omnis conscientia inuincibiliter erronea, speculatiuè solum erronea est, practicè autem ac simpliciter est vera, cum solum iudicium speculatiuè antecedens sit falsum. Similiter speculatiuè potest esse dubia conscientia quæ practicè certa erit & contra, vt cum quis dubius est, vtrum emiserit votum, certò tamen iudicat sibi esse licitum illud non implere. Denique rectè stare potest cum iudicio speculatiuè certo, de aliqua veritate, iudicium oppositum etiam certum, vt cum quis iudicans audiendam sibi esse Missam in die festo, iudicat tamen se propter infirmitatem non obligari: quæ tamen iudicia non sunt propriè opposita, quia vniuersale illud iudicium non includit casum in quo infirmus homo teneatur audire Sacrum; est autem in primis notandum quod iudicium speculatiuum non est illud quod sequi tenemur, sed iudicium practicum & particulare. His positis.

Primæ pars regulæ.

Prima pars regulæ manifesta est quia si requireretur ad honestatem actus iudicium speculatiue certum, cui subesse non possit falsum vix vllus vnquam rectè posset operari quia huiusmodi certitudo ferè semper est impossibilis: requiritur ergo ad honestam operationem iudicium practicè certum ac moraliter, cui potest quidem subesse falsum, sed adhibita tamen est diligentia qualem communiter sapientes in suis negotiis adhibere solent; tenetur enim quilibet vitare peccandi periculum quantum potest, atqui si practicè non sit certus se malè non operari, sed dubitet vtrum malè operetur an non, exponit se periculo malè operandi, ergo malè operatur. Nemo enim in suis negotiis operatur prudenter nisi moralem adhibeat diligentiam, ergo neque benè moraliter operari potest, nisi eandem adhibeat diligentiam.

Secunda pars regulæ.

Secunda etiam regulæ pars est manifesta quia, exponere se voluntarie periculo peccandi est peccare, sed quisquis operatur cum cognitione dubia vel cum suspicione malitiæ exponit se periculo peccandi, ergo ad actum malum sufficit cognitio dubia malitiæ vel suspicio aliqua illius.

Solutio difficultatum.

Ad primam Resp. certum esse quod nullum vnquam potest esse peccatum ex inconsideratione vel ignorantia vincibili, cui non sit semper coniuncta cognitio aliqua malitiæ: ideò enim ignorantia illa peccatum est quia est voluntaria, ergo cognita est eius malitia, verbi gratiâ omittis sacrum in die festo ex ignorantia vincibili, oportet vt ignorantiam illam volueris, atque adeò vt illam cognoueris; omnis enim ignorantia culpabilis (vt constabit ex sequenti disputatione) vel est affectata, & sic est directè volita; vel est crassa, quia sufficiens diligentia in ea expellenda non est adhibita, & sic negligentia illa cognita est & volita, nulla ergo ignorantia culpabilis est, quam non aliqua præcedat cognitio malitiæ, illámque siue iuris sit, siue facti Scriptura damnat & Augustinus: aliam omnem quæ inuincibilis est siue iuris sit, siue sit facti, nemo vnquam damnare potuit nisi lumini rationis naturalis repugnet. Quæro enim à nouis dogmatistis quare ignorantia facti sit inculpabilis quando nulla ei præluxit cognitio? respondebunt quia deficiente cognitione non est voluntaria, vnde insto, sed ignorantia esse iuris non est voluntaria si ei defuerit cognitio, ergo ignorantia esse iuris peccatum non est, si ei defuerit cognitio. Sed reponunt aduersarij, teneris scire hoc ius, peccas ergo quando habes ignorantiam iuris. Insto ego vicissim, teneris etiam scire hoc factum, v.gr. esse hodie diem veneris neque licere comedere carnes, peccas ergo quando habes ignorantiam facti, sicut ergo dices teneor scire hoc factum quando possum scire, ac cogito me teneri, sic dicam & ego teneor scire hoc ius, si possum illud scire, cogitemque me teneri.

Ad secundam Resp. quod in omni remorsu conscientiæ reperiuntur duo, cognitio scilicet intellectus, & tristitia voluntatis, multi ex assuetudine peccandi, peccant sine remorsu provt significat tristitiam voluntatis, non provt significat cognitionem malitiæ, sine qua nemo excæcatus aut induratus peccat, vnde dicitur de illis quod *Videntes non vident intelligentes non intelligunt*, quia scilicet cognoscunt quidem mala quæ faciunt, sed non penetrant tamen quanta mala sint, quæ propterea incurrunt. Rustici quoque propter stuporem mentis explicare nesciunt, neque distinctè definire bonitatem aut malitiam suorum actuum, sed sufficiens tamen lumen habent ad cognoscendum si benè agant aut malè.

Ad tertiam Resp. nunquam actum voluntatis specificari ab obiecto bono, vel malo nisi mediâ cognitione intellectus, vnde quantumcunque malum in se ipso sit obiectum quod voluntas amplectitur, nunquam tamen refundet malitiam, si non cognoscatur vt malum.

## §. II.

### *Corollaria moralia pro Praxi.*

Motus primi.

PRimum sit, motus primò primos appetitus: id est eos qui omnem aduertentiam præcedunt in quacunque materia reperiantur mortali, aut veniali, nunquam esse peccata etiam venialia: sed neque subitos quosdam & inopinatos motus voluntatis circa obiecta spiritualia, quales sunt motus infidelitatis & blasphemiæ, vt rectè notant Angelus *cap. 6. moralium*, Vasques *disp. 106. cap. 1.* quia vbicunque deest cognitio malitiæ, ibi etiam deest necessariò peccatum, in omnibus illis motibus vtriusq; appetitus deest aduertentia, vt suppono, ergo deest etiam malitia. Itaque qui subito commotus ira percuteret alium, aut iuraret antequam cogitasset illud esse malum, ille non peccaret.

Affectus siue aduertentia.

Secundum est, qui distinetur etiam diuturno tempore cogitatione aliquâ, vel affectu rei per se malæ, cuius malitiam nullo modo aduertit, ille non peccat: sicut neque ille qui comederet in die ieiunij carnes, non cogitans actu se facere contra Præceptum, quantumuis anteà sciuisset esse diem ieiunij.

Nullum est sine aduertentia peccatum.

Tertium est, sicut non est vllum peccatum quando nulla est aduertentia malitiæ, sic nunquam est peccatum mortale, quando non aduertitur grauitas malitiæ, aut periculum eius, potest tamè esse graue peccatum, & mortale, quamuis non aduertatur esse peccatum mortale, quia quod graue peccatum sit mortale, non est nisi pœna, sed non est necesse vt pœna voluntaria sit & cognita, non est ergo necesse ad peccatum mortale vt cognoscatur illud esse mortale, alioqui paruli omnino infideles mortaliter peccarent: sufficit ergo cognitio saltem confusa grauitatis huius malitiæ quâ deficiente nunquam erit graue peccatum. Occidit v.g. aliquis hominem cogitans quidem illud esse malum, sed non aduertens illud esse nisi leue malum, ille grauiter non peccat, quia sola est cognitio quæ voluntati applicat malitiam aut grauitatem eius non refunditur ergo malitia nisi secundum mensuram cognitionis.

Plena aduertentia.

Quartum est, si quis committat adulterium aut homicidium aduertens quidem malitiam & grauitatem eorum, sed imperfectissimè tamen, & leuissimè, ille quantumuis grauissima sit materia, non peccat tamen nisi leuiter. Ratio est quia sicut ad peccatum requiritur cognitio malitiæ, sic ad graue peccatum requiritur plena & clara cognitio & consideratio illius. Quid autem requiratur ad cognitionem illam malitiæ plenam & perfectam, dicetur *in tractatu de peccatis*, nunc tantùm obseruo cum Caietano *in summa* illam cognitionem dici plenam quam habere solet homo plenè à somno excitatus, & sanæ mentis; illam autem dici semiplenam quæ non magis aduertit malitiam operis, quàm semidormientes & semiebrij aduertunt malitiam pollutionis quàm patiuntur; hanc enim certum est ad mortale peccatum non sufficere.

Hoc iudicium ita imperfectum contingere sæpè potest in homine sanæ mentis & non dormiente vt rectè docet Nauarrus *in Enchiridio*, vel ob passionem aliquam inuoluntariam & vehementem, cuius violentia iudicium obtenebret, & distrahat alióque abripiat, vel ob stuporem aliquem mentis qualem in rusticis sæpè deprehendimus, vel propter attentionem alterius alicuius rei cogitationem, quâ fiat vt homo licèt non stupidus vigilet, leuissimè tamen aduertat malum alterius cogitationis quod in se ipsis experiuntur viri etiam timorati, qui post aliquam temporis morulam perfectè aduertentes malitiam operis statim coniiciunt se nunquam consensuros fuisse cogitationi, si æquè atque tunc aduertissent, abiiciúntque omnem huiusmodi cogitationem, quasi tunc à somno excitarentur.

Aduertētia circunstantiarum.

Quintum est, si quis occidat hominem plenè quidem aduertens malitiam homicidij sed non cogitans eius circunstantias, v.g. non cogitans illum esse clericum, ille purum committit homicidium, sed non incidit in sacrilegium: si furetur alienum quod nesciat esse sacrum, furatur sed non est sacrilegus: qui fornicatur cum muliere quam nescit esse coniugatam, neque dubitat, fornicator est nō adulter & sic de cæteris.

Ponere causam voluntariè.

Sextum est, si quis causam ponit voluntariè ac liberè alicuius peccati cuius non aduertit malitiam quando

quando illud committit, is peccauit quidem quando liberè posuit illam causam cuius effectum præuidebat: non peccat autem quando sine aduertentia morali ponit illum effectum: modo tamen illa intentio non perseueret saltem virtualiter, v. gr. qui liberè inebriatur sciens se hominem interfecturum, peccat etiam homicidio quando inebriatur, non autem quando actu interficit hominem. Quod contra Vasquem *in tractatu de peccatis*, probandum erit ex eodem principio, quod in primis necessarium est ad omne omnino peccatum diiudicandum.

Instantia. Instabis, si quis in genere tantùm cogitet se facere malè, non consideret autem speciem huius mali, v.g. dum committit furtum, quæritur qualè peccatum commitat; imò si cogitet se malè facere, nullo autem modo cogitet, se peccare grauiter aut leuiter, ille committitne peccatum graue, aut leue.

Respondeo vtrumque illum casum esse in praxi moraliter impossibilem, qui enim furatur non apprehendit duntaxat malitiam in genere, sed malitiam in tali actu & saltem confusè apprehendit illam vt grauem. Posito tamen quod vtrumque illud posset fieri.

Prior casus. Ad primum casum Resp. quod si quis in genere duntaxat cogitet malitiam, peccatum erit in ea specie in qua esset peccatum illud, quo vellet aliquis in genere malè facere, quod esse in certa specie probandum inferius erit, ita Sanchez *lib. 1. moralis operis cap. 11. num. 5.* Azor, Sayrus, Valentia.

Posterior casus. Posterior casus obscurior est, nam Vasques *disp. 59. cap. 3.* & Sanchez *num. 6.* putant distinctione vtendum esse, si enim conscientia dictet, esse illicitum in aliqua specie id quod fit, esse peccatum mortale, si malitia sit mortalis: veniale si non sit nisi venialis: si autem proponat confusè vt peccatum id quod fit non determinatâ materiâ peculiari, tunc aiunt illud esse semper peccatum mortale, quia tunc ille seipsum exponit periculo grauiter peccandi. Alij vt Castro *disp. 1. part. 3.* Ioannes Sanches, Bonacina putant illud esse semper mortale ob eamdem causam. Ego cum Valentia *q. 14. p. 4.* Salas *tract. 8. disp. vnica sect. 3.* Nauarro, Lopez & aliis existimo illud fore semper veniale peccatum, quoties malitia cogitabitur solùm in genere, non cogitando de mortali, aut veniali, nec de periculo mortalis. Ratio est quia, peccatum nunquam potest esse maius, quàm dictetur à conscientia, sed cum cogitatur tantùm malitia communis peccato mortali & veniali, conscientia non dictat malitiam maiorem veniali, ergo malitia non potest esse maior veniali, qui autem exponit se periculo peccandi mortaliter, ille non peccat mortaliter nisi aduertat tale periculum.

## Sectio II.

### *De conscientia erronea quæ obligat ad operandum.*

Duplex conscientia erronea. CErtum est primò, conscientiam erroneam quæ proponit vt bonum, quod est reuerà malum aliam esse inuincibiliter erroneam, aliam vincibiliter: inuincibiliter erronea dicitur conscientia illa cuius error deponi non potuit, neque debuit, id est quæ ita errori adhæret post adhibitam diligentiam, vt non debeat illum deponere, sed potius existimare prudenter se non errare. Vincibiliter erronea illa dicitur cuius error deponi potuit, & debuit, id est quæ imprudenter iudicat, quia si sufficientem adhiberet diligentiam, non erraret. Citiùs dixeris vincibiliter erroneam illam esse cuius error præuisus aliquo modo & volitus est saltem in causa id est in negligentia quæ illum causauit: inuincibilem illam cuius error neque præuisus neque volitus est.

Certum est secundò conscientiam dupliciter posse obligare, primò positiuè quando tenemur nos illi conformare, non autem illam deponere: secundò negatiuè quando tenemur nihil facere contra illam, non quidem conformando nos illi, sed tantùm illam deponendo. Controuersia igitur est vtrum conscientia errans ita obliget vt peccatum sit ei non obedire, & si peccatum est quale illud & quantum sit. Conscientia dupliciter obligat.

Quintuplex dubitatio. Ratiò dubitandi est primò, quia si conscientia erronea ita obliget, vt peccatum sit illi non obedire, sequitur posse aliquem peccare amando Deum super omnia: potest enim aliquis existimare inuincibiliter esse malum amare Deum super omnia, tunc si amet, aget contra conscientiam erroneam, & peccabit, consequens autem absurdum est, nam amor Dei super omnia expellit quodlibet peccatum.

Secundò, si agere contra conscientiam erroneam est malum, bonum erit illi obedire: v.g. si putes odium Dei & mentiri esse bonum, mentiris cum merito, & laude, consequens est absurdum, quia odium Dei, & mendacium semper habent disconuenientiam cum natura rationali, posito quocunque iudicio intellectus. Deinde bonum est ex integra causa, sed cum mentior, deest aliquid requisitum ad bonitatem saltem ex parte obiecti, ergo non potest mendacium esse bonum.

Tertiò, in tantum duntaxat tenemur sequi conscientiam in quantum illa deriuatur ab æterna Dei lege, sed conscientia quæ dictat odio habendum esse Deum non potest deriuari ab æterna illa lege, alioqui lex æterna præciperet contradictoria quia præciperet & vetaret odium Dei. Deinde Deus non potest esse author iudicij falsi cum illud sit mendacium, ergo Deus non est author conscientiæ erroneæ, ergo illa non deriuatur à lege æterna.

Quartò, magis teneor obedire Deo, quàm conscientiæ erroneæ, sed Deus vetat mendacium vt malum: ergo licet conscientia illud non vetet, debeo tamen semper illud non dicere. Deinde præceptum potestatis inferioris non obligat, si aduersetur Præcepto potestatis superioris, v.gr. si Prætor iubeat, quod prohibet princeps, sed ratio errans est potestas inferior quam Deus, ergo non teneor obedire rationi erranti.

Quintò, si conscientia erronea obliget ad operandum poterit aliquis esse ita perplexus vt liber non sit ad vitandum peccatum: nam v.gr. putat aliquando rusticus inuincibiliter esse peccatum non deserere gregem vt in die festo audiat sacrum, & vicissim esse peccatum deserere gregem, neque satis distinguere potest quodnam ex illis Præceptis magis obliget, tunc ille quidquid agat necessariò peccabit. Præterea vincibiliter putet aliquis, sibi esse mentiendum, tunc siue mentiatur siue non semper peccabit.

Tertia regula. Dico primò, tertia circa conscientiam regula est. Facere contra conscientiam siue vincibiliter siue inuincibiliter erroneam semper est peccatum, eiusdem speciei & grauitatis in qua esse putatur.

Tenemur sequi conscientiam erroneam. Prima pars proponens obligationem obsequendi conscientiæ erroneæ, certa est apud omnes quam ex variis Scripturis & Pontificibus & Patribus probant Vasques *disp. 59. cap. 2.* Sanchez *lib. 1. cap. 11.* potest autem efficaciter probari ex Apostolo Roman. 14. *Omne quod non est ex fide peccatum est*, id est omne quod conforme non est iudicio conscientiæ, vt communiter explicant Patres, & ibidem: *Scio & confido in Domino Iesu, quia nihil commune per ipsum nisi ei qui existimat, quid commune esse, illi commune est.* Deinde ratio sit, semper malum est velle facere malum, lex enim naturalis dictat malum debere vitari, sed qui agit contra conscientiam errantem vult facere malum, putat enim, v.g. malum esse obedire superiori,

& vult obedire ergo peccat. Deinde quidquid iudicatur conueniens naturæ rationali, est illi reuera conueniens, quia bonum naturæ rationalis est sequi iudicium rationis.

Species huius peccati.

Secunda pars explicat speciem peccati huius, probatúrque quia, tota huius malitiæ ratio sita in eo est vt sit actus contrarius dictamini rationis errantis, ergo talis est malitia, qualem illam esse dictat conscientia: obligatio enim non agendi contra conscientiam erroneam per se primò non oritur ex ipsa conscientia errante, sed ex principio naturali dictante vitandum esse malum, & ex Præcepto illius virtutis, contra quam conscientiam dictat esse illud opus: virtutum enim Præcepta obligant ad vitanda non solùm illis aduersa, sed quæ putantur ipsis aduersa, est enim prohibitum à iustitia velle agere contra iustitiam, sed si agas contra conscientiam dictantem aliquid esse contra iustitiam, vis agere contra iustitiam, ergo repugnas Præcepto iustitiam. Eademque ratio probat tantam esse grauitatem huius peccati quanta existimatur esse, quia sine dubio graue malum est, velle facere graue malum.

Dico secundò, conscientia inuincibiliter erronea positiuè obligat, id est non tantum teneor illi non aduersari, sed teneor etiam operari vt illa dictat: conscientia verò vincibiliter erronea non obligat nisi negatiuè, id est teneor quidem illi non aduersari, non teneor autem illi me conformare: sed tantùm illam deponere.

Ratio est quia, quoties sufficientem adhibui diligentiam, vt cognoscam, vtrùm aliquid sit bonum, non tantum teneor non aduersari conscientiæ, sed etiam teneor illam sequi, ergo conscientia inuincibiliter errans obligat positiuè. Quoties autem conscientia errat vincibiliter, peccaui non adhibendo sufficientem diligentiam quâ vitaretur error, ergo teneor tunc illam adhibere ad vitandum eum errorem, hoc est deponere conscientiam erroneam, id est discere id quod reuerà bonum est aut malum.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. esse impossibile vt aliquis putans se peccare amando Deum super omnia, eliciat actum amoris Dei super omnia, nam velle peccare, est velle id quod putatur esse contra Dei voluntatem: possumus igitur in materia aliarum virtutum operari contra conscientiam erroneam, circa materiam charitatis non possumus, quia illa in eo consistit, vt nolis peccare, & ita rectè docet Vasques, *disp.* 59. sub finem.

Ad secundam Resp. concedendo quod agere iuxta conscientiam erroneam est actus virtutis: v. g. si existimes inuincibiliter quod mentiri est actus virtutis ad saluandum amicum, mendacium tuum erit opus misericordiæ: si putes bonum esse hominem occidere qui blasphemat, erit opus religionis illud homicidium. Mendacium & blasphemia essentialiter sunt disconuenientia cum natura rationali si cognoscantur vt reuerà talia sunt: si autem existimentur esse illi conuenientia, sunt etiam actu conuenientia. Bonum est ex integra causa vel verâ, vel inuincibiliter exististimatâ: hìc autem licet obiectum sit malum, putas tamen illud esse bonum, & ita non solùm excusaris à culpa, sed etiam benè operaris ita Sanches *l.* 1. *in decalogum c.* 11. *n.* 17. Azor, Salas, Corduba & alij communissimè.

Ad tertiam Resp. legem æternam non vetare mendacium absolutè in omni casu, sed tantùm quando conscientia certa & vera iudicabit non esse mentiendum: semper enim lex æterna præcipit vt obedias iudicio conscientiæ, qui ergo sequitur conscientiam erroneam virtualiter habet duplex iudicium, vnum falsum, quo dicit v. g. mentiendum est, alterum verum, quo dicit sequi oportet iudicium conscientiæ, vltimum istud deriuatur ab æterna lege. Ad argumentum igitur, respondeo æquiuocationem esse in illa maiori, conscientia in tantum obligat, in quantum deriuatur ab æterna lege: si enim sensus illius sit, in quantum promulgat legem æternam aut benè, aut malè, vera est maior: si verò sensus sit in tantum obligat, in quantum est conformis æternæ legi, secundum se totam, falsa est & neganda. Deus ergo præcipit mendacium, quando habes conscientiam inuincibiliter errantem, vetat illud quando errorem in conscientia non habes. Deus itaque non est author falsi huius iudicij, nec conscientiæ, vt erronea est, atque ita non deriuatur conscientia errans ab æterna lege, quasi sit illi conformis, sed tantum quatenus illam promulgat.

Ad quartam Resp. neminem obligari ad obediendum Deo, nisi quando, & quatenus dictat conscientia esse illi obediendum: nihil enim Deus nisi mediâ præcipit conscientiâ: vnde nec mendacium vetat quando iudicabit conscientiâ illud non vetari: concedo itaque hanc maiorem, magis teneor obedire Deo quàm conscientiæ erroneæ, sed distinguitur illa minor: Deus prohibet mendacium per se immediatè, nego: mediâ conscientiâ dictante prohibitionem concedo. Deinde fateor quod Potestas inferior non obligat, quando aduersatur Potestati superiori: ratio errans est sine dubio inferior potestas, sed nunquam vt dixi repugnat Dei Præcepto.

Perplexitas.

Ad quintam Resp. duplicem esse perplexitatem, aliam simpliciter & per se dictam, aliam verò per accidens, & secundùm quid: perplexitas absoluta est cum quis inuincibiliter iudicat vtrumque membrum contradictionis peccatum esse, neque deponi potest error: v. g. si rusticus in die festo existimet inuincibiliter se peccare omittendo sacrum, vt custodiat gregem, & vicissim se peccare si deserat gregem, neque vllum habeat doctorem à quo doceri possit veritatem, imò neque distinguere satis potest, quodnam peccatum sit grauius: Perplexitas per accidens & secundum quid ea est quæ supponit culpam quæ causa est erroris, id est cum quis culpabiliter existimat vtrumque membrum contradictionis peccatum esse, & potest ac tenetur deponere errorem. Fatentur Doctores omnes cum Sancto Thoma *articul.* 6. *ad* 3. posse aliquem culpabiliter, & secundum quid esse perplexum, verbi gratiâ, potest existimare aliquis culpabiliter, se obligari ad furandum vt Pauperi subueniat, & tunc peccabit siue furetur, siue non furetur, non tamen necessariò peccabit, quia poterit deponere errorem qui est ipsi voluntarius: imò si de illo deponendo non cogitet, non tamen necessitabitur peccare, quia illa erit solum necessitas consequens quæ non tollit libertatem: si tamen omnino tunc vellet, neque posset deponere conscientiam erroneam, pœniterétque illum ignorantiæ huius culpabilis, tunc illa ignorantia ex culpabili fieret inculpabilis, & nullo modo peccaret siue furaretur, siue non furaretur vt mox dicam.

Est enim maior inter Doctores controuersia, vtrùm fieri possit vt aliquis inculpabiliter & absolutè perplexus sit, v. g. vtrùm ille rusticus peccet qui putat inculpabiliter se peccare siue sacrum audiat, siue omittat. Aliqui existimant illum tunc peccaturum, quia tam operatur liberè quàm operatus est Christus. Si enim audiat, missam liberè audiet, si non audiat, liberè non audiet, sicut Christus liberè mortuus est, quamuis liberum ipsi non esset violare Præceptum Dei, quia integrum illi erat eligere hanc vel illam mortem. Probabilius tamen videtur cum Sanche *num.* 14 Rodrigue, Castro, illum rusticum qui simpliciter

pliciter & inculpabiliter esse perplexus nullo modo peccaturum siue audiat siue omittat audire sacrum, quia implicat vt aliquis antecedenter necessitetur ad peccandum. Iste autem cum voluntariè causam errori non dederit, simpliciter ad peccandum necessitaretur: cum esset ipsi prorsus impossibile vitare peccatum. Itaque licèt ille tunc haberet libertatem physicã in genere entis, non haberet tamen libertatem sufficientem ad peccandum, quæ vocatur moralis: nam libertas ad peccandum requisita est libertas in ordine ad vitandam culpam, id est illa quâ possum peccare vel non peccare, rusticus iste non est huiusmodi, ergo licèt liberè physicè auditurus sit sacrum, non audiet tamen liberè moraliter, id est liberè in ordine ad vitandam, vel incurrendam culpam. Exemplum Christi in multis est dissimile poterat enim mori vel non mori petendo dispensationem Præcepti, vel certè poterat actus eligere inæqualiter bonos, quorum neutrum, vt suppono, conuenit rustico qui putat peccata ista æqualia esse. Iudicabit ergo se peccare, sed nullo tamen modo peccabit.

## §. II.

### *Corollaria moralia pro Praxi.*

Primum corollariũ. PRimum est, si quis carcere detentus in quo non est sacrum, putaret se peccare, non audiendo sacrum, ille non peccaret; sicut nec ille qui manu violenter motâ per alium, hominem percuteret, quantumuis existimaret se peccare, quia vt operando contra conscientiam erroneam aliquis peccet, debet operari liberè contra eam, isti autem non operantur liberè.

Secundum Secundum est, cum aliquis operatur contra conscientiam erroneam, & contra Præceptum superioris, ille vnicum committit peccatum, explicandum in confessione, in qua non explicatur necessariò illa circunstantia erroris, quia conscientia erronea nullam per se imponit obligationem, sed tantùm proponit obligationem alicuius Præcepti aut virtutis alicuius, ergo non potest causare speciale peccatum, vel illud multiplicare.

Tertium. Tertium est, vt peccetur contra conscientiam errantem, requiritur vt actuale sit iudicium illud errantis conscientiæ, neque satis est quod illud prius fuerit, siue reuocatum sit siue non: ita docet Vasques *disp.* 60. *c.* 3. Sanches *cap.* 11. *num.* 7. Azor, Salas, Castro contra Medinam, Manuelem, & alios putantes, quod ad peccatum sufficit, vt prius aliquis tale iudicium habuerit, & postea illud non reuocauerit, v. g. inquiunt si quis prius iudicasset malum esse obedire superiori iusta præcipienti, & postmodùm iudicij huius immemor, obediret, peccaret: quod statim patet esse falsum, quia conscientia errans non obligat, quando nullo modo existit, ista, vt suppono, non existit in se nec in vllo suo effectu, ergo non magis causat malitiam in actu quàm si non fuisset vnquam.

Quartum. Quartum est, nullam esse culpam agere contra conscientiam errantem, quando illa est rationabiliter deposita, quia tota culpa manabat ex conscientia illa remanente. Est tamen difficile dicere quid exigatur ad hoc vt aliquis rationabiliter conscientiam illã deponat: Non enim videtur admitti debere, quod aiunt Caietanus, Azor, Nauarrus, Valentia, posse conscientiam erroneam ad libitum deponi applicando se ad opus, hoc (inquam) non est probabile, quia is qui conscientiam erroneam eo modo deponeret, exponeret se periculo deponendi conscientiam veram, & temerè omninò ac imprudenter illam deponeret: vt benè ostendunt Vasques, Corduba, Sanches, Medina, Castro. Itaque dicendum est illum conscientiam erroneam prudenter deponere qui facit quod potest vt sciat verum: si enim temerè ac sine ratione suscepta est, tunc sine alia ratione deponi potest: si autem suscepta sit cum ratione probabili, v. g. si mulier audito Concionatore putat esse peccatum mortale ferre alienos crines, tunc deponere illam conscientiam non potest si non adsit aliqua ratio probabilis, quamuis non requiratur ratio aliqua præcedente probabilior, vt benè contra Vasquem ostendit Sanches *num.* 10. licet enim operari ex conscientia probabili, vt postea dicetur.

Quintum. Quintum est, conscientiam errantem plus obligare quàm Præceptum superioris modò cætera sint paria, id est modò superior, & conscientia materiam imperent æquè grauem. Ratio est, quia grauius obligat Præceptum naturale quàm præceptum positiuum, lex autem conscientiæ naturalis est. Deinde conscientia, vel errat inuincibiliter, & sic teneris sequi conscientiam repugnando superiori, quandiu non depones errorem, ergo conscientia magis obligat, tunc quàm superior: vel conscientia errat vincibiliter, & sic magis etiam obligat, & maius ex se loquendo peccatum est illi repugnare quàm superiori dum illa non deponitur, quia immediatius violatur lex naturalis, & Præceptum diuinum quod iubet vt obediatur conscientiæ. Dixi tamen per se loquendo esse maius peccatum, quia per accidens ratione ignorantiæ, quam adiunctam habet conscientia erronea, minuetur aliquando peccatum, quod contra conscientiam erroneam committitur: per se tamen illud erit maius, v. g. si hæc ignorantia sit affectata, ideò dixi (cæteris paribus.)

Sextum. Sextum est, quando quæritur vtrum̃ sit grauius peccatum facere contra conscientiam erroneam vincibilem quàm secundùm eam. Responderi debet primò quidem generatim loquendo, grauius peccatum esse facere contra conscientiam erroneam vincibilem, quam facere secundùm eam, quia peccare sequendo conscientiam erroneam vincibilem, est peccare ex ignorantia, quæ haud dubiè minuit peccatum. Deinde tamen nullam præscribi posse certam regulam, sed id expendendum esse ex materia, & ex cognitione culpæ, quia interdum grauius peccatum est sequi conscientiam erroneam, interdum est leuius, quàm illam deserere. Si enim dando causam ignorantiæ, apprehendi hanc culpam esse grauiorem, grauior est sine dubio culpa sequi conscientiam: Si autem quando ago contra conscientiam, apprehendo maiorem culpam me committere, quàm apprehendi dando causam ignorantiæ, tunc grauior est culpa operari contra conscientiam erroneam, quàm eam sequi. Præterea erit interdum veniale sequi conscientiam erroneam, & erit mortale illam deserere? v. gr. si existimem esse mentiendum ad saluandam alterius vitam, mentiendo peccabo venialiter, mortaliter autem peccabo si non mentior. Res itaque tota dijudicari debet ex quantitate materiæ, & apprehensione, cæteris enim paribus grauius semper est peccare contra conscientiam erroneam, quàm illam sequi.

## Sectio III.

### *De Conscientia Probabili quæ permittit operationem.*

DOctrinam Theologorum societatis de conscientia, & opinione probabili, noui Reformatores Theologiæ & Ecclesiæ, vehementer arguunt, accusantque omnium malorum, & totius corruptionis quæ orbem hodie inficit. Vanissimi imperitissimi sanè homines, qui non intelligunt hanc esse non doctrinam Scriptorum Societatis, sed cõmunem Theologiæ totius vocem, cuius ipsi micam nullam habent:

Ego vt eam veram, certam, indubitatam esse demonstrem clarissimè, quam ne ipsi quidem negare possint si terminos ipsos explicari sibi patiantur:Primùm dico quid sit opinio probabilis & quænam exigit. Secundò,quomodo liceat eam sequi. Tertiò, corollaria doctrinæ huius pro praxi.

## §. I.

### *Quid sit Opinio probabilis, & quænam exigat.*

Opinio communis

CErtum est primò, communem opinionem vocari eam quæ à multis Doctoribus ex professo eam tractantibus defenditur, obseruant autem rectissimè Nauarrus, Azor, Sanches, & Castro, non posse opinionem illam vocari communem, quæ plures habet authores:si fuerint inferioris notæ, qui alicuius alterius certi authoris doctrinæ ita sint addicti, vt eum tanquam oues sine præuio vllo diligenti examine omnes sequantur hanc singularem haberi debere opinionem certum esse putant citati authores. Communis itaque illa censeri debebit opinio, quæ sex aut septem authores habet valdè bonos, licèt altera totidem habeat,aut etiam plures.

Sententia probabilis.

Certum est secundò,probabilem opinionem vocari eam quæ nititur ratione aliquâ bonâ & alicuius momenti, etiamsi non omninò conuincente, neque habet contra se conuincentem aliquam rationem; probabiliorem,eam quæ fortioribus nititur rationibus, non autem quæ plures authores habet vt dicam statim: improbabilem eam quam nulla momenti alicuius ratio fulcit, optimè autem aduertunt Sanchez *cap.9. n.5.* Castro *d. 2.p. 1.* Valentia, Vasques & alij nunquam appellari posse sententiam probabilem aut improbabilem, nisi quando apparet talis, quoties enim existimas rationes alicuius opinionis posse solui ab aliis vel à te toties tibi erit opinio tantùm probabilis, quantumuis aliundè sit certa: quandiu autem illæ rationes tibi videbuntur insolubiles,tibi erit scientia; sicut quandiu tibi persuadebis rationes oppositas esse insolubiles,tibi erit improbabilis opinio. Imprudenter autem procederet (vt benè iidem authores notant) qui aliorum opiniones communiter receptas, vel etiam nouas ideò tantùm iudicaret improbabiles, quia rationes contra eos aliquas haberet, quas ipse non posset soluere,neque putaret ab aliis posse solui, quia persuadere sibi prudens quisque debet multas sæpè rationes nobis apparere insolubiles, quas facilè alij soluunt,& quarum etiam nos ipsi solutionem non rarò inuenimus: ideò nemo vnquam debet solo iudicio suo aliorum sententias iudicare improbabiles.

Sententia tutior.

Certum est tertiò, aliud esse quòd aliqua opinio sit tutior, aliud quòd sit probabilior. Probabilior enim illa est (vt dixi) quæ firmioribus nititur rationibus; tutior est in qua minus est periculum peccandi, v. gr. vna opinio affirmat me obligari ad restitutionem, altera negat. Illa quæ affirmat est sine dubio tutior, non est tamen semper necessariò probabilior;certum est quod nemo tenetur semper sequi sententiam tutiorem, quia illa est sæpè minùs probabilis. His positis

Controuersia est inter Doctores, vtrum vnius tantùm Doctoris probi & docti authoritas possit sufficiens esse ratio, ad hoc vt opinio aliqua censeatur probabilis etiam si ratio quâ nititur non appareat valida.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi esse primò potest, quia si ad probabilitatem opinionis alicuius, satis est Doctoris, vnius authoritas,certè nihil est adeò absurdum, & fatuum, quod non liceat asserere, semper enim habebis aliquem authorem, cum nulla sit fatuitas sine patrono. Nunquid enim v. gr. probabilis est sententia solem esse lapidem? quia hoc dixit Anaxagoras: nullum esse motum localem,quia hoc Zeno asseruit: niuem esse nigram quia sic placuit vni è sapientibus, ergo ad probabilitatem opinionis non sufficit Doctoris vnius authoritas.

Secundò, Doctor ille vnicus vel habet rationes quæ tibi probentur,vel nullas habet quæ tibi videantur bonæ, si primum ergo illius authoritas sola non facit sententiam illam probabilem: si secundum, ergo erit aliqua opinio probabilis tametsi nulla eam ratio suffulciat.

Tertiò, si authoritas viri alicuius docti, est ratio sufficiens ad probabilitatem alicuius opinionis sequitur quod nulla sententia potest esse absurda & improbabilis, cum sufficiat vt eam vir doct⁹ pronunciauerit. Deinde temeraria est sententia quæ repugnat torrenti Doctorum, sed vnius tantùm Doctoris sententia repugnat torrenti Doctorum, ergo est temeraria. Denique si dictum alicuius viri docti satis est ad reddendam opinionem probabilem,sufficit etiam eius factum.

Dico primò, ad hoc vt aliqua sententia sit probabilis ista sunt necessaria. Primò, vt eam ratio aliqua bona fulciat. Secundo, vt contra eam non sit ratio aliqua conueniens. Tertiò vt eam generaliter Doctores omnes non improbent, & tanquam absurdam & falsam explodant. Quartò, vt non repugnet principiis veris & receptis in Ecclesia, & communi sensui fidelium,ita docet Suarez disp.12. de bonitate & malitia sect. 6. & omnes alicuius notæ Theologi.

Probatio.

Ratio est,quia probabilis opinio vocatur illa, quæ ab hominibus prudenter agentibus potest approbari, sed si vna ex dictis conditionibus huic opinioni defuerit,nemo sapienter illam approbare potest; si enim bona nulla ratio eam probet certè non est probata, nec probabilis si ratio in contrarium eam conuincat falsitatis, nemo eam approbare poterit: si eam generaliter reprobent Doctores,& condemnent falsitatis, certè tot Argos damnare cæcitatis, est imprudentissimum. Denique quod receptissimis principiis opponitur repugnat lumini naturali, & quod Doctrinam Ecclesiæ conuellit, repugnat Fidei. Hæc ergo si expendant Ianseniani,fieri vix poterit,vt doctrinam authorum Societatis,& omnium Theologorum de sententia probabili dicant esse causam totius corruptionis quæ inficit hodiernam Ecclesiam.

Sententia vnius Doctoris sufficit ad opinionis probabilitatem.

Dico secundò,sufficere omninò ad opinionem probabilem vt eam Doctor aliquis magni nominis & pius præsertim recentior teneat, modò tamen conditiones aliæ requisitæ ad opinionem probabilem non desint, videlicet vt ratio aliqua bona illi authori non desit,vt nulla sit contra eam ratio conuincens,vt eam vnanimiter Doctores non explodant vt falsam & antiquatam, vt non repugnet principiis communiter receptis,& præsertim sensui Ecclesiæ, ita omninò intelligendi & explicandi sunt Doctores omnes Societatis, qui vnum Doctorem volunt sufficere ad probabilitatem opinionionis Sanches, Azor, Vasques, Valentia,Castro,Emanuel Sa,& alij.

Prima probatio.

Primò enim malâ Fide aduersarij aiunt singularem esse Doctrinam illorum Patrum cum ipsi plures sequantur duces maximi nominis Theologos,& probatissimæ famæ viros. Sic enim tradunt apertè Albertus citatus â S. Antonino *tit.3. 1.p.c.10. §.10.* Nauarrus *l.5. consiliorum de pœnit.remissionibus Consil.27.* Maior. *in 4. q.2. in prologo,& in responsione ad 5. obiectionem.* Duuallius Parisiensis Academiæ decus eximium *tract.1.q.4.art.15.*

Secunda

Secundò euidenter demonstratur, quia vt opinio aliqua sit probabilis sufficit bona vna ratio, sed authoritas Doctoris alicuius magni Nominis, & Pietatis

tis est bona ratio, suppono enim præterea illi non deesse bonam aliquam rationem, opinionem eam non reprobari vulgò à Doctoribus vt absurdam & antiquatam, ergo vnius Doctoris authoritas sufficere potest ad opinionem probabilem. Minor certa est, quod enim magno cuipiam & docto viro aliquid verum videatur, magnum potest esse argumentum veritatis, nam etiam id quo solo fides humana nititur est aliqua ratio, sed testimonium viri vnius probi sufficienter fundat Fidem humanam, ergo illa est bona ratio, ergo vt aliqua opinio sit mihi probabilis, sufficit mihi ratio quæ mihi videatur bona, vel authoritas Doctoris boni, qnæ rationi æquiualeat præsertim cum etiam ille rationem aliquam habere debeat.

Tertia. Tertiò, argumentari etiam licet, quia in negotiis etiam humanis prudenter solent homines vnius consilio regi: vnum Medicum adhibent videlicet ad tuendam sanitatem, vnum Aduocatum ad conseruanda iura familiæ, vnum Architectum ad domum extruendam, vnum Confessarium ad regendam conscientiam, ergo signum est quod authoritas boni alicuius Doctoris est ratio sufficiens ad fundandam probabilitatem alicuius opinionis, quam tutò sequi quisque valeat.

Opinio probabilior. Dico tertiò, regulariter verum est quod opinio communis, est probabilior quàm opinio particularis.

Ratio est, quia sicut opinio probabilis illa est; quæ nititur ratione aliquâ non leui, sic probabilior illa quæ plures & meliores habet rationes, sententia communis regulariter meliores & plures habet pro se rationes, quia Doctorum authoritas ratio est saltem extrinseca, & vbi plures sunt Doctores, plures sunt etiam rationes, ergo regulariter est probabilior. Dixi regulariter quia sæpè contingere potest, vt opinio singularis alicuius Doctoris, ita efficacem rationem habeat vt multorum sententiis debeat præponi, vt docent Castro, Azor, Henriques, & alij non pauci.

Solutio dubitationum. Ad primam Resp. nullo modo sequi ex eo quod vnius Doctoris authoritas sufficiat ad opinionem probabilem, quod omnis stulta opinio erit probabilis, quia est necesse ad opinionem probabilem vnius Authoris vt illa non sit communiter reprobata vt improbabilis, & antiquata: vt non habeat rationes conuincentes in contrarium, quæ omnia non reperiuntur in obsoletis illis veterum sententiis quas propterea nemo sine stultitia sequi potest.

Ad secundam Respondent Sanchez *cap. 9. num. 9.* Vasques *d. 62. cap. 4. num. 17.* vnius Doctoris authoritatem non sufficere ad opinionis probabilitatem nisi rationes habeat quæ tibi probentur. Ego existimauerim esse necesse vt aliquas habeat rationes, sed necesse non esse vt illæ mihi probentur in se ipsis, quia viri magni authoritas satis est magna ratio, vt iudicem rationes illas esse probabiles, quibus sententiam suam confirmat.

Ad tertiam Resp. multas sententias esse improbabiles, licèt vnumaut etiam plures habeant Authores, quia rationes habent in contrarium conuincentes & iudicantur obsoletæ; & sensui communi repugnantes, temeraria est sententia quæ repugnat communi sensui Doctorum, qui iudicant eam omninò improbabilem, si autem Doctores communiter opinionem aliquam non sequantur, sed vnicus tantùm Doctor, non tamen omninò reprobent vt falsam & improbabilem, tunc singularis illa opinio non repugnabit torrenti Doctorum. Denique quamuis alicuius docti viri dictum efficiat opinionem probabilem, factum tamen illius ad hoc non sufficit, quia viri docti sæpè peccant, & agunt contra dictamen conscientiæ. Si tamen multi religiosi viri aliquid facerent, sufficere id posset ad reddendam opinionem probabilem. Addo tantùm cum Castro non sufficere ad redddendam probabilem opinionem alicuius Doctoris, si solum incidenter & ex occasione alicuius argumenti hanc asseruerint, sed oportere vt illam ex professo doceat, alioqui non eam satis sola sua fulciet Authoritate.

## §. II.

### *An liceat sequi opinionem quæ minus videatur probabilis, relictâ magis probabili.*

Duplex opinio probabilis. OPiniones probabiles versantur aliquando circa honestatem actus, verbi gratia cum quæritur vtrum homo pauper teneatur ieiuniare, aliquando versantur circa valorem alicuius operis, verbi gratia, cum quæritur, vtrum Baptismus validus sit, collatus sub hac forma, ego te baptizo in nomine genitoris, & geniti, & procedentis ab vtroque. Difficultas igitur est, vtrũ quando adest opinio quæ mihi videtur probabilis, siue agatur de honestate operis, siue de valore illius, altera verò videatur mihi probabilior & tutior, possem eligere opinionem minus meo iudicio probabilem, & minus tutam.

Quadruplex dubit. Ratio dubitandi est primò, quia nunquam licet agere contra propriam conscientiam, sed qui operatur iuxta probabilem aliorum opinionem, & suam deserit, operatur contra propriam conscientiam, quia hoc non est aliud quàm agere contra propriam opinionem, ergo nunquam licet sequi probabilem aliorum opinionem, & eam deserere quæ videtur probabilior. Deinde ille qui exponit se voluntariè periculo errandi, errat voluntariè, sed qui deserit id quod iudicat probabilius, vt sequatur id quod iudicat minus probabile, voluntariè se ipsum exponit periculo errandi, ergo errat voluntariè, habétque affectatam ignorantiam.

Secundò, qui operatur contrà propriam opinionẽ probabiliorẽ, vel retinet propriã opinionem, vel illam deserit, si retinet, habet simul & semel duos assensus contradictoriè oppositos, iudicat enim aliquid licere sibi & non licere: si relinquit, ergo iam non operatur contra propriam opinionem probabiliorem, neque apparet quomodo dissentiri adeò facilè possit ei, quòd iudicat esse verum. Deinde ille videtur operari ex conscientia dubia quod esse illicitum posteà dicetur. Tunc enim est verum dubium, quando ex vtraque parte sunt rationes, ita vt intellectus vni parti non adhæreat determinatè; hic autem pro vtraque opinione sunt rationes, neque potest intellectus vtrique adhærere determinatè.

Tertiò, exponere se periculo peccandi est peccatum, sed qui sequitur opinionem minus tutam exponit se periculo peccandi, ergo peccat, potestque probari inductione, nam Medicus sine dubio peccaret, qui daret medicinam ægrato minus tutam & minùs probabilem, relictâ magis certâ & tutâ: peccaret iudex qui eum damnaret cuius crederet ius esse probabilius: peccaret minister sacramenti qui cum adhibere posset materiam & formam certam, contentus esset solùm probabili, ergo non licet sequi opinionem minùs probabilem.

Quartò, si vera est doctrina ista de sententia probabili potest quilibet Director conscientiarum, respondere contradictoria, vni v.g. pœnitenti affirmare, id quod negat alteri: imò vni suadere aliquid, quod cras eidem dissuadeat. Vnde nihil in materia morum erit stabile ac constans, sed omnia incerta, ludicra, & lubrica imò quod peius est ingens aperitur ostium

Conclusio & quarta regula.

ostium peccatis, & corruptioni si amplecti quilibet potest quod commodius visum fuerit.

Dico primò, circa conscientiam probabilem vera & certa ista regula est, posse quemlibet operari eligendo illam opinionem quæ minus videtur tuta, & minus probabilis, relinquendo propriam opinionem probabiliorem, & tutiorem. Siue opinio versetur circa honestatem actus, siue versatur circa eius valorem.

Primam partem quæ agit de opinione probabili circa honestatem actus, accusant, damnant, execrantur Ianseniani: amplectuntur eam & demonstratiuè probant omnes alicuius notæ Theologi, quorum catalogum dabunt prolixissimum Sanches *c. 9. n. 14.* Nauarrus *in summa c. 27. n. 289.* Sylvester & Tabiena verbo *opinio.* Vasques *disp. 62. c. 4.* Azor *tom. 1. l. 2. c. 16. & 17.* Filiucius Emanuel Sa, S. Antoninus *tit. 3. 1. p. c. 10. §. 10.* du Vallius Doctor vt dixi Parisiensis nunquam satis laudatus *tract. de actibus humanis, q. 12. art. 13.* Gamachæus alterum eiusdem Scholæ lumen *1. 2. tract. 1. p. 115.* Neque vlla nunc controuersia est pro quàm pugnetur acrius contra nouos errores, speciatim autem adducuntur plures Pontifices, Cardinales, Episcop. Canonistas, Theolog. plura exempla manifestissima ex Scripturis vtriusque Testamenti, plurima ex Concilijs, ex Patribus ex historia Ecclesiastica quibus probant clarissimè quàm sit improbabilis doctrina hæc nouorum dogmatistarum qui volunt teneri quemlibet in quolibet negotio sequi sententiam magis tutam, & sane vt prænonui sola terminorum explicatio, est apertissima demonstratio. Sic enim arguo nemo malè potest operari quamdiu prudenter & cum ratione operatur, nam malum illud est quod repugnat rationi & prudentiæ. Quis enim? dixerit nisi sit stultissimus posse aliquem prudenter peccare: sed qui sequitur opinionem probabilem prudenter & cum ratione operatur, nam probabilis opinio illa est quam bona ratio fulcit, alioqui (vt dixi) non est probabilis, ergo qui sequitur opinionem probabilem prudenter & cum ratione operatur, atque adeò non operatur imprudenter & temerè. Quæ certè demonstratio apertam esse declarat aduersariorum, vel ignorantiam, vel malitiam. Deinde argumentatur optimè S. Antoninus *loco citato* si teneretur quilibet eligere semper id quod est tutius & certius, tenerentur omnes religionem ingredi, quæ via est longè tutior ad salutem: imò nullum esset discrimen inter consilia & Præcepta. Nam consilijs probabilius tenditur in cœlum quàm sine illis, tenebitur ergo quilibet ea semper amplecti & sequi quidquid optimum videbitur. Quod aduersarios pudebit affirmare. Similiter tutius sine dubio est contentum esse debere quemlibet vnico beneficio Ecclesiastico cuius reditus satis sint ad sustentationem, nunquid? tamen audebunt aduersarij omnes illos damnare qui plura seruant beneficia. Deinde cum difficillimum sit in omnibus reperire certò veritatem, non voluit obligare Deus homines, nisi vt operarentur cum certitudine morali, nunquid? enim certitudo physica exigitur, sed qui sequitur sententiam probabilem, operatur cum morali certitudine, nam certitudo moralis illa est quæ nititur ratione aliquâ ergo licet sequi sententiam probabilem. Præterea fatebuntur aduersarij eum non peccare qui operatur iuxta multorum grauissimorum Doctorum sententiam, sed qui operatur iuxta opinionem probabilem facit, quod licitum esse aiunt Doctores innumeri (vt dixi) Albertus Magnus S. Thom. S. Antoninus, Nauarrus, Maior du Vallius & alij grauissimi Theologi: ergo ille non peccat qui sic operatur neque aberrare à via potest, qui tot & tam peritos habet duces: sicut errant turpissimè aduersarij, deferentes semitas iudicij ac iustitiæ, vt ambulent per salebras, duce pertitissimę famæ homine damnato per iudicium Ecclesiæ.

Quando agitur de valore operis.

Secunda pars de opinione probabili quando agitur de valore operis, alios habet longè grauiores, & melioris Doctrinæ amatores aduersarios, negant enim eam Soto, Suares & alij de quibus *in tract. de Sacramentis* dictum est, volunt enim Ministrum Sacramenti nunquam sequi posse opinionem probabilem, vtendo materia vel forma probabili. Contra quos ratio eadem facere videtur. Qui enim sequitur opinionem probabilem etiam tunc quando administrat sacramenta non operatur imprudenter, cum non operetur sine ratione, ergo illa non malè operatur, si nihil sit aliud per quod reddatur operatio eius illicita, non videtur ergo esse maior ratio de conscientia probabili cum agitur de valore actus, quàm quando agitur de illius honestate: si enim est probabile illum actum esse validum, est etiam probabile illum esse licitum, ergo possum illum eligere licitè, sed hoc tamen aliqua eget limitatione, Vnde.

Limitatur in duplici casu.

Dico secundò, non licet sequi sententiam minus probabilem in duplici casu. Primus est quando aliqua positiua lex vel consuetudo prohibet. Secundus quando Proximo graue aliquod damnum imminet, si sequaris opinionem minus probabilem, eâ destitutâ quæ magis est probabilis, tunc peccas.

Ratio est, quia nunquam violari sine peccato potest lex iustè à superiori potestate lata, neque licet vnquam exponere Proximum periculo alicuius damni. Certum igitur est esse peccatum graue amplecti opinionem probabilē circa materias & formas Sacramentorum, relictis certis quas præscribit Ecclesia, quia violatur consuetudo Ecclesiæ quæ vim habet legis, & Præceptum eius quo determinat ritum quo sacramenta sunt administranda, & vetat ne quis vtatur materia, & forma probabili v. g. grauiter peccaret qui adhiberet baptizando illam formam, ego te baptizo in nomine genitoris &c. Alter casus est quando sequendo sententiam minus probabilem & minus tutam, Proximum exponis periculo grauis alicuius damni. Nam quoties valor actus redundare potest in vtilitatem Proximi, toties tenemur sequi tutiorem sententiam, & eam relinquere quæ minus est tuta, etiam si fuerit fortè probabilior, quia quando potes, nunquam tibi licet proximum exponere periculo probabili: quod in multis posteà confirmabitur exemplis.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. valde diuersa esse ista duo, contra propriam opinionem operari, & operari contra propriam conscientiam practicam. Operari contra propriam conscientiam est facere id quod hic & nunc tibi putas esse illicitum; agere autem contra propriam opinionem, est facere id quod licèt iudices probabiliter esse illicitum, certò tamen iudicas illud hic & nunc tibi esse licitum, quia quædam tibi rationes ostendunt probabiliter illud esse licitum. Itaque qui agit contra propriam opinionem, non agit contra conscientiam practicam, sed agit contra propriam conscientiam speculatiuam, quod non est malum. Deinde distinguo alteram hanc minorem. Qui deserit opinionem probabiliorem exponit se periculo errandi practicè nego, errandi speculatiuè, concedo. Nam quando agis cum conscientia probabili certus es te non errare practicè, id est te facere actum qui licèt physicè ac materialiter bonus fortè non sit, sed malus, moraliter tamen bonus est non malus.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. illos duos assensus contradictoriè opponi, teneor ad restitutionem, non teneor ad restitutionem: licitè comedere possum carnes, non possum illas licite comedere, vnde nullus intel-

lectus

lectus potest simul & semel illos habere. Sed istos duos actus non opponi vllo modo contradictoriè, nisi materialiter: probabile est propter rationem aliquam me teneri ad restitutionem; & probabile est propter alias rationes me non teneri ad restitutionem: potest enim intellectus illos duos assensus simul habere, non tantùm ex principiis externis, vt putat Vasques, sed etiam ex principiis internis, vt rectè ostendit Sanches *cap. 9. num. 12.* quia sicut sine vlla contradictione duæ sententiæ oppositæ sunt probabiles per diuersa motiua, ita nihil vetat illas ab intellectu cognosci probabiles: qui contra propriam sententiam operatur vt alteram sequatur opinionem probabilem, non deserit quidem propriam sententiam, sed habet duos istos assensus posteriores. Est probabile propter aliquas rationes hoc esse licitum, & est probabile ob alias rationes hoc esse illicitum: non habet duos illos priores, hoc est licitum, hoc est illicitum.

In hoc distinguitur conscientia probabilis, à conscientia dubia, quod qui habet conscientiam dubiam, neutri parti determinatè assentitur: qui autem habet conscientiam quæ opinionem vtramque iudicat probabilem, determinatè assentitur iudicando vtramque probabilem esse.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. distinguendo maiorem exponere se periculo peccandi formaliter, est peccare, concedo: exponere se periculo peccandi materialiter, nego: qui sequitur sententiam probabilem, exponit se periculo peccandi materialiter, id est faciendi quod est in se malum, sed non est in periculo peccandi formaliter, quod nimirum imputetur in ratione peccati, eodem modo quo aliquis peccat faciens malum quod inuincibiliter nescit esse malum. Inductio illa de Medico, de Iudice, de Ministro sacramentorum soluitur ex *secunda conclusione*, patebitque magis ex sequentibus.

Solutio quartæ. Ad quartam Respondeo, Directorem conscientiarum prudentem ac doctum non respondere suo pœnitenti contradictoria, neque suadere vni, quod dissuadet alteri, si omnia sunt paria. Respondebit enim vt dixi propter aliquas rationes est probabile te teneri ad restitutionem, & propter alias rationes est probabile te non teneri, potes autem sequi vtramque sententiam. Et hoc dicet singulis & semper: vnde nec sibi contradicet, nec erit inconstans & lubrica doctrina de sententia probabili, nunquam enim dicet tenêris ad restitutionem, si habeat sententiam probabilem quę neget obligationem restituendi, nunquam autem periculum erit corruptionis quando aliquis sequetur id quod videbitur commodius, modò probabilis opinio doceat id non esse illicitum.

## §. III.

### *Corollaria moralia pro Praxi.*

Primum. PRimum est, qui iudicat aliquam sententiam esse omninò improbabilem, non potest vnquam operari secundum eam: qui verò credit eam esse aliquo modo probabilem, secundum eam operari potest, etiamsi recedat à sententia communi, magis probabili, & magis tutâ, modò non impendeat Proximo graue aliquod periculum, & contraria prohibitio non obstat, vnde potest quilibet siue doctus siue indoctus suam deserere sententiam, & adhærere alteri sententiæ: dum autem vir indoctus in aliquo libro commmuniter approbato inuenit aliquam opinionem, potest eam sequi tutâ conscientiâ.

Secundum Secundum est, potest quilibet recedere à sententia communi, si enim doctus sit, rationem aliquam firmam habere potest, propter quam præferat sententiam suam sententiæ communi: si verò non haberet rationem vllam, contra sententiam communem, sed solam Doctoris alicuius authoritatem, non posset illa sententia probabilis censeri, si communiter reprobetur, & ab aliis absurda iudicetur: si verò non sit doctus, potest prudenter doctrinæ ac moribus alicuius probati viri sic confidere, vt adhæreat sententiæ illius contra sententiam communem. Imò etiam potest tutâ conscientiâ sequi, quod in vno vel altero Doctore inuenerit, qui non sit reprobatus.

Tertium est de Doctore, qui publicè sententias suas proponit: peccat enim haud dubiè mortaliter si vel ex malitia vel ex ignorantia culpabili, doceat sententias improbabiles præsertim in materia quæ pertineat ad Fidem vel ad mores, quia grauem præbet occasionem errandi auditoribus suis, quod est graue damnum, vt rectè tradunt Sanches, Salas, Castro. Imò si neque ad Fidem, neque ad mores materia illa pertineat, sed ad scientias humanas, peccant etiam haud dubiè professores illi, nisi eos excusset paruitas materiæ: quia tunc non funguntur Magistri officio, quod tamen profitentur, & ad quod Respublica eos deputat. Imò & grauem discipulis inferunt iniuriam, in generando in eis id quod sciunt errorem esse, tenenturque ad restitutionem, vel potiùs ad retractationem, & reparationem illius damni, vt rectè docent Nauarrus, Sanches, Castro. Existimat tamen Salas in huiusmodi materiis scientiarum humanarum, id non esse peccatum nisi veniale, quod non est probabile, nisi fortasse in eo qui priuatim duntaxat opiniones illas traderet. Sed non peccabit tamen mortaliter talis Professor, qui docet sententiam minùs probabilem eâ relictâ quam iudicat esse probabiliorem: Imò veriùs iudico quòd ille ne venialiter quidem peccat, licet enim cuilibet sequi sententiam probabilem, & sanè imponeretur alioqui nimis graue onus Præceptoribus. Ita Castro *n. 7.* contra Sanchem *num. 26.* qui putat id esse peccatum veniale, & Suarem *disput. 12. sect. 6. num. 9.* qui putat id esse peccatum etiam mortale. Doctor.

Quartum est, circa eum Doctorem qui consulit aliis: nam ille interrogatus ab aliquo consilium petente, potest contra propriam sententiam consulere illi iuxta sententiam alienam, quam probabilem esse iudicat: si enim eam potest ipse sequi, cur non poterit eandem etiam aliis consulere? vt docent Vasques, Sanches, Castro. Imò posset etiam respondere aliquando iuxta vnam sententiam, aliquando aliam sequendo respondere, sed ne tamen videatur varius & parum sibi constans, debet sententiæ vtriusque probabilitatem explicare interroganti. Consiliarius.

Difficultas tamen est, vtrum illud verum etiam sit in materia iustitiæ, v.g. cum aliquis interrogat vtrum obligatus sit ad restitutionem an non, negat enim Valentia tunc posse responderi secundum sententiam minùs probabilem: affirmant verò Sanches *n. 21.* Castro *p. 3.* id licitum esse in omni casu. Melius tamen cum distinctione respondent Vasqu. *disp. 62. c. 9. n. 47.* Salas, Ioannes Sanches: si enim eum à quo interrogaris obligas ad restitutionem non potes respondere iuxta sententiam minùs probabilem, tacendo tuam quando autem illum deobligas, potes respondere secundùm sententiam minus probabilem. Ratio est. quia quando te aliquis interrogat, petit vt respondeas bona fide, vtrum liceat ipsi vitare restitutionem: si verò solam sententiam obligantem explices, falsò illi respõdes, & malâ fide, quia restitutionem ex tua sententia vitare potes, quam tu illi taces, atque adeò negas vitari ab eo posse restitutionem. Hoc autem

ita intelligi volo, modò nullum ex responsione illa tua graue damnum timeri possit: si enim verearis ne alias iste peccet liberiùs, tunc respondendum esset alio modo. Hinc etiam soluitur vtrum possit aliquis varios consulere Doctores donec fauorabilem aliquem inueniat, à quo audiat id quod maximè cupit: hoc enim per se loquendo non est illicitum, vt patet, sed praua sane intentione vitiari potest.

Sed potestne iste Doctor interrogantem remittere ad alium Doctorem cuius sententiam iudicat esse improbabilem? Resp. non posse, si eam talis Doctoris sententiam iudicet euidenter falsam, quia tunc ille ignorantiâ laborat. Posse autem si eius sententiam non existimet esse omninò falsam, tunc enim & secundùm eam sententiam respondere potest; vel ad illum Doctorem remittere interrogantem. Ita Vasques, Salas, & ex parte Sanches loco sæpè citato.

Confessarius. Quintum est, circa confessarium, nam ille siue ordinarius sit, siue delegatus, tenetur sub peccato mortali absoluere pœnitentem qui opinionem sequitur probabilem, quam confessarius ipse putat esse falsam. Ratio est, quia tunc pœnitens ritè dispositus est, ergo grauis ei fit iniuria si ei denegetur absolutio sine causa, & ita vulgò censent Doctores omnes paucissimis exceptis: si tamen confessarius non sit nisi delegatus, non tenebitur huiusmodi pœnitentem absoluere, cuius confessio incepta non fuerit; si verò inchoata fuerit confessio, tenebitur eum sub mortali absoluere, etiamsi confessio de solis fuerit venialibus, quia grauis ei fit iniuria, cui sine causa denegatur gratia: contrarium tamen censent Vasques, & Sanches, quorum sententia non placet.

Minister sacramentorum. Sextum est, circa Ministrum sacramentorum, de quo dictum est *in tractatu de Sacramentis*. controuersia enim est, vtrum liceat vti materia & forma probabili extra casum necessitatis, cum potes adhibere certam, negant enim multi cum Suare, multi cum Vasque & Sanche affirmant, quos veriùs loqui existimabam eo loco. Et quidem cum opinio versatur circa honestatem actus, id est, vtrum ministrare liceat sacramentum, v.gr. vtrum moribundo nullum explicanti peccatum distinctè, absolutionem liceat dare dubium esse non potest. Imò quando de valore agitur, v.gr. quando est probabile aliquam materiam aut formam validam esse, & est probabilius illam esse inualidam, tunc per se loquendo licet sequi sententiam probabilem, per accidens autem non licet, quando Præceptum Ecclesiæ obstat, vel prohibet proximi charitas: alioqui peccatum esset absoluere pœnitentem quem scires solam habere attritionem, & grauissimum imponeretur onus tùm ministris, tùm aliis: si ergo sola sacramenti agatur reuerentia, potest quilibet sequi sententiam probabilem æquè in hac materia sicut in aliis, sed hæc aliàs.

Medicus. Septimum est circa Medicum, nam ille peccaret haud dubiè grauissimè, si certum relinqueret medicamentum, vt adhiberet remedium duntaxat probabile, vel si adhiberet dubium relicto probabili, vel si faceret experimentum de medicamentis an salutaria sint vel nociua, non credens etiam probabiliter illa esse salutaria, quia exponeret se periculo accelerandi mortem, & hoc repugnat non solùm charitati, sed etiam iustitiæ, quia ideò vocatur vt adhibeat remedia quæ iudicat esse optima: Cum autem est æquè dubium, vtrum medicina profutura sit an nocitura, si non sit magis probabile illam profuturam non debet illam adhibere, quia hoc est experientiam facere, & exponere se periculo accelerandi mortem, vt benè docent Azor & Vasques contra Sanchem, qui rectè contra eos asserit Medicum non posse adhibere medicamentum quod iudicat minùs probabile relicto eo quod probabilius esse arbitratur, quia fraudat ægrotum commitentem se illi bonâ fide, vt adhibeat optima remedia.

Iudex. Octauum est circa Iudicem, sequitur enim ex dictis primò, quod quando vtraque opinio est æquè probabilis, eo quod litigans æquales habeat probationes iuris & facti, non potest Iudex ferre sententiam pro altero, sed ex æquo diuidere debet, v.gr. hæreditatem, quia Iudex Dominus non est rerum, sed distributor constitutus à Republica vt de rebus statuat pro iure partium. Ita docent Suares, Salas, Coninck contra vtrumque Sanchem & plures alios. Secundò, quod quando vnus è litigantibus rationes habet potiores, & meliores tùm iuris, tùm facti, alter autem habet tantùm probabiles, non potest Iudex relinquere sententiam probabiliorē, assumptâ probabili, vt benè tradunt Sanches, Vasques, Peres, contra Castro, Medinam, Salam, quia ideò Respublica commisit ei hanc potestatem, vt iudicet semper quod est probabilius, & si sciretur aliter facere, putaretur esse iniustus, & acceptator personarum. Neque par est ratio confessarij qui non est iudex inter partes. Sed benè tamen hoc limitat Vasques ad Iudicem inferiorem, qui timeret annullationem suæ sententiæ, hic enim ne tantùm subiret probrum, posset sequi sententiam minus probabilem. Fateor tamen quosdam esse alios casus in quibus licet Iudici amplecti sententiam minùs probabilem, vt benè tradit Ioannes Sanches *disp.* 44. *num.* 52. verbi gratia probabile est non posse innocentem condemnari à Iudice quantumuis secundum allegata, & probata constet illum esse reum, aliqui enim affirmant, alij negant, liberum est illi condemnare illum, vel absoluere: placet denique quod ait Villalobos *tract.* 1. *difficultate* 8. quod quamuis in causa ciuili teneatur Iudex sequi probabiliorem sententiam; tamen in causa criminali tenetur eam partem sequi quæ fauorabilior est reo.

Aduocatus. Nonum est, de Aduocato cui semper licitum est tueri causam, modò putet illam esse probabilem, quamuis causam alterius iudicet esse æquè probabilem, aut etiam probabiliorem, vt multis allegatis docent Sanches & Vasques, quia licet illi sequi sententiam probabilem, modò tamen clienti suo aperiat dubium causæ suæ, quod fortasse si sciat abstinebit à lite. Addit etiam Villalobos citatus posse Aduocatum agere contra reum quem probabilius est esse innocentem, quod mihi sanè non placet.

Rex & milites. Decimum est, de Rege suscipiente bellum, & de militibus ad bellum vocatis, certum est enim quod illi possunt sequi sententiam probabilem, verbi gratia Rex ex huiusmodi sententia potest suscipere bellum: & sicut inferior tenetur se conformare sententiæ superioris minùs probabili, sic tenetur etiam miles, vt dixi fusiùs *in tract. de charitate*.

## Sectio IV.

### *De Conscientiâ dubiâ quæ permittit operationem.*

DIxi quomodo permittat operationem conscientia probabilis, nunc de conscientia dubia idem controuerti potest, vnde videndum est primò, quid sit conscientia dubia. Secundò, vtrum operari liceat stante dubio. Tertiò, Corollaria pro Praxi.

§. I.

## §. I.

### *Quid sit Conscientia dubia.*

Conscientia dubia.

CErtum est primò, conscientiam dubiam tunc dici quando intellectus neutri parti determinatè præbet assensum, sed eum suspendit eoquòd maiorem non videat conuenientiam vnius partis, quàm alterius: potest autem suspendi assensus dupliciter. Primò speculatiuè, quando in communi dubitatur vtrum aliquid licitum sit, an illicitum, & appellatur dubium speculatiuum. Secundò practicè quando dubitatur vtrum hic & nunc aliquid mihi sit licitum, & est dubium practicum: similiter aliud est dubium iuris, aliud dubium facti, dubium iuris est cum dubitatur vtrum aliquid sit præceptum, vel magis præceptum quàm aliud: dubium facti cum dubitatur vtrùm occideris hominem, & tenearis reparare damna.

Prima regula iuris.

Certum est secundò, veram esse primam hanc regulam iuris, *in dubijs tutior pars est eligenda*, significat autem quod quando pro vtràque parte rationes sunt æquales, semper amplectenda est illa pars, in qua vel nihil vel minùs mali repræsentatur, hæc enim pars est quæ vocatur tutior vt rectè ostendit Sanches *l. 1. moralis operis c. 10. n. 16.* Est autem difficile statuere quænam pars dici possit tutior, quando duo concurrunt præcepta incompatibilia, quia interdum præceptum positiuum v. g. sigillum confessionis plus obligat quàm præceptum naturale seruandi vitam, aliquando plus obligat naturale quàm positiuum. Itaque pars illa semper vocanda est tutior quæ attentis circunstantijs minùs apparebit mala: tenemur enim velle semper id quod est minùs malum quamuis teneamur nunquàm velle malum.

Altera regula iuris.

Certùm est tertiò alteram etiam istam regulam iuris esse veram, *in pari causa melior est conditio possidentis.* Significat autem quod in re dubia vbi pares ex vtràque parte sunt rationes, illi semper parti fauendum est quæ habet possessionem. Sed est tamen difficile dicere quomodo in causis dubijs dignosci possit ex qua parte sit possessio. Nam quamuis aliquando id sit satis euidens v. g. quando certus es de voto, dubitas autem vtrum illi satisfeceris, possessio est pro ipso voto, non autem pro libertate: contra verò dubitas, vtrum voueris, & certus es te fuisse aliàs liberum à voto, stat possessio pro libertate quæ certa est, non autem pro voto quod est incertum. Sed est tamen sæpe difficile dignoscere, quis possideat: v. g. dubitatur vtrùm puer septennis sufficientem ad vouendum habuerit rationis vsum, non est facile dicere, quænam pars possideat vsusne rationis, an eius carentia. Respondent Sotus & Sanches illam partem esse possidentem pro qua stat præsumptio in foro externo, quia illud sine causa non præsumit: v. g. in proposito casu forum externum præsumit pro vsu rationis qui anno septimo communiter contingit. Sed hoc est difficile quia sæpè ius commune possessioni resistit. Itaque illa pars in dubijs dicetur possidens, quæ vel maiorem habet certitudinem quàm altera, vel communiter præsumitur illam habere vt constabit ex dicendis.

## §. II.

### *Vtrum stante Conscientia dubia licitè aliquis possit operari.*

Contra primam regulam.

RAtio dubitandi est primò, quia prior illa regula quam attuli quod *in dubijs tutior pars eligi debeat*, non videtur vera, & contraria est secundæ, tutior enim pars est illa in qua nullum est peccandi periculum, sed non teneor semper hoc eligere v. g. dubito vtrum vouerim, tutius est satisfacere voto, & tamen non teneor, ergo in dubijs non teneor eligere quod est tutius. Et sanè quando habeo conscientiam probabilem, non teneor sequi quod est tutius, ergo nec teneor quando habeo dubiam. Denique pars possidens non semper est tutior, & tamen in dubijs melior est conditio eius qui possidet, & ab eius parte possum stare, ergo pars tutior non est semper necessariò sequenda in dubijs.

Contra secundam regulam.

Secundò tamen altera ista regula quod *in dubijs conditio possidentis sit melior*, non videtur vera saltem vniuersaliter extra materiam iustitiæ, cuius solius titulus est (possessio) vnde nec extra illam prodesse potest, vt docent communiter Theologi cum Vasque, Azor, Antonio peres, quia multi textus iuris statuunt vt pars tutior eligatur etiam cum altera pars est possidens: v. g. in *C. Inuenis de sponsalibus*, præcipitur vt iuuenis, qui dubitabat vtrum priora sponsalia fuissent valida, cum puella septenni separetur à secunda coniuge quam duxit consobrinam prioris &c. *ad audientiam*, in dubio an Sacerdos occiderit, statuitur vt censeatur irregularis. Et sanè si verum esset nulla esset vnquam Præcepti obligatio in dubijs, quia semper libertas dicenda erit possidere, quia est certa. Denique si non eligatur id quod est tutius, poteris exponere te periculo peccandi.

Conclusio.

Dicò primò, stante dubio speculatiuo tantùm, potest quilibet licitè operari: stante autem dubio practico & non deposito, illicitum illi est operari, sed tutiorem partem semper debet eligere.

Dubium speculatiuum.

Prima pars de dubio solum speculatiuo certa est apud omnes, quia conscientia speculatiua non regulat actiones humanas, sed practica: possum autem dubitare speculatiuè vtrum hodie sit festum, & tamen certus ero quod non teneor ad sacrum audiendum, eo quod sim infirmus. Certum est quod dubium speculatiuum esse nunquam potest sine dubio practico, quin adsit ratio aliqua probabilis quæ suadeat, operationem esse licitam, non obstante dubio speculatiuo: si enim nulla sit ratio, vbi erit dubium speculatiuum, ibi dubium etiam erit practicum. Ita Sanches *l. 2. de matrim. d. 41. n. 5. & c. 10. cit. n. 7. & 8.*

Dubium practicum.

Secunda etiam pars de dubio practico neminem aduersarium habet propter regulam illam vt dixi receptissimam, quod in dubijs eligenda semper sit pars tutior, id est quandiu perseuerat dubium, qui enim operatur cum tali dubio ille se periculo peccandi exponit. Quid inquies si dubium sit quodnam sit maius peccatum, mentiri, an hominem occidere? Resp. neutrum tunc eligi debere sed vtrumque reijci cum vtrumque peccatum sit.

Possessio fauet in dubio.

Dico secundò, sufficiens ad deponendum dubium practicum, causa esse potest possessio, quæ si alteri parti faueat, partem eligere licet minùs tutam, non solùm in materia iustitiæ, sed in omni etiam alia materia.

Melior est conditio possidentis.

Prima pars de materia iustitiæ à nemine negatur, quod nimirum in materia iustitiæ possessio sit titulus sufficiens ad deponendam conscientiam dubiam, & ad eligendam partem minùs tutam cui possessio fauet: v. g. dubitas de re aliqua quam bonâ fide possides, an tua sit, potes illam alienare aut retinere propter regulam vt dixi hanc alteram etiam indubitatam, quę habetur *in 6. reg. 65. & regula* 170. In pari causa & delicto, melior est conditio possidentis: in casu proposito causa est æqualiter dubia, & tu possides; potes ergo rem illam vt tuam retinere, aut alienare. Imò patet quod in foro externo, nunquam re illa spoliareris, ergo nec in foro interno spoliari potes, quod semper conformatur foro externo quando illud non vtitur præsumptione. Dixi tamen, modo rem illam possideas bonâ fide, si enim malæ fidei possessor

possessor esses, verbi gratia si esses furatus, tenereris restituere quamuis dubitares, vtrum res illa eius esset à quo es furatus, quia possessio nunquam fauet malæ Fidei. Dices ille qui dubitare incipit, malâ Fide incipit possidere, mala enim Fides in eo consistit quod dubites an res sit alterius an tua. Respondeo verum esse quod initio possessionis dubium potest efficere malam fidem, non autem post inchoatam possessionem, quia si bonâ fide cœpit possidere, possessio præsumpta ei posteà fauet.

Quid inquies, si nullum faciat aliquis examen ad inuestigandum verum dominum eo tempore quo comparere ille poterat, nunquid rem illam poterit retinere posteà huiusmodi possessor? Imò quid tenebitur facere si magis propendeat rem nō esse suam.

Respondeo peccasse illum qui huiusmodi diligentiam omisit, sed non teneri tamen ad restitutionem, quia non est propterea malæ fidei possessor, posito quod sit verè dubius, & quod non comparuerit vllus dominus. Sed neque illum teneri ad restitutionem, quamuis magis propendeat rem non esse suam modò semper maneat dubius, benè docent Vasques, Salas,& Sanches qui *l.* 1. *in decal. c.* 10. *num.*9. mutauit sententiam quàm tradiderat *l.* 2. *de matrim.* quia scilicet possessio præponderat omnibus rationibus quæ non conuincunt.

Valet in materiis aliarum virtutum.

Secunda pars de materiis aliarum virtutum, in quibus assero possessionem esse titulum legitimum sequendi partem minùs tutam asseritur à Suare *tom.* 5. *in* 3.*p. d.* 4. *sect.* 5. Sanche, Filiucio,contra Vasquem, Azor, & plures alios. Ratio autem est, quia non est maior ratio, cur in materia iustitiæ possessio sufficiat, vt partem sequi possis minus tutam, quàm in aliis materiis: ideò enim in materia iustitiæ ille qui possidet, retinere potest id de quo dubitat, quia possessio est certa, & ius certum, quibus propterea superat alteram partem:sed in aliis materiis,præceptum est dubium,voluntas autem certam habet possessionem suæ libertatis, quandiu non probatur eius priuatio, ergo etiam tunc eligi potest pars minùs tuta cui fauet possessio, v. gr. dubitas vtrum voueris ieiunium, potes non ieiunare.

Solutio ptimæ dubitationis.

Ad primam Resp. ex dictis quòd stante dubio semper eligenda est pars tutior, cum autem ab aliqua parte stat possessio tunc dubium deponitur,v.gr. cum dubito vtrum vouerim,& certus sum me voluntatem habere liberam,tunc certus etiã sum me non obligari, si autem maneat dubium,teneor eligere tutius,aliôqui expono me periculo peccandi,quod non facio quando ago ex sententia probabili, per quam non excluditur iudicium prudentiæ. Cum igitur eligo partem cui fauet possessio iam desino esse dubius, cum certum sit ius alterius partis.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. regulam etiam alteram esse vniuersalissimam & semper veram in pari causa, &c. Non solùm in materia iustitiæ, sed etiam in aliis, nam illa iura ostendunt quidem esse semper bonum eligere partem tutiorem, sed non declarant illud esse semper necessarium,vt demonstrat Sanches *num.* 15. Constabit autem ex iis quæ statim dicentur, Præceptum sæpè obligare quando adest dubium, quia sæpè contingit vt libertas certa non sit, cum Præceptum & votum tollens libertatem certum aliquando sit. Neque tunc exponis te periculo peccandi, cum certum sit quod possessio dat ius ad operandum æquè ac si nullum esset dubium.

## §. III.

### *Corollaria moralia pro Praxi.*

Primum

PRimum est pro restitutione vel solutione,quando enim rem aliquam possedisti hactenus bonâ fide, incipis autem dubitare an tua sit,potes alienare illam aut retinere facto priùs examine diligenti, quod tamen si culpabiliter omiseris, peccasti, & teneris postea restituere; si omiseris inculpabiliter, & factus non sis ditior,ad nihil teneris, si tamen eam vendas, & spes sit dominum compariturum, emptorem monere teneris, quem alioqui periculo exponis amittendi quod emerit: si spes huiusmodi nulla sit, non teneris monere. Contra verò si es certus de furto, vel de debito,dubitas autem vtrum restitueris,teneris restituere,vel iterum soluere, quia debitum est certum. restitutio autē incerta, vnde possessio est pro debito.

Secundum.

Secundum est,si donata tibi sit,vel empta res aliqua quam furtiuam esse dubitas, tunc si venditor fuit bonæ fidei possessor, potes rem illam seruare,donec certus compareat dominus, quia succedis illi possessori à quo accepisti ius, ille autem seruare posset, ergo & tu potes. Si autem dubitas vtrum ille à quo accepisti fuerit possessor bonæ fidei, tunc teneris inter eos diuidere de quibus dubitas, quia tunc præsumptio pro neutra parte stat,vnde alij æquale ius habent,sed non debes tamen facile credere, furto sublatum id esse quod tibi donatur aut venditur, nisi certò id tibi constet.

Tertium.

Tertium est,si suaseris alteri homicidium, dubites autem vtrum ille occisurus esset, etiamsi non consuluisses, teneris reparare damna, quia consilium tuum est certum,dubium autem an alter occidisset: si autem non dubitas sed moraliter es certus quod occisurus alter esset,quia v.g. tibi dixerat,eratque illi valdè inimicus tunc non teneris, quia non est dubium.

Quartum.

Quartum est, circa legem & præceptum, si enim post sufficientem diligentiam dubites an aliqua lex, vel præceptum superioris aliquid iubeat, aut vetet, non teneris illam seruare quia incerta est lex, & possessio stat pro libertate voluntatis, vt benè docent Suares & Sanches contra Vasquem. Idem etiam assero si dubium sit an lex vsu sit recepta vel promulgata, quia dubium tunc est an sit lex, ergo possessio stat pro libertate,vt benè tradunt Azor, Salas,& Castro contra Sanchem: si autem certus sis de lege aut præcepto, sed dubites an ab iis sis exemptus, vel an illa lex sit abrogata, vel an legi satisfeceris, teneris implere legem, v.gr. certus es de lege ieiunij, dubitas autem an ab ea eximaris propter infirmitatem, teneris ieiunare: certus es te obligatum esse ad dandam Eleemosinam,ad recitandas horas canonicas,dubitas autem an satisfeceris, teneris dare Eleemosinam, recitare horas. Ita omnes communissimè.

Interpretatio legis.

Sed inquies,licetne in casu dubio legem aliquando benignè interpretari, quod est Epijchia vti,dum dicitur Legislator fortè nec potuit nec voluit in hac circūstantia me obligare?Resp.ex dictis sequi quod hoc non liceat quia lex certa est,exemptio autem incerta: si ergo habes beneficium ita tenue vt dubites vtrum obligeris ad officium, obligaris omninò ad officium, quia certa lex est, vt dixi exemptio autem incerta: similiter in die ieiunij dubius es an data sit duodecima hora noctis, non potes comedere: si autem dies sequens est dies ieiunij, & dubitas an hora illa duodecima sonuerit,potes comedere ob eandem causam, vtrū autem cōmunicare possis,dubitans an comederis post horam 12.pertinet ad tract.de Euchar. Denique si dubitas vtrum attigeris annum ætatis 21.nō tenēris ieiunare, quia lex non est certa ob quam priuari non potes libertate certa quam prius habuisti ob eandem promoueri non potest ad sacros ordines,qui de ætate dubius est,quia toto tempore præcedenti non poterat promoueri, nunc autem dubiam potestatem habet vide Sanchem *cap. illo* 10. vbi multa doctè disputat de dubio irregularitatis, censurarum, & confessionis

de

de peccatis dubiis quæ ad alios tractatus spectant.

Votum & iuramentū. Quintum est de votis, iuramentis, & promissionibus, si enim dubitas an voueris vel etiam an absque ambiguitate voueris: non teneris implere votum vel iuramentum, vt rectè docent Suarez, Henriques, & Sanches cum aliis pluribus contra Vasquem, Azor, & Salam quia obligatio est incerta, libertas autem volūtatis est in possessione etiam si magis fortasè propendeas te vouisse. Si verò certus sis te vouisse, aut promisisse, dubites autē, an voto satisfeceris, teneris satisfacere voto aut iuramento, propter contrariam rationē. Si dubites an habueris intentionem vouendi, an verò tantùm fingendi, teneris voto, vt docent benè Suares, Sanches, Castro, quia delictum non debet præsumi nisi probetur, votum autem sine delicto simulari non potest. Neque dicas possessionem tunc stare pro libertate, votum autem esse incertum: nam hoc negatur, quia votum potius certum est; fictio autem incerta, vnde illa probari debet vt præualeat voto possidenti. Quod si dubitares vtrum verba tua fuissent ambigua, vel vtrum aliqua mentis restrictione fuisses vsus, tunc non obligareris, quia illud non esset delictum, & votum incertum esset.

Alia restant de voto & iuramento quæ satis ex proposito principio possunt colligi, verbi gratiâ, cum quis dubitat an sufficientem habuerit deliberationem, necessariam ad votum, si enim verè dubitat an ante septennium, votum emiserit, an vouerit tempore phrenesis, aut ebrietatis, vel amentiæ, non tenetur voto, quia illud est dubium: passio communiter non tollit sufficientem vsum deliberandi, vnde si ex eo tantum capite dubitas, obligaris voto: si dubites vtrum voti materia sit mala: teneris adire superiorem si potes, sin minùs non teneris voto. Ita Suares, & Sanches.

Præceptum superioris. Sextum est de Præcepto superioris, si enim verè dubitas an honestum sit quod præcipitur, vel certè an excedat legitimam præcipiendi potestatem quam habet: communis sententia Sanchis, Azor & aliorum contra Vasquem docet te teneri obedire, quia certa est superioris potestas, incertum autem an malè præcipiat quod tamen non vacat difficultate, vbi sanè non placet limitatio quam adhibet Castro *part.* 13. tunc inferiorem teneri solum obedire, si facile impleri possit præceptum. Verum si superior verè obligat, teneris etiam in re difficili obedire, sin minùs neque teneris in re facili.

## Sectio V.

### *De Conscientiâ scrupulosâ, quomodo permittat operationem.*

Scrupulus quid sit. CErtum est primò scrupulum differre à dubio & à probabili, quod scrupulus, suspicio sit leuibus tantùm nixa coniecturis, & rationibus: ne sit peccatum, quod reuerà non est peccatum. Suspicio est quando intellectus in alteram partem magis inclinat cui tamen non assentitur. In opinione intellectus determinatè adhæret vni parti, in dubio pendet in æquilibrio, scrupulus ergo suspicio quædam est, id est apprehensio vehemens, ex leuibus orta rationibus, quæ assensum partis contrariæ non excludit, sed titubare cogit aliquantulùm. Dicitur vehemens apprehensio, & timor, quia scrupulus est partim in intellectu, partim in voluntate: scrupulosus enim sine ratione iudicat, aliquid peccatum esse quod peccatum non est, & propterea vano timore cruciatur. Dicitur deinde apprehensio vanis nixa rationibus, differt enim in eo ab opinione ac dubio quæ bonis nituntur rationibus, cùm tamen scrupulus vanis quibusdam coniecturis, & inani rationum vmbrâ obnubilet animum, atque adeò non excludat iudicium probabile de honestate actus, quem tamen vt malum apprehendit.

Iudicia scrupulorum. Certum est secundò, signum infallibile scrupuli esse, si contra commune sapientum iudicium, vel etiam ipsius confessarij, iudicantis aliquid non esse peccatum, inquietus sit. Oriuntur autem scrupuli, vel ex infirmitate, ideóque solemnis hîc mulierum morbus est: vel ex pusillanimitate, vel ex melancolia vnde sæpè desinunt in amentiam, vel ex dæmonis fraude, vnde scrupulis finis est tædium virtutis. Potest ergo esse triplex scrupulus, primò an aliquid sit peccatum, secundò an consenseris cogitationi alicui malæ, tertiò an confessio benè facta sit.

Difficultas. Difficultas ergo est, vtrum manente & non deposito dictamine interno, quo quis putat se peccare, si aliquid fecerit, laudabiliter possit operari contra ipsum scrupulum.

Triplex difficultas. Ratio dubitandi primò est, quia quisquis operatur contra internum dictamen rationis iudicans aliquid malum esse, verè malè facit, quia malum est operari contra conscientiam etiam erroneam: ille qui operatur non obstante scrupulo facit contra internum illud dictamen, ergo malè operatur.

Secundò, velle peccare semper est malum, sed qui iudicat se peccare aliquid faciendo, quod tamen facit vult peccare, ergo ille qui operatur antè quàm deposuerit scrupulum verè peccat.

Tertiò, ad bonam operationem requiritur assensus probabilis de honestate actus: qui operatur cum scrupulo non habet talem assensum, ergo ille non benè operatur.

Prima regula de scrupulis. Dico primò, potest licitè scrupulosus facere id quod iudicat esse malum, antequam per rationes intrinsecas scrupulum deposuerit, modò tamen per rationes extrinsecas, illum deponat, sequens iudicium confessarij aut aliorum communiter sentientium id esse licitum. Ita docent Theologi omnes quos citant Ioannes Sanches, *disput.* 41. & Thomas Sanches *lib.* 1. *cap.* 10.

Ratio est quia potest quidlibet, vt satis probabam, contra propriam sententiam operari vt sequatur probabilem aliorum sententiam, ergo multò magis id scrupuloso licitum est. Deinde subditus potest & debet obedire superiori, quamuis probabiliter iudicet sententiam superioris non esse veram: ergo qui scrupulo laborat adhærere potest confessarij aut Doctorum Iudicio.

Secunda regula. Dico secundò, ille qui scrupulo laborat non solùm potest, sed etiam sæpè tenetur facere id quod eo modo malum esse iudicat. Ita etiam docent omnes communissimè.

Ratio est, quia nisi scrupulosus id fecerit in manifesto est tùm capitis tùm salutis periculo. Cum enim deponere vult scrupulum, eò sæpè magis implicatur, hoc autem habet præsentissimum & vnicum remedium, vt nunquam ab operatione desinat propter scrupulum neque propter illum operetur: non enim capax est examinandi rationes, cum friuolæ ac leues rationes, graues illi videantur & magnæ, vnde quò plus lucis quærit, eò plus caligat.

Remedia contra scrupulos. Non est igitur huiusmodi malo præsentius vllum, & efficacius remedium, quàm vt ægrotus credat omnino Confessario prudenti, eique obediat ad nutum, habens hoc omnino certum & fixum, quod nemo vnquam errare potest si tale iudicium sequatur & illi planè acquiescat. Primò ergo necesse est, vt cognoscas te verè scrupulosum esse, quod inde certò cognosces, si vel in vna materia, vel in pluribus sæpè anxius sis ex leuibus tantùm & friuolis rationibus. Secundò, vt in rebus efficiendis nunquam ab opere desistat ob

scrupulum; neque mortale peccatum aliquid reputet, nisi iurare possit illud esse tale. Tertiò, quoties circa præterita cruciabitur, an verbi gratiâ, tentationi consenserit, iudicet semper se non consensisse, nisi iurare possit se consensisse. Quartò, circa confessiones nullum etiam peccatum mortale confiteatur, quin possit iurare illud esse mortale, neque vnquam expositum fuisse in confessione. Quod si dubitet de præteritis confessionibus, nunquam eas repetat nisi iurare possit similiter, illas fuisse mancas. Quintò, Confessarius omnia scrupulosi dubia interpretari debet in bonam partem, & illa rarò debet admittere; sed frequenter importunum interrogatorem repellere. Vide Sanchem *lib.* 1. *cap.* 10. Vasquem *disp.* 67. Salam *tractat.* 8. *de conscientia disput. vnica sect.* 29. Valentiam, &c.

Solutio difficultatum.

Ad primam, satis patet quomodo scrupulosus habeat dictamen internum ex rationibus extrinsecis propter quas rectè operatur, sequens confessarij iudicium. Vnde neque vult peccare cum iudicet se debere hoc prudens iudicium sequi, & habeat certum iudicium quod ita possit, & teneatur operari, vnde patet responsio ad secundam & tertiam.

# DISPVTATIO III.

## *De Principio materiali, & subiectiuo Actuum Humanorum.*

### S. Thomas à quæst. 6. ad 18.

Actio humana.

EXPLICATO vtroque principio extrinseco humanarum Actionum, fine ac regulâ, primum statim occurrit principium intrinsecum materiale ac subiectiuum, actio videlicet humana, quæ totius bonitatis ac malitiæ subiectum est. Sic enim vulgò per quandam quasi excellentiam appellatur actio illa, quæ procedit à voluntate liberè operante cum consideratione bonitatis aut malitiæ moralis, quia illa sola est quâ dirigimur in finem, illa quam regulat recta ratio, illa in qua vt subiecto residet bonitas aut malitia moralis. Quoniam verò actio illa vt sit idoneum subiectum moralitatis, exigit primò vt sit voluntaria, deinde vt sit libera; video mihi dicendum esse primò de Voluntario, & Inuoluntario. Secundò de libertate voluntatis.

## QVÆSTIO I.

### *De Actu voluntario, & Inuoluntario.*

### S. Thomas à quæst. 6.

IN iis quæ sponte aliquis agit, laudes & vituperationes, in iis quæ inuitus facit venia sæpè ac misericordia locum habent, inquit Philosophus 3. *Ethicorum cap.* 1. hoc enim ad omnem humanum actum ante alia requiritur vt sit voluntarius. Primò, ergo in genere videndum est quænam sit propria ratio & quidditas voluntarij. Secundò, quotuplex sit voluntarium. Tertiò, in specie quinam actus eliciti à voluntate sint voluntarij. Quartò, quinam actus imperati à voluntate sint voluntarij. De omissione autem quomodo voluntaria esse possit constabit ex dicendis de illius libertate.

### SECTIO I.

### *Quænam sit propria ratio, & quidditas Actus Voluntarij & Inuoluntarij.*

### S. Thom. quæst. 6. & 7.

QVidditatem propriam voluntarij expositurus Philosophus *cap. illo* 1. *lib.* 3. *Ethicorum*, definit primo inuoluntarium id quod vi aut ignoratione agitur: deinde voluntarium definit, quod est ab intrinseco principio cognoscente singula in quibus est actio: quarum definitionum partes omnes vt exponantur, primò statuendum est, illas esse veras definitiones actus voluntarij & inuoluntarij. Secundò, quomodo vis seu violentia tollat voluntarium. Tertiò, quomodo ignorantia cum illo pugnet. Quartò, quomodo metus. Quintò, quomodo concupiscentia illi aduersetur.

Definitio voluntarij & inuoluntarij.

#### §. I.

#### *Voluntarij & Inuoluntarij Aristotelica definitio.*

CErtum est primò, dupliciter dici posse aliquid voluntarium. Primò quidem obiectiuè, illud nimirum quod est obiectum actus voluntatis, & illud propriè dicitur esse volitum, non dicitur autem propriè voluntarium, v. gr. si me vidente atque gaudente Titius occidit Sempronium, homicidium illud volitum mihi erit non voluntarium, quia effectiuè non procedit à voluntate, quamuis sit obiectum à me volitum cum terminet actum meæ voluntatis. Secundò, voluntarium propriè illud appellatur quod procedit à voluntate tanquam à principio effectiuo, quod enim est effectus voluntatis illud est quod vocatur propriè voluntarium: quia verò procedere multa possunt à voluntate, quæ tamen erunt inuoluntaria, ideò quæritur, quid exigatur necessariò ad hoc, vt actus procedens à voluntate sit propriè voluntarius.

Voluntarium obiectiuè.

Voluntarij effectiuè.

Certum est secundò, quod in omni actu procedente à voluntate quædam sunt substantialia quædam verò accidentalia, quas vocant circunstantias actus: substantialia dicuntur actui ea, quæ constituunt actum in tali specie infimâ, eo quod pertineant ad genus eius aut differentiam: v. gr. obiectum quod terminat actionem est sine dubio essentiale actui, quia eo variato totus variaretur actus: Circunstantiæ actus dicuntur, ea quæ sic adiunguntur actui, vt iis variatis actus tamen maneret in eâdem specie, sunt enim accidentia ipsius actus, tùm in genere naturæ, tùm in genere moris, v. gr. cum quis alium occidit gladio, mors illa est obiectum essentiale actui, instrumentum autem est circunstantia.

Substantialia actui.

Circunstantiæ actus.

Certum est tertiò, septem enumerari solere communiter circunstantias quas commodè S. Thomas in tres ordines, distribuit *quæst.* 7. nam aliæ attingunt ipsum actum, vbi, quando, quomodo, locus, duratio, & modus: aliæ pertinent ad causam actus, cur, quis, quibus auxiliis finis, persona, & instrumentum: ad effectum actus pertinet quid, provt significat quantum & quale. Prima ergo circunstantia (quis) significat personam quæ agit aliquid aut patitur, verbi gratiâ vtrum is qui cædit aut qui cæditur Sacerdos sit, an Laicus. Secunda (quid) non denotat obiectum ipsum & materiam, vt dixi, sed quantitatem aut qualitatem ipsius materiæ, circa quam actio versatur, vtrum verbi gratiâ vestis quam furatus es multa sit & pretiosa. Tertia (vbi) significat locum, vtrum in loco sacro furatus sis. Quarta (quibus auxiliis) denotat media & instrumenta quibus vsus es, verbi gratiâ, vtrum armatus & cum pluribus sociis sis furatus. Quinta (cur) significat finem extrinsecum si verbi gratiâ, furatus es ad ludendum.

Septem circunstantiæ.

dum. Sexta (quomodo) significat modum actionis, vtrum dolo an vi, sensim an vehementer. Septima (quando) denotat tempus vtrum festo die alienas segetes messueris & furatus sis. Quomodo autem id quod secundùm vnam rationem circunstantia tantùm est actus; secundùm alteram sit illi substantialis dicetur sequenti disputatione. His ita positis.

Status controuersiæ. Difficultas est vtrùm à Philosopho tradita voluntarij definitio, propriam eius rationem explicet, neque vlli conuenire alteri possit.

Triplex dubitatio. Ratio verò dubitandi est primò, quia tota illa definitio conuenit actui mentis, quo assentimur conclusioni scientificæ, nam ille cum sit vitalis procedit à principio intrinseco, & ex cognitione præmissarum, quæ dicitur tota esse ratio Voluntarij: & tamen assensus ille non est ex se voluntarius. Idem dici potest de productione habitus, quæ semper est ab intrinseco principio, & cognitionem habere potest adiunctam.

Secundò, ex ea definitione sequitur voluntarium non esse actum ipsum elicitum à voluntate, sed eum duntaxat qui est imperatus ab actu elicito, quod absurdum est. Probatur quia, si actus ipse voluntatis elicitus esset voluntarius, necesse esset vt voluntas per virtualem saltem reflexionem vellet ipsum actum, atque ita infinitæ in illo actu essent reflexiones, cum omnes sint voluntariæ. Deinde si actus ipse voluntatis est voluntarius, sequitur quod omnis actus auersatiuus est prosequutiuus; odium enim obiecti erit amor ipsius odij: hic enim actus respectu ipsius obiecti non est voluntarius, cum illud potius sit nolitum, ergo est voluntarius respectu actus ipsius.

Tertiò, si necessarium esset in actu voluntario singula cognoscere tùm substantialia, tùm accidentalia, sequitur voluntarios & spontaneos non esse actus brutorum & puerorum: Imò & plurimos etiam actus nostros in quibus non omnes circunstantias sæpè consideramus.

Definitio voluntarij. Dico primò, rectè definitur à Philosopho Voluntarium propriè dictum, actus qui procedit à principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio. Vbi per (singula in quibus est actio) intelliguntur obiectum, & circunstantiæ.

Probatur. Ratio est, quia voluntarium propriè dictum, est illud quod sufficienter distinguitur à naturali, & à violento, sed illud sufficienter differt à violento per hoc quod procedat à principio interno, à naturali autem per id quod procedat a cognitione ipsum causante. Nam verbi gratiâ nutritio voluntaria non est sed naturalis, quia cognitio illam non causat. Deinde conuenit allata Philosophi definitio illis omnibus quæ sunt voluntaria. Nam in brutis & in pueris actus illi sunt voluntarij quos causat cognitio aliqua saltem obiecti & aliarum circunstantiarum, non sunt autem voluntarij respectu circunstantiarum illarum, quæ non sunt cognitæ: & clarum est quod in omnibus, Actus dicuntur esse voluntarij secundùm illas duntaxat circunstantias, quę cognoscuntur, secundùm alias sunt inuoluntarij. Occidis hominem quem nescis esse Sacerdotem, actus ille tibi est voluntarius vt homicidium est, non est autem sacrilegium. Denique nulli actui conuenire potest vt principium internum habeat sui esse, & vt causetur à cognitione, obiecti sui nisi sit voluntarius, quamuis à cognitione alicuius alterius obiecti procedere possit. Quando autem dixi voluntarium procedere à cognitione, de sola intelligi debet cognitione vel ipsius actus, vel proprij obiecti. Homicidium verbi gratiâ dicitur voluntarium, quia procedit à cognitione ipsius homicidij, est enim actus imperatus: voluntas autem occidendi, qui actus est elicitus, dicitur voluntaria, quia procedit à cognitione obiecti sui, nempe homicidij quod ipsa imperat. Vnde.

Solutio primæ dubitat. Ad primam Respon. definitionem voluntarij non conuenire assensui conclusionis, quia ille procedit quidem à cognitione præmissarum, sed non à cognitione sui, vel obiecti sui, nam præmissæ non sunt cognitiones ipsius conclusionis saltem formales, neque illius eiusdem obiecti quod cognoscitur per conclusionem, quæ coniungit extrema inter se, non autem extrema cum medio, quod fit per præmissas. Omnis actus voluntarius, si elicitus est, procedit à cognitione obiecti sui: si est imperatus, procedit à cognitione sui. Idem statuendum est de actione quâ producitur habitus, illa enim procedere potest à cognitione, non tamen sui, vel obiecti sui, nisi fortè sit actio voluntatis, vel ab ipsa imperetur.

Instabis, iudicium intellectus ita procedit à prima apprehensione, vt nihil planè per iudicium illud cognoscatur, quod per primam apprehensionem non fuerit cognitum, ergo tota definitio voluntarij conuenit etiam iudicio intellectus, est enim à principio interno cognoscente singula. Neque satisfaciunt illi qui dicunt quod addi debet in definitione voluntarij (cognoscente finem) nam iudicium quo cognoscitur finis vt finis, procedit etiam ex apprehensione finis vt finis, & tamen non est voluntarium.

Respon. definitionem (voluntarij) à Philosopho allatam non conuenire iudicio iutellectus, quia id quod voluntarium est procedit à cognitione mouente appetitum, & causante actum. Non enim ad actum voluntarium satis est vt coniunctam habeat cognitionem, nisi cognitio mouendo appetitum causet actum qui dicitur voluntarius. Prima verò apprehensio iuncta semper est cum iudicio, sed non illud causat mouendo appetitum,

Solutio secundæ. Ad secundam Respon. actum elicitum à voluntate, voluntarium esse per modum effectus, non esse necessariò voluntarium per modum obiecti, id est non necessariò esse volitum vt benè ostendit Vasques *disp.* 23. *cap.* 2. contra Suarem *tract.* 2. *disput.* 1. *sect.* 1. Alioqui vt dicitur rectè in argumento infinitæ reflexiones essent necessariæ. Nego igitur quod in actu odij vt sic necessariò reperiatur actus prosequutiuus, respectu ipsius actus, cum, verbi gratiâ, odio habetur Petrus, non amatur necessariò ipsum odium nisi valdè impropriè. Quod autem ait Caietanus amorem esse semper in ipso odio, respectu ipsius obiecti, verbi gratiâ, cum odi Petrum, amo illud malum quod illi volo: cum autem nolo malum Petro, odi malum & amo Petrum, pertinet ad tractatum de Passionibus.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respon. dictum iam esse actus brutorum, & puerorum in eo tantùm esse voluntarios, quod ab ipsis cognoscitur; circa eas circunstantias, quas non cognoscunt, illos non esse voluntarios.

## §. II.

### *An & quomodo Violentum opponatur Voluntario.*

Quid sit violentum. DEfinitur (violentum) à Philosopho ibidem, quod est à principio extrinseco, in quod nihil confert is qui agit, aut patitur. Quâ definitione complexus est quidditatem ipsius violentiæ, principium quod illam infert, subiectum quod illam pati potest, res ipsas quæ sunt violentæ.

Triplex dubitatio. Ratio dubitandi est primò, quia multa sæpè sunt violenta quæ tamen prodeùt à principio intrinseco, vt si quis occidat se ipsum. Vel enim per principium intrinsecum

trinsecum significatur principium actiuum, & sic naturale non erit semper à principio intrinseco, nam sæpè ad illud satis est principium internum recipiens, vel intelligitur principium passiuum, & sic violentum est etiam à principio intrinseco.

Secundò, si ad violentiam satis est vt passum non habeat inclinationem ad formam quæ recipitur, subsistentia diuina erit violenta humanitati Christi: motus circularis ignis erit ipsi violentus: tenebræ violentæ erunt aëri, qui non habet ad illas inclinationem: quies violenta erit cœlo quod recipit motum, materia vnam recipiens formam patietur violentiam, quia non recipit alias formas ad quas habet æqualem inclinationem.

Tertiò, posset ipsa etiam voluntas pati violentiam, quia potest ab extrinseco principio cogi ad volendum: consequens autem absurdum est, quia non potest fieri vt actus quos ipsamet voluntas elicit sint à principio extrinseco. Deinde actus ipse voluntatis est inclinatio actualis: implicat autem vt inclinatio sit contra inclinationem: ergo illud non est violentum, quod est contra inclinationem.

Assertio. Dico secundò, rectè violentum definitur à Philosopho quod est à principio extrinseco in quod nihil confert is qui agit aut patitur, vbi tota definitio explicat propriam quidditatem violentiæ, prima eius pars explicat principium à quo illa infertur, secunda subiectum quod illam patitur, & res quæ sunt violentæ.

Propria ratio violenti. Primò igitur in eo consistit germana violenti ratio, per quod violentum differt à naturali & à voluntario, sed per illa duo quæ ponuntur in definitione, ab vtroque differt; nam naturale semper est à principio intrinseco, & iuxta inclinationem passi: voluntarium autem est etiam à principio interno, & est iuxta inclinationem ipsius qui vult, ergo violentum propriè dicetur illud quod est à principio extrinseco contra inclinationem passi.

Principiũ inferens violentiã. Secundò, dixi (violentum) esse à principio extrinseco quodcunque tandem illud sit, principium enim violentiam inferens est illud omne quod producit in subiecto à se distincto aliquid quod repugnat eius inclinationi siue illud sit Deus siue creatura. Non enim audiendi vllo modo sunt Thomistæ, cum negant posse violentiam creaturæ inferri à Deo, quia inquiunt Deus est creaturis maximè intrinsecus neque potest operari contra illarum exigentiam, cum nulla creatura exigat aliquid habere contra voluntatem Dei supremi Domini, neque illi volenti resistere potest, cum tamen ad violentiam necessaria sit resistentia.

Deus inferre potest violentiam. Sed hæc omnia non sunt vllius momenti vt rectè demonstrant Valentia, Vasques, Suares, illud enim dicitur agens creaturæ omnino extrinsecum quod à creatura planè distinguitur, non enim per agens passo extrinsecum illud intelligitur quod est indistans localiter, Deus à creatura planè distinguitur, ergo est agens extrinsecum. Deinde operari Deus sine dubio potest contra exigentiam naturalem creaturæ, quomodo enim si aquam calefaciat, non erit motus ille violentus aquæ? creatura ergo non exigit quidem aliquid habere contra voluntatem Dei, quia hoc est impossibile: sed exigit, ne Deus voluntatem hanc habeat naturæ ipsius contrariam. Verum est quod Dei voluntati nihil est quod resistere possit efficaciter, certum est quod resistere multa possunt inefficaciter.

Subiectum quod patitur violentiam. Tertiò, id cui volentia infertur est illud omne contra cuius inclinationem & appetitum vel naturalem vel elicitum, operari potest agens extrinsecum; sic enim intelligi debent verba illa Philosophi, *in-*

*quod nihil is qui agit aut patitur confert* per hæc enim verba non intelligitur resistentia solùm negatiua ipsius passi, quæ non est aliud quàm negatio inclinationis, sed exigitur ad violentiam resistentia positiua. id est appetitus vel naturalis vel elicitus contrarius tali formæ. Nam reluctari est contra niti ne talis forma recipiatur, *ea enim sola* (inquit Philosophus) *violenta sunt quæ molestiam pariunt*, nihil autem molestum est, nisi quod est contra appetitum positiuum naturalem, vel elicitum: violentum ergo semper est contra positiuum appetitum.

Qualis reluctatio requiratur ad violentiam. Quæritur autem qualis sit reluctatio illa & contrarius nisus inclinationis naturalis, quo passum repellit rem violentam. Resp. illum non necessariò esse actionem aliquam positiuam, & impetum agentis vt putat Vasques, sed interdum esse solum appetitum naturalem subiecti ad non habendam aliquam formam, sine actione vlla quæ repellat formam, v. g. si aqua diuinitùs toto frigore spoliata calefieret, pateretur violentiam etiam si non ageret in ipsum ignem; receptioni enim illi frigoris, tota conueniret definitio violentiæ, quia esset à principio extrinseco contra inclinationem eius appetitus, quod formam pateretur appetitus autem naturalis alicuius subiecti, non minus est resistentia quàm appetitus elicitus.

Voluntas pati potest violentiã. Ex eo autem quod dixi de subiecto violentiam patiente sequitur, quod voluntas pati aliquando potest violentiam. Sunt enim in voluntate cessatio actus, actus eliciti ab ipsa voluntate, actus ab ea imperati. Primò certum est posse inferri voluntati violentiam circa cessationem actuũ, id est voluntati tunc inferri violentiam quando contra impetum vel elicitum vel naturalem impeditur agere v. g. si positâ visione in intellectu impediretur voluntas Deum amare, illa cessatio actus esset illi violenta. Secundò certum est actus voluntatis elicitos nunquam esse posse violentos simpliciter, quamuis esse possint necessarij: quia illi actus non sunt à principio extrinseco quos voluntas ipsa elicit, est autem probabile quod illos imprimere non potest solus Deus. Imò etiam si à principio extrinseco imprimi possent huiusmodi actus non essent tamen violenti, quia omnis actus violentus esse debet contra inclinationem voluntatis, sed actus elicitus à voluntate cum sit inclinatio ipsa voluntatis, non potest esse contra inclinationem voluntatis, ergo non potest esse violentus voluntati.

Videtur actum voluntatis esse posse violentum. Dices ad actum violentum non requiritur vt sit contra inclinationem naturalem, sed sufficit vt sit contra inclinationem actualem, & appetitum elicitum: si autem cogerer à Deo amare obiectum, quod per alium actum positiuum vellem odisse, vel etiam actu odio haberem, ille amor esset contra inclinationem elicitam, ergo ille amor esset violentus, præsertim si esset simul cum odio.

Actus imperati esse possunt violenti. Resp. amorem illum non posse appellari violentum simpliciter, sed duntaxat secundum quid, quia vt esset violentus simpliciter deberet esse contra appetitum voluntatis tùm naturalem tùm elicitum: iste amor non est contra naturalem appetitum voluntatis, quæ inclination de se habetẽ, & est indifferens ad omnem actum, quamuis sit contra appetitum elicitum. Imò quoties necessitatur voluntas ad aliquem actum, quem ex sua natura potest liberè omittere, patitur aliquam violentiam, quia quamuis hic actus non sit illi violentus, tamen necessitas operandi contra innatam libertatem, est illi violenta, cum ex sua natura operetur liberè quoties non proponitur illi obiectum sub ratione summi boni, vel sub ratione summi mali.

Denique certum est posse violentiam inferri voluntati circa illos actus quos ipsa imperat alijs potentijs

tiis sibi subditis, v.g. si quis volentem ambulare, detineat: vel volentem cogitare distrahat. Tunc enim actus qui eliciuntur sunt violenti voluntati contra cuius fiunt imperium, & ipsis etiam potentiis, quia illæ cum naturaliter subdantur voluntati, contra earum inclinationem est, operari contra eius imperium: illis ergo saltem secundùm quid erunt isti motus violenti, qui tamen in se ipsis non sunt contra earum inclinationem.

Quænam res sint violentæ.

Quartò, illa dici possunt generatim esse violenta quæ fiunt contra inclinationem vel naturalem, vel elicitam. Primò enim violenta est (vt dixi) cessatio actionis, vel priuatio formæ, quia esse possunt contra inclinationem naturalem, v.g. si ignis impediatur calefacere, vel etiam si spolietur toto calore debito: si ergo materia prima spoliaretur, omni forma pateretur violentiam. Secundò, actio quæ ab extrinseco imprimitur, est sine dubio violenta passio, si sit contra inclinationé passi. Si autem duplex in aliquo subiecto sit inclinatio, sicut est in homine grauitas corporis, & animæ appetitus, tunc actio non est violenta, quamuis repugnet appetitui qui est altero inferior, ambulatio v.g. violenta non est homini, licèt contraria sit appetitui naturali tendendi deorsum, quia est conformis appetitui hominis elicito, quia imperat appetitui naturali: nunquam autem naturalis esse potest actio respectu agentis vt sic, quamuis esse posset violenta secundùm quid agenti vt passum est: si aqua se ipsam calefaciat diuinitùs, calefactio ipsi erit violenta vt patitur, non autem vt agit, quia sic nihil ponitur in aquâ quod sit ipsi contrarium. Tertiò, destructio rei est etiam violenta rei quæ destruitur, & non tantùm subiecto in quo talis causatur mutatio, quia illa licèt non sit contra exigentiam præsentem rei quæ destruitur, est tamen contra exigentiam immediatè præcedentem, quam res habebat vt permaneret in esse: sicut veram homo patitur iniuriam dum occiditur innocens, quia licèt nullum tunc habeat ius, cum non existat, ius tamen læditur quod immediatè antè habebat ne occideretur. Carentia creationis non est violenta rei possibili, quia illa neque habet, neque vnquam habuit ius illud & debitum creationis.

Solutio trium difficultatum

Ad primam Resp. nihil esse posse violentum simpliciter, quin sit à principio extrinseco agente contra inclinationem passi. Violentum enim opponitur tùm naturali tùm voluntario, quod semper est à principio intrinseco. Ad violentum provt naturali opponitur, sufficit vt sit contra inclinationem passi: ad violentum provt voluntario opponitur, præterea exigitur vt sit ab agente extrinseco: mors ergo quam sibi aliquis inferret, non esset violenta simpliciter cum esset voluntaria.

Ad secundam constat ex dictis quod ad veram violentiam requiritur appetitus positiuus non habendi formam illam quæ violenta dicitur. Humanitas sanctissima Christi Domini, non habet quidem appetitum naturalem ad subsistentiam Verbi, sed non habet appetitum positium carendi tali subsistentia quæ propterea non est ipsi violenta. Idem esse debet iudicium de aliis quæ ponuntur in argumento.

Ad tertiam, soluta manet difficultas ex dictis in tertia parte conclusionis, vbi dixi quomodo in actibus etiam elicitis, voluntas pati possit violentiam secundum quid, non autem violentiam simpliciter.

Violentū differt à coacto, & à necessario.

Colliges ex his quomodo violentum differat ab eo quod dicitur coactum, & ab eo quod dicitur necessarium. Violentum enim est id quod passum ab extrinseco recipit contra suam inclinationem & internum impetum. Coactum est quidem contra internum aliquem impetum, & quandam velleitatem, sed non ab extrinseco principio, neque semper contra inclinationem absolutam, ideóque potest esse voluntarium, vt cum in tempestate proijcit aliquis merces in mare. Necessarium autem est sæpe à principio intrinseco, & iuxta inclinationem vt amor beatorum. Omne igitur violentum, est coactum & necessarium, sed non contra.

## §. III.

### *An & quomodo Ignorantia tollat Voluntarium.*

NOn sola violentia, sed ignorantia etiam causat inuoluntarium, quod, vt dixi, definit Philosophus, id quod per vim vel ignorantiam agitur. Non consideratur autem ignorantia hoc loco quatenus vna est ex causis peccati, sed præcisè provt facit actum esse inuoluntarium, aut minus voluntarium.

Triplex difficultas.

Ratio verò dubitandi primò est, quia si aliquando ignorantia manet cum voluntario, necesse est vt sit volita, sed non potest esse volita quin sit cognita, si autem cognita est, iam peccatum ex ignorantia erit peccatum ex malitia, ergo nulla ignorantia stare potest cum ratione voluntarij.

Secundò, nulla etiam ignorantia potest esse causa operis, si nullum habere possit influxum in ipsum opus quod elicitur, sed illa nullum influxum habere potest in ipsum opus, ergo ignorantia non potest esse causa operis.

Tertiò, si ignorantia illa quæ dicitur consequens non tollit voluntarium, non tollet etiam illud ignorantia illa quæ dicitur comitans: consequens est absurdum, quod probatur, habeat aliquis voluntatem efficacem occidendi inimicum si fortasse adesset, dicátque, non iacularer, nisi scirem fieri posse vt præter spem lateat hîc hostis, quem tamen scio & omninò iudico, non adesse, tunc est verè ignorantia comitans, & tamen homicidium illud est voluntarium, quia voluntas occidendi hostem imperat efficaciter iaculationem, ergo ignorantia comitans non tollit voluntarium.

Multiplex diuisio ignorantiæ.

Dico tertiò, Ignorantia siue iuris sit siue facti benè diuiditur à Theologis, primò in antecedentem, comitantem, & sequentem. Secundò, in ignorantiam vincibilem & inuincibilem. Tertiò, in simplicem, crassam & affectatam: probatione assertio non eget, sed explicatione.

Prima diuisio ignorantiæ.

Prima ergo diuisio allata communiter admittitur à Theologis: antecedens ignorantia vocatur illa quæ nullo modo volita est, & est causa operis, verbi gratiâ, prudenter iudicas alicubi latêre feram, & iacularis in filium amantissimum quem occidis: non voluisti hanc ignorantiam, quia diligenter inquisiuisti, neque voluisti opus, non enim fuisses iaculatus, si tibi venisset in mentem suspicari, quod hîc esset filius. Ignorantia comitans illa est, quæ non est vllo modo volita, sed tamen non est causa operis, verbi gratia post diligentem inquisitionem occidis in venatione inimicum, quem omninò putabas esse feram. Hanc ignorantiam non voluisti, cum diligenter inquisiueris & prudenter iudicaueris hîc latere feram, sed voluisti tamen opus, quia si sciuisses hostem hîc latêre, libentiùs iaculatus fuisses. Ignorantia consequens illa est quæ aliquo modo volita est, & aliquando causa est operis, aliquando non est causa, verbi gratiâ, dubitasti vtrùm hîc latêret hostis, & nullâ factâ inquisitione quam neglexisti, vel noluisti facere,

cere, occidisti eum putans esse feram: hanc ignorantiam diceris noluisse: opus autem ipsum fortasse non voluisti, quia iaculatus non esses si sciuisses hostem adesse, vel fortasse voluisti, quia esses iaculatus fortassis etiam libentius.

Secunda diuisio. Secunda diuisio in ignorantiam vincibilem & inuincibilem, receptissima etiam est. Vincibilis dicitur illa quam remouere possumus, & debemus, ideò vocari solet culpabilis: inuincibilis quam remouere nec possumus, nec debemus, solétque inculpabilis appellari.

Tertia diuisio. Tertia diuisio ignorantiæ culpabilis in affectatam, crassam, & simplicem: declaratur, quia ignorantia consequens & vincibilis, vt dixi, volita est, potest autem esse tribus modis volita: primò directè per actum positiuum cum quis nescire vult aliquid vt peccet liberiùs: illa est affectata ignorantia. Secundò, esse potest volita indirectè cum graui negligentia, id est cum nulla omninò adhibetur diligentia, tunc enim ignorantia non est in se volita, sed in graui negligentia quæ ipsam causat, dicturque crassa & supina. Tertiò, ignorantia indirectè volita est cum negligentia leuiori: cum videlicet aliqua sed non sufficiens adhibetur diligentia, vocaturque ignorantia simplex.

Conclusio trimembris. Dico quartò, omnis actio facta cum ignorantia antecedente quæ non est vllo modo volita, simpliciter inuoluntaria est; facta cum ignorantia comitante, non est inuoluntaria, sed nec est etiam voluntaria: facta cum ignorantia consequente, voluntaria est saltem secundùm quid, nisi sit affectata ignorantia per quam augetur etiam voluntarium.

Antecedens ignorantia tollit voluntarium. Prima pars de antecedente ignorantia negatur (vt monebã disputatione præcedenti) à nouis Dogmatistis. Sed lumine tamen naturæ notissima est, etenim *omne quod ob ignorationem est factum, non sponte quidem est actum*, inquit Philosophus 3. *Ethicorum cap.* 1. & Demonstratur euidenter, tunc actio est inuoluntaria quando est contraria inclinationi saltem implicitæ voluntatis, & non procedit vllo modo ex cognitione: opus factum ex ignorantia quæ causat opus, & nullo modo volita est, huiusmodi est, ergo illud opus non est voluntarium. Deinde illud non est voluntarium, quod sequitur ex eo quod non est voluntarium, actio facta cum ignorantia antecedente sequitur ex ignorantia quæ non est voluntaria, ergo actio illa non est voluntaria: ideòque vocatur ignorantia illa inuincibilis & inculpabilis, vnde argumentor: illud non potest esse peccatum, quod non est in potestate voluntatis, sed illud quod fit ex ignorantia quæ inuincibilis est, non est in potestate voluntatis, alioqui vincibilis erit ignorantia, ergo illud opus quod fit cum ignorantia inuincibili non potest esse peccatum. Maiorem negabunt Ianseniani, quos dicere non pudet peccatum esse posse in eo quod vitari non potest, & præcipi à Deo impossibilia: Sed hæc blasphemia est contra omnem rationem & Fidem. Sed de hoc iterum in materia de peccatis.

Ignorantia comitans tollit voluntarium. Secunda pars de ignorantia comitante difficilior est, quia cum ignorantia illa non sit causa operis, videtur quod non tollitur per eam voluntarium actionis, probatur tamen opus illud factum cum hac ignorantia non esse voluntarium, etiam si positiuè non sit inuoluntarium, probatur, inquam, quia illud non est voluntarium quod efficaciter non procedit à voluntate, sed opus factum cum ignorantia comitante non procedit à voluntate, verbi gratiâ latet inimicus sub arbore, quem occidere maximè vellem, factâ verò inquisitione diligenti puto latêre ibi feram, iaculor, & occido inimicum, homicidium illud non procedit à voluntate, quod enim non procedit à cognitione non procedit à voluntate, ergo illud opus quod fit cum ignorantia comitante, non est voluntarium, sed dici debet inuoluntarium priuatiuè, non positiuè.

Ignorantia sequens stat cum voluntario. Tertia pars de ignorantia consequente ac vincibili certissima est, quia illud est voluntarium cuius causa volita est: causa illius operis quod fit ex ignorantia consequente volita est, vel directè in se ipsa, vel indirectè in negligentia sciendi, ergo illud opus est voluntarium, saltem secundum quid, quia tunc habes voluntatem ignorandi diem ieiunij, & habes voluntatem ieiunandi, si scires esse diem ieiunij, est ergo illud voluntarium secundum quid, & secundum quid inuoluntarium. Quod si hæc ignorantia non sit causa operis, sed habeas voluntatem non ieiunandi, etiam si scires non esse diem ieiunij tunc violatio ieiunij simpliciter voluntaria est, quia procedit à principio interno cognoscente, saltem obscurè ac dubitatiuè, malitiam & obligationem inquirendi. Sed huiusmodi tamen ignorantia etiamsi non omninò tollat, valde tamen minuit voluntarium, quia vbi minor est cognitio malitiæ, ibi etiam actus est minùs voluntarius: si ignorantia fuerit simplex aut etiam crassa cognitio malitiæ confusa tantùm est vt suppono: ergo tunc opus est minus voluntarium; si verò fuerit affectata & directè volita ignorantia, tunc voluntarium maius est quàm si adesset scientia, quia nolle scientiam illam expulsiuam peccati, procedit ex maiori quadam deliberatione ac voluntate ipsius peccati, vnde peccatum illud est ex malitia vt patet.

Solutio dubitationum. Ad primam Resp. cum Sanche *l.* 1. *in Decal. c.* 16. Suare, Vasque, Sala, Castro tunc ignorantiam dici fuisse volitam quando præcessit in operante aliqua cognitio saltem confusa, vel dubitatio & scrupulus de malitia operis, & obligatione ad inquirendum, tunc enim si vel positiuè nolis inquirere, vel si absque positiuo vllo actu negligas inquirere, diceris voluisse ignorantiam quia vel voluisti eius causam, negligentiam videlicet inquirendi, vel eam in se ipsa voluisti, tunc autem ignorantiam non dici esse volitam, quando in operante nulla præcessit cognitio, vel dubitatio, & scrupulus de malitia operis, & obligatione ad inquirendum, quod enim nullo modo est cognitum, nullo etiam modo est volitum. Vnde peccatum ex ignorantia in hoc differt à peccato ex malitia, quod peccatum ex malitia coniunctum sit cum distincta cognitione malitiæ, peccatum ex ignorantia non sit coniunctum, nisi cum cognitione confusa, & dubitatiua malitiæ.

Ad secundam Resp. ignorantiam non dici causam operis per se, quia influxum habere nequit, sed esse causam tanquam remouens prohibens, id est, quia remouet scientiam quæ impediret opus, si enim scires esse Patrem, non iaculareris contra eum nec occideres, ignorantia hæc remouet scientiam, quam si haberes illa impediret ne interficeres Patrem.

Ad tertiam satis ostensum est opus illud voluntarium non esse, quod fit cum ignorantia comitante, siue ille qui cum hac ignorantia occidit inimicum, verbi gratia, non cogitauerit prius de illo occidendo, siue cogitauerit, imò etiam tunc habeat voluntatem efficacem illum occidendi, si fortè ibi adesset, dicátque non iacularer, nisi scirem fieri posse vt ibi lateat, quem tamen haud dubiè scio hîc non esse. Respondeo (inquam) homicidium illud etiam tunc voluntarium non esse: modò tamen supponas illum venatorem inquisiuisse diligenter, neque vllum habuisse

habuisse dubium de hoste hîc latente, neque iaculationem esse periculosam & vitari debere: tunc enim nego posse iaculationem illam efficaciter & per se procedere à voluntate occidendi hostem, sed tantùm per accidens cum illa coniungi, ac proinde homicidium illud volitum esse per modum obiecti, sed non esse voluntarium, tanquam aliquid efficaciter per se procedens à voluntate occidendi hostem.

Reliqua de ignorantia pertinent ad tractatum sequentem vbi dicetur quomodo illa sit causa peccati.

## §. IV.

### *An & quomodo Metus tollat Voluntarium.*

Metus grauis & leuis.

METus vocatur passio appetitus orta ex apprehensione mali futuri, & imminentis. Multæ illius diuisiones afferri solent, explicandæ alibi. Grauis metus vocatur, mali alicuius grauis, qui propterea vocatur metus cadens in constantem virum, qui scilicet sufficiens esset ad dimouendum à proposito constantem aliquem virum, cui propterea viri fortis non adimeretur nomen: vocatur etiam iustus & probabilis, quia ex eo metu operans iustè ac probabiliter excusatur à legibus: metus appellatur leuis, timor alicuius mali leuis, propter quod scilicet vir constans non moueretur.

Tota ergo difficultas est, quomodo metus tollat, vel minuat in actu rationem Voluntarij, & quid propriè sit coactio.

Triplex dubitatio.

Ratio verò dubitandi est quia, si metus grauis non redderet actum inuoluntarium, contractus non rederentur irriti propter solum metum, hoc autem falsum est quia, contractus Matrimonij, Votum solemne, testes in testamento, ipso facto irritantur.

Secundò metus non excusaret à peccato à quo tamen excusat sæpissimè: posset enim aliquis celebrare v. g. sine sacris vestibus, potest omittere baptismum solâ contentus contritione: potest suscipere Eucharistiam non præmissâ confessione: potest vesci carnibus humanis, quod tamen est contra Præceptum naturale.

Tertiò, non apparet quomodo metus grauis cadere dicatur in constantem virum, si non excusat prorsus à peccato, & actum reddit inuoluntarium.

Assertio tripartita.

Dico quintò, metus etiam grauis nunquam sufficit ad reddendum opus inuoluntarium simpliciter, sed reddit tamen illud secundum quid inuoluntarium, & licèt non semper omnino tollat, valde tamen minuit peccatum, à quo etiam aliquando penitùs excusat.

Metus non tollit voluntarium.

Primam partem probat optimè Philosophus loco sæpè citato 3. *Ethic.* præsertim quia, opus illud non potest esse inuoluntarium quod procedit à principio intrinseco cognoscente singula in quibus est actio, opus factum ex metu huiusmodi est; vnde cum quis ex metu operatur, aliquando laudem, aliquando commiserationem, aliquando ignominiam meretur.

Facit inuoluntarium secũdum quid.

Secunda pars quòd metus faciat vt actus sit inuoluntarius secundum quid, probatur ab eodem Philosopho quia, cum voluntas ex metu operatur actum semper habet inefficacem, quo dicit vellem non facere: habet enim duos actus, vnum quo dicit posito eo metu volo facere hoc absolutè, v. g. proijcere merces in mare; alterum quo inefficaciter dicit vellem tamen hoc non facere, vult igitur simpliciter & efficaciter, secundum quid autem, & inefficaciter non vult.

Coactio quid sit.

Et hæc est quæ vocatur maximè propriè coactio participans aliquid de Voluntario & aliquid de inuoluntario; video autem in Scripturis aliquando vocari necessitatem, aliàs autem confundi cum violentia, cum tamen ab vtrâque distinguatur vt contra nouos dogmatistas posteà disputabitur. Coactio igitur propriè dicta, est quâ voluntas ab exttrinseco impulsa eligit aliquid, quod alioqui detestaretur. Siue cum aliquis aliquid vult habens actu nolitionem eiusdem rei, quia videlicet actus qui fit à voluntate renitente, nec est purè voluntarius, neque purè violentus, ergo inter vtrumque medium est, & est vtrumque secundum quid, & hæc est quæ vocatur propriè coactio. Subiectum eius voluntas est quæ propriè cogi dicitur: causa præcipuè coactionem inferens est metus, ex quo quando aliquis operatur, duas habet contrarias voluntates, quæ propria coactio est vt patet in exemplo sæpè allato illius qui merces proijcit in mare.

Metus minuit, & aliquando tollit peccatum.

Tertia pars quod metu semper minuatur peccatum patet quia minuitur semper ab eo voluntarium. Imò quod penitùs aliquando excuset à peccato communissimè Theologi omnes docent. Primò quando Præceptum est purè humanum, ciuile, vel Ecclesiasticum, sine peccato vllo violari potest, modò nullum inde Fidei dedecus redundet, neque vllum scandalum, verbi gratiâ posset aliquis intentato mortis metu sine vestibus sacris celebrare Missam, nisi hoc imperetur in contemptum fidei, quia leges humanæ cum tanto dispendio non obligant. Secundò quando Præceptum est diuinum sed positiuum sæpè non obligat quando est metus grauis, nisi meritò timeatur contemptus Fidei, scandalum, aut damnum Proximi v. g. non teneor facere confessionem integram materialiter, vel præmittere illam communioni, si prohibeat metus grauis: possum contrahere Matrimonium sed non illud consummare, votum habens simplex castitatis. Non possum tamen consecrare in vna specie, reuelare confessionem, & alia huiusmodi: quia commune Religionis hîc bonum agitur. Tertiò, quando præceptum est naturale, prohibens aliquid malum intrinsecè, nunquam excusor à peccato quantuncumque immineat metus grauis v. g. nunquam licet mentiri, occidere innocentem &c. quando autem naturale Præceptum prohibet aliquid quod non est intrinsecè malum, metus grauis potest excusare à peccato. Huiusmodi est comestio carnium humanarum vt contra Valentiam probat Sanches *l.* 1. *c.* 18. *in decal.*

Contractus facti ex metu.

Ad primam Resp. contractus factos ex metu non esse irritos ex solo naturæ iure, vt tradam infrà cum Azor, Lessio, Sanche, Castro. Imò etiam ex iure positiuo illos esse quidem rescindendos quando ex metu graui & iniustè incusso facti sunt, sed non esse tamen eo ipso irritos, nisi sit contractus matrimonij, votum solemne, testes in testamento adhibiti, quia sic iura sanciunt. Nunquam tamen metus vllus excusat ab obseruatione præcepti naturalis quando illud prohibet aliquid malum, vt nuper monebam.

Metus grauis a peccato excusans.

Ad secundam patet ex dictis, in 3. parte conclusionis quomodo grauis metus excuset interdum à peccato in Præceptis aliquibus positiuis, etiam si non efficiat opus simpliciter inuoluntarium.

Ad gravem metũ quid exigatur.

Ad tertiam Resp. tria communiter requiri ad metum grauem, primò vt sit de graui malo, cuiusmodi sunt mors, mutilatio, verberatio. Secundò, vt incutiens metum sit potens, & putetur probabiliter executurus. Tertiò vt patiens metum non possit facilè resistere. Eorum vnum si desideretur, metus non erit grauis, sed leuis, vtrum cum aliquis ex metu graui committit peccatum mortale, censeatur metus ille cadere in constantem virum, inter authores dissidium est, ego existimauerim, illum esse posse metum qui cadat in constantem virum, quia licèt ille qui tunc peccat, violet aliquam aliam virtutem, non tamen censetur violare virtutem constantiæ.

## §. V.

### *Vtrum concupiscentia, seu passio qualibet reddat actum inuoluntarium.*

Concupiscentia quid significet.

NOmine (concupiscentiæ) hîc intelligitur vehemens aliqua passio desiderij, amoris, spei, doloris, odij, fugæ, iræ. Passio autem alia est antecedens, quæ non causatur per actum voluntatis liberæ, sed illum præuenit, alia consequens quæ causatur per actum voluntatis.

Rationes dubitandi.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia vbi minuitur cognitio, ibi minuitur voluntarium, sed proprium est passionum quando sunt vehementiores vt vim intellectiuam perturbent, ne veritatem perspiciat, & rectè possit de rebus iudicare, igitur passio etiam minuit voluntarium.

Secundò, certum est quod passio reddit hominem seruum & libertatem eius imminuit: hoc autem efficere non potest, nisi minuendo voluntarium, ergo per passionem actus redditur minùs voluntarius.

Tertiò, vehemens aliqua passio excusat interdum à peccato, quod efficere non potest nisi minuendo voluntarium.

Passio auget voluntarium, minuit liberum.

Dico sextò, concupiscentia & passio quælibet quamuis minuat libertatis vsum, semper tamen auget voluntarium in actu qui fit ex passione. Ratio est quia tunc actus magis est voluntarius, quando fit cum cognitione magis intensa circa obiectum, & cum actu voluntatis magis intenso, sed quod fit ex aliqua concupiscentia fit cum cognitione magis intensa: quia passio efficit vt magis cognoscatur obiectum sub ratione boni, & minùs sub ratione mali, passio enim applicat intellectum & voluntatem ad obiectum quod prosequitur, actus ergo magis est voluntarius: sed est minùs liber, quia tunc libertas voluntatis minuitur, quando indifferentia obiecti minus cognoscitur, tunc autem crescit voluntarium quando indifferentia obiecti minus proponitur, quia voluntatis actus tunc est intensior, ergo quo magis augetur voluntarium, eo sæpè magis minuitur libertas. Vnde,

Tota ratio dubitandi solùm probat passione libertatem imminui, non probat imminui rationem voluntarij.

## Sectio II.

### *Quænam sint diuisiones præcipuæ Voluntarij.*

EXpositâ propriâ ratione actus Voluntarij & inuoluntarij, venio ad quasdam species præcipuas Voluntarij quarum notitia maximum in moralibus vsum habet. Prima est diuisio in necessarium, & liberum. Secunda, in formale & virtuale. Tertia, in directum & indirectum. Quarta, in voluntarium efficax & inefficax. De tribus prioribus pauca dicam, de quarta commodiùs alibi sermo erit.

## §. I.

### *Prima Voluntarij diuisio in Necessarium, & Liberum.*

Quid significet illa diuisio.

VOluntarium aliud habet indifferentiam agendi, & non agendi, dicitúrque liberum: aliud indifferentiam talem non habet, vocaturque necessarium. Quam voluntarij diuisionem lumine ipso naturæ notam multipliciter impugnant recentiores Sectarij, hoc in primis volentes, nullum actum esse voluntarium, qui non sit liber. Illud autem solùm esse necessarium, quod est violentum aut coactum, quem errorem apertissimè conuincam quæstione sequenti. Nunc de proposita & receptissima diuisione voluntarij.

Difficultates in oppositum.

Ratio dubitandi est primò, quia sponte ac sine coactione, agere non videtur esse aliud quàm agere liberè, vt videtur satis apertè innuere Augustinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 3. *Quidquid fit quando volumus, & non fit quando nolumus, liberum est, si vero cum volumus, non fiat, vel si nolumus fiat, non est liberum, quia non est in nostra potestate.*

Secundò, diuisio illa voluntarij in necessarium & liberum, nec est diuisio generis in species, quia liberum & necessarium duo tantùm accidentia sunt actus voluntarij, cum dicant tantùm cognitionem indifferentem & necessariam: neque diuisio est subiecti in accidentia, quia liberum & necessarium dicuntur esse duæ species voluntarij.

Tertiò, vel liberum est perfectius necessariò, vel est imperfectius, non primum, alioqui amor beatificus imò & diuinus esset imperfectior amore viatorum; non secundum, quia sic operatio bruti esset perfectior operatione hominis.

Assertio bimembris.

Dico primò, actus voluntarius rectè diuiditur vniuersim loquendo in necessarium, & liberum, tanquam genus in veras species.

Probatur veritas huius diuisionis.

Primam partem post Aristotelem asserunt omnes Philosophi, & Theologi omnes post S. Thomam, cum Scripturis, Conciliis, & Patribus omnes Catholici, vt demonstrabo postea fusiùs. Nunc dicere satis sit doctrinam illam quæ asserit quod voluntarium omne, sit liberum, esse Lutheri, Caluini, Buceri, Bezæ, damnatam in Tridentino *sess. 6. c. 5. & can. 4. ac 5.* Deinde à Pio V. & Gregorio XIII. *in decretis contra Michaëlem Baium*, vt videas quibus è fontibus noua illa doctrina prodeat, quam S. Thom. *quæst. 6. de malo.* Iamdiu pronunciauit hæreticam, quia per eam tota tollitur ratio meriti, & demeriti: contrariam Fidei, per quam subuertuntur etiam omnia principia Philosophiæ moralis, imò & luminis naturalis, ex quo solo. Argumentor secundò, quia si omne spontaneum liberum est, nihil est quod belluis, quod pueris, quod amentibus vera negetur libertas, atque verum meritum & demeritum, Deus se ipsum liberè amabit, productiones ad intra erunt liberæ, sicut amor etiam beatificus. A priori ergo ratio est, quia liberum illud est, vt posteà conuincam, quod fit à voluntate indifferente ad agendum vel non agendum, id est quæ tunc cum agit potest non agere; sed omne spontaneum non est huiusmodi, ergo non omne spontaneum est liberum. Sed hæc posteà.

Est diuisio generis in species.

Secunda pars quod diuisio hæc non sit diuisio subiecti in accidentia, sed generis in species, probatur, quia illud est verum genus quod prædicatur quidditatiuè de pluribus differentibus specie: voluntarium huiusmodi est, nam actus procedens à principio intrinseco cum cognitione, prædicatur quidditatiuè de actu qui procedit ex cognitione indifferente, & de eo qui procedit ex cognitione necessitante. Primum illud est voluntarium liberum: alterum autem est voluntarium necessarium, ergo voluntarium prædicatur quidditatiuè de voluntario necessario, & libero.

Ad primam Resp. negando quod sponte agere non sit aliud quàm liberè agere, quod sæpè damnat insaniæ Augustinus præsertim *lib. de gratia & libero arbitrio cap. 2. & seq.* Cum ergo dixit *liberum esse quod si volumus est, si nolumus non est*, significauit apertè voluntatem tunc esse liberam quando est indifferens ad volendum & nolendum, id est non præcisè quia vult, nam amens etiam vult, sed quia tunc quando vult, potest non velle.

Ad

Ad secundam Resp. cognitionem intrinsecam non esse actui, vt actus est, sed vt voluntarius est, quia voluntarium est illud, quod procedit ab intrinseco cum cognitione. Itaq; necessarium & liberum non sunt nisi accidentia ipsius actus, sed duæ sunt species essentiales illius vt est voluntarius: sicut album, & nigrum duæ sunt species parietis vt colorati, quamuis accidentia sint parietis vt paries est.

Ad tertiam Resp. voluntarium necessarium aliquando esse perfectius voluntario libero, aliquando esse imperfectius. Nam amor beatificus est perfectior quàm amor viæ. Contra verò voluntarium in homine quod est liberum, perfectius est voluntario brutorum: generalis ergo doctrina esse potest, quod quoties necessitas actus, prouenit ex perfectione cognitionis & obiecti quod est omne bonum, tunc necessarium est perfectius libero quia magis procedit ex cognitione. Quando autem necessitas prouenit solùm ex imperfectione cognitionis, & obiecti quod non est summum bonum, vt in brutis, & amentibus, tunc liberum est perfectius quàm necessarium.

## §. II.

### *Secunda Voluntarij diuisio in formale, ac virtuale.*

Quid significet illa diuisio.

IN hac diuisione sumitur voluntarium pro re volita, est enim voluntarium per modum obiecti, si enim sit in se ipso volitum, appellatur voluntarium formale, si sit volitum in sua causa dicitur virtuale, id est illud cuius causa volita est. V. g. inebriatur aliquis sciens sequuturum ex ea ebrietate homicidium, formaliter vult ebrietatem, virtualiter autem homicidium. Difficultas igitur est, vtrum positio effectus voluntaria sit, cuius volita est causa.

Quænam eam impugnent.

Ratio autem dubitandi primò est, quia si voluntaria esset positio effectus cuius causa volita est, Deus diceretur velle omnia peccata nostra, quia posuit in nobis appetitum sensitiuum, ex quo plurima sequuntur, imò ferè omnia peccata.

Secundò, si voluntaria est positio effectus qui sequitur ex actu positiuo, erit etiam voluntarius effectus qui sequitur omissionem liberè positam, consequens est absurdum, quia voluntaria essent Deo peccata hominum, quæ Deus posset impedire, nec tamen impedit.

Tertiò, si voluntas causæ sufficit vt censeatur voluntarius effectus, nunquam excusarer à peccato volendo causam, ex qua sequeretur effectus malus, v.gr. motus aliquis appetitus inordinatus; falsum est illud consequens, quia sic nemo posset licitè facere aliquid ex quo præuidet sequuturam delectationem aliquam in sensu, verbi gratiâ, qui equitando, vel legendo librum aliquem necessarium, vel audiendo confessiones mulierum, vel scribendo libros experiretur se prouocari ad pollutionem, teneretur omittere illa omnia charitatis opera, quod esse falsum asseritur communiter à Theologis.

Quartò, si voluntas causæ sufficeret ad voluntarium sequeretur hominem ebrium tunc peccare quando blasphemat in ebrietate; hoc falsum est, quia sine libertate fit talis blasphemia. Denique sequeretur eum qui ex longa consuetudine blasphemias aut periurias effundit tunc peccare quando blasphemat, aut peierat.

Assertio affirmans.

Dico secundò, benè diuiditur voluntarium in formale, quod in se voluntarium est, ac virtuale quod est voluntarium in alio. Vt autem aliquis effectus non solùm physicè, sed moraliter etiam voluntarius sit in causa, requiritur vt effectus ille non per accidens tantùm, sed etiam per se sequatur ex tali causa, vel ex directa intentione operantis, vel certè vt obligemur non ponere talem causam, ne talis sequatur effectus. Ita censent communiter Doctores citati à Vasque *disp.* 108. *c.* 3. Sanche *l.* 1. *c* 1. *in Decalogum.*

Ratio est, quia voluntarium moraliter, illud appellatur, quod ita est voluntarium vt imputetur ad culpam, aut ad laudem, sed nunquam effectus imputatur ad culpam si sit volitus in causa ex qua effectus sequitur tantùm per accidens præter intentionem & sine obligatione vitandi talem causam, alioqui Deo imputarentur peccata nostra quia dedit nobis appetitum ex quo illa sequuntur, & quia non impedit illa quæ tamen posset impedire. Deinde teneremur multa omittere opera charitatis, quæ non possent exerceri à nobis sine peccato, vt constabit amplius ex tractatu de peccatis, vbi afferentur regulæ quibus discerni possit quandonam sit peccatum velle causam ex qua sequatur effectus aliquis malus, præsertim delectatio aliqua illicita & motus appetitus sensitiui. Probatio.

Ad primam Resp. appetitum in nobis esse causam solùm per accidens peccatorum, idoóque dici non posse quod Deus causa sit moralis peccatorum quæ præter eius intentionem sequuntur ex inordinatione appetitus. Responsio ad opposita.

Ad secundam Resp. illum effectum qui sequitur ex omissione liberè positâ, esse aliquando voluntarium physicè simul & moraliter, aliquando physicè duntaxat esse voluntarium, non autem moraliter, si enim possis & tenearis non omittere id ex quo sequitur effectus, tunc effectus sequens omissionem est voluntarius tùm physicè tùm moraliter, verbi gratiâ, vides incendi domum cui potes & tenèris succurrere combustio illa voluntaria tibi est tùm physicè tùm moraliter, si verò non tenearis tunc effectus moraliter non est voluntarius, sed physicè tantùm, quàm ob causam Deo peccata permittenti physicè quidem voluntaria sunt peccata nostra, non sunt voluntaria moraliter, quia Deus non tenetur illa impedire.

Ad tertiam Resp. neminem excusari à peccato qui ponit causam ex qua per se sequitur effectus malus: aliquando autem excusari à peccato eum, qui ponit causam, ex qua per accidens, & præter intentionem sequitur effectus prohibitus quod exponetur latiùs in materia de peccatis.

Ad quartam Resp. illum qui dat liberè causam ex qua necessariò sequitur effectus malus, tunc duntaxat peccare quando ponit liberè talem causam vt dicetur postea. Ille qui ex praua consuetudine blasphemat peccauit duntaxat quando animaduertit se per quotidianas blasphemias contrahere habitum & consuetudinem blasphemiæ, non peccat autem quando blasphemat indeliberatè. Vnde hanc consuetudinem tenemur deponere, quantum fieri potest per actus omnino contrarios: sed hæc postea. Tantùm addo nunc, quod vbi consuetudo illa retractata est nunquam deinceps periuria illa & blasphemiæ imputari possunt ad culpam.

## §. III.

### *Tertia Voluntarij diuisio in Directum, & Indirectum.*

Quid illa diuisio significet.

VOluntarium directum siue positiuum appellatur actus positiuus causatus à voluntate cognoscente singula, verbi gratiâ cum aliquis vult expressè motus illicitos appetitus: voluntarium indirectum siue negatiuum & interpretatiuum est actus quem voluntas non impedit tunc cum potest, & tenetur eum impedire, verbi gratiâ, quando negatiuè se habet circa motus insurgentes contra rationem, ita vt positiuè quidem illos non causet neque in illos consentiat,

sentiat, non reprimat tamen eos vt posset, sed eos patiatur habens plenam eorum aduertentiam.

De hoc indirecto voluntario grauis est inter Theologos controuersia, vtrum illi motus quos voluntas eo modo patitur sint verè voluntarij & peccata mortalia: an verò voluntas sine peccato saltem graui possit illos pati, modò tamen absit periculum consensus, quod vt vides omnino spectat ad materiam de peccatis, nunc ergo de sola disputo ratione voluntarij.

Tria illam impugnãt.

Ratio enim dubitandi primò est, quia illi motus quos voluntas non reprimit non possunt dici voluntarij, si non sint à principio intrinseco cognoscente singula, sed ij motus quos patitur duntaxat voluntas, non autem causat non sunt à principio intrinseco cognoscente, vt patet, ergo illi motus non sunt voluntarij.

Secundò, si motus illi sunt voluntarij quando voluntas illos non reprimit peccat mortaliter voluntas quando illos non reprimit, consequens non est verum, quia tunc voluntas, vel peccat peccato omissionis, vel peccato commissionis, non primum quia illi motus sunt aliquid positiuum difforme rationi, ergo sunt peccata commissionis, non peccata omissionis: non secundum quia voluntas ideò tantùm tunc peccat, quia omittit reprimere illos motus, quos tenetur reprimere, vbi non est malitia nisi omissionis.

Tertiò, difficillimum erit cuilibet abstinere ab omni peccato mortali, quia sæpè post plenam rationis aduertentiam perseuerant huiusmodi motus in appetitu, voluntate non consentiente, sed negligenter duntaxat se habente circa illorum repressionem: nemo tamen hoc damnat mortalis peccati, vt reuerà deberet damnari, quia si voluntas potest tenetur statim reprimere hos motus,

Assertio affirmatiua.

Dico tertiò, voluntarium indirectum & interpretatiuum est verè ac propriè voluntarium, ideóque motus appetitus quos voluntas non reprimit quando potest mortalia peccata sunt: ita communiùs tradunt Doctores cum Vasque *disput.* 108. Sanche *lib.* 1. *cap.* 1. vbi contrariam sententiam quamuis existimet esse veram metaphysicè, istam tamen practicè putat esse omnino certam.

Eius probatio.

Ratio est, qaia tunc voluntas voluntarium exercet & libertatem, quoties veram habens cognitionem non elicit actum quem potest & tenetur elicere, potestas enim voluntatis est ad agendum & ad non agendum cum sit libertas contradictionis, quæ est ad opposita contradictoriè: sed quando voluntas non reprimit motus quos potest & tenetur reprimere, non elicit actum quem potest elicere, ergo voluntarium illud indirectum est verum, & proprium voluntarium. Deinde si ea negatio actus non esset voluntaria: non peccaret voluntas tunc quando motus illos non reprimit etiam quando adest periculum consensus, tunc enim motus illi non sunt magis voluntarij quàm quando non adest tale periculum, sed tunc omnino peccare voluntatem certum est apud omnes, ergo illi motus sunt verè voluntarij etiam quando abest periculum consensus, ac proinde vera sunt peccata mortalia, vt constabit ex tractatu de peccatis.

Responsio ad opposita.

Ad primam Resp. voluntarium indirectum esse interpretatiuè ac negatiuè à principio intrinseco cognoscente singula, non est autem necesse ad voluntarium vt sit expresè ac positiuè à principio intrinseco: voluntas enim libera est tùm agendo tùm non agendo, ideóque motus illi appetitus quos patitur quando potest illos reprimere, voluntarij reuerà sunt, non solùm physicè, sed etiam moraliter.

Ad secundam Resp. motus illos esse peccata commissionis vt docebitur suo loco.

Ad tertiam Resp. voluntatem non peccare semper mortaliter quoties perseuerant aliquandiù nec reprimuntur motus illi appetitus. Primò enim si non plenè aduertatur eorum malitia non peccatur mortaliter. Secundò, etiam si plenè aduertatur, veniale tamen duntaxat peccatum erit si adsit tantùm negligens in illis reprimendis tepiditas, id est si non tam citò, & tanto cum ardore reprimantur; tunc enim in hominibus præsertim timoratis, videtur esse solùm negligentia, non plenus consensus, sine quo peccatum nunquam est mortale. Imò quia non subiicitur voluntati appetitus despoticè, fieri potest vt sine peccato vllo perseuerent illi motus in appetitu, quia voluntas conatur reprimere illos nec potest.

## Sectio III.

### *Quinam Actus eliciti à voluntate sint voluntarij.*

S. Thom. à quæst. 8.

Constat ex his quæ dicta sunt hactenus, in quo posita propriè sit ratio actus voluntarij, & inuolun arij: nunc videndum est quibus actibus voluntatis reperiri possit ratio illa propria quod traditur fusè à S. Thoma à *quæst.* 8. ad 42. Vbi primum disputat de actibus voluntatis, qui sunt hominis proprij, neque in brutis reperiri possunt, deinde verò de iis quos communes homo habet cum brutis eo quod vtriusque appetitus sint rationalis & sensitiui, vulgóque appellantur passiones quarum omissâ tractatione, quæ plenè in morali tradita est circa proprios hominis actus immoror, & primum circa eos quos voluntas, elicit, deinde circa eos quos imperat vbi dicenda videntur quatuor, Primò quinam sint illi actus, Secundò quidditas & ratio illorum propria. Tertiò quænam cognitio intellectus illis præluceat. Quartò quænam sit inter illos distinctio.

### §. I.

### *Quinam sint actus voluntatis proprij hominis.*

Actus voluntatis proprij hominis.

Certum est primò, in eo differre actus voluntatis homini proprios ab iis quos dixi communes esse homini cum brutis, & sunt propriè passiones, quòd passiones sequantur apprehensionem obiecti provt bonum vel malum est: actus autem humanæ voluntatis proprij sequantur apprehensionem obiecti, provt habet formaliter rationem finis & mediorum, id est provt est amabile propter se, vel provt est amabile propter aliud. Nam licèt bruta materialiter agant propter finem, formaliter tamen propter illum non agunt, cum non cognoscant propriam rationem finis, & mediorum, non enim cognoscunt finem esse dignum vt propter ipsum amentur cætera.

Certum est secundò contra Scotum, Aureolum, & Salam nullum esse posse actum humanæ voluntatis, qui non versetur aliquo modo circa finem & media, sumpta saltem materialiter.

Omnes actus voluntarij versantur circa finem vel circa media.

Ratio est quam habent Suares & Vasques, quia inter bonum amabile propter se, & nó propter aliud, & amabile propter aliud, non videtur dari medium, ergo quidquid voluntas amat est amabile, vel propter se, vel propter aliud. Addebam tamen *materialiter sumpta*, quia complacentia simplex, & omnes actus voluntatis inefficaces feruntur in bonum absolutè, præscindendo ab eo quod illud sit amabile propter se, vel propter aliud, ideóque non feruntur formaliter in finem aut media.

Quinam sunt illi actus.

Certum est tertiò, istos actus necessariò reperiri semper in illo progressu voluntatis quo ad opus tendit: primum est cognitio prima boni voluntatem allicientis,

cientis, & suam ei ostendentis amabilitatem: secundum est simplex & inefficax amor illius boni vt est absolutè bonum, & hic actus appellatur voluntas: tertium est amor efficax illius boni, provt per aliqua media obtinendum est, & vocatur intentio: quartum est deliberatio de mediis quæ conducere possunt ad finem obtinendum: dicitúrque consultatio: quintum est complacentia voluntatis in illis mediis, qui vocatur consensus: sextum est efficax voluntas amplectendi medium vnum præ alio, quæ dicitur electio: septimum est iudicium intellectus intimans potentiis externis propositum voluntatis, qui actus est verum imperium: octauum est applicatio potentiarum ad opus qui dicitur vsus seu exequutio, tùm interna, éstque actus voluntatis, tùm externa, éstque ipsa operatio: nonum est fruitio. Ex quibus actibus tres vt patet ad intellectum pertinent, prima cognitio boni, consultatio, & imperium: reliqui sex ad voluntatem, tres circa finem, voluntas, intentio, fruitio: tres circa media, consensus, electio, exequutio. Ordinem intentionis componunt prima cognitio, voluntas, intentio: ordinem exequutionis consultatio, consensus, electio, imperium, & vsus,

## §. II.

### *Propria quidditas Actuum quos Voluntas elicit circa finem.*

Simplex amor.

DIco primò, voluntatem appellari actum illum voluntatis quo per simplicem affectum, placet illi bonum secundùm se consideratum, sine ordine vllo, ad possessionem, absentiam, vel præsentiam: alio modo appellatur amor simplex, complacentia, & prima inclinatio voluntatis in bonum, vt absolutè amabile, abstrahendo à mediis quibus illud potest acquiri: statim enim ac bonum cognitum voluntati obiicitur, allicit eam ad se, placétque necessariò ipsi absolutè vt bonum est, antequam illud desideret si est absens, vel de illo gaudeat si est præsens, vel media suscipiat ad illud obtinendum si est possibile; ex hoc videlicet affectu simplici, alij oriuntur omnes, quia postquam placuit voluntati obiectum vt bonum, mouet vlterius voluntatem vt obtinendum, vel vt possessum.

Multa circa hunc actum quæri possunt vt constat ex *quæst.* 8. S. Thom. vtrùm ferri possit in malum vt malum: vtrùm ferri possit in bonum etiam impossibile: vtrùm ad illum actum moueatur voluntas ab intellectu, à Deo, ab obiecto, an à se ipsa, quæ pertinent ferè ad quæstionem de libertate: nunc ad eius quidditatem intelligendam satis est dicere, illum esse actum omnium primum, esse omnino inefficacem de se, abstrahere ab omnibus mediis, obiectum eius esse bonum, vt sic, denique in eo consistere quod sit complacentia in bono, id est quod bonum voluntati placeat, & ab ipsa approbetur: quæ complacentia perseuerat necessariò quandiu voluntas operatur propter finem, & de illo gaudet, illa enim deficiente deficiunt etiam necessariò actus omnes circa finem & media.

Intentio quid sit.

Dico secundò, intentionem rectè definiri propositum voluntatis efficax obtinendi finem per media.

Actus est voluntatis.

Dixi primò *propositum voluntatis* contra Bonauenturam qui actum intentionis putat esse actum potentiæ tùm intellectiuæ, tùm volitiuæ, & Aureolum qui negat illum esse actum voluntatis, sed circunstantiam duntaxat aliquam electionis. Contrarium communiter docent omnes cum S. Thoma *quæst.* 8. & Philosopho, 6. *Ethicorum cap.* 9. Vbi fusè ac pulchrè differit de proposito. Ratio autem est quia illius facultatis est intendere finem, cuius est illum prosequi, quia intendere est prosequi, & tendere per affectum, in aliquem terminum: hoc autem solius est voluntatis. Deinde illa potentia intendit finem & in illum tendit, per quam aliæ potentiæ mouentur in finem, illa non est alia quàm voluntas, ergo sola voluntas est quæ intendit finem. Deinde à posteriori, ostenditur, bonitas & malitia pendent præsertim ex intentione, ergo illa debet esse actus voluntatis, actus autem intellectus tametsi necessariò dirigat intentionem, non ingreditur tamen formalem, & quidditatiuam illius rationem.

Est actus efficax.

Dixi secundò illam esse actum voluntatis *efficacem circa finem*, id est actum quo voluntas non complacet sibi tantùm in bonitate finis, sed illum etiam efficaciter proponit obtinere. Quid verò sit actum illum voluntatis efficacem esse, & in quo differat ab actu illo quem vocabamus simplicem affectum, non omnes explicant eâdem ratione. Alij dicunt actum efficacem illum esse qui explicatur per Verbum (volo) inefficacem, illum qui explicatur per verbum (vellem) sed illud, vellem, vel significat actum qui esset, & non est, vel actum verè præsentem; si actum qui esset, ergo non est actus præsens & simplex affectus, sed solum iudicium intellectus: si actum præsentem, ergo significari potest per Verbum (volo) non solùm per (vellem,) vel certè dicatur quid habeat verbum (volo,) quod non habeat verbum, vellem, si sit actus præsens. Alij dicunt actum efficacem esse illum qui tendit in obiectum absolutum, inefficacem qui tendit in obiectum sub conditione: sed multi sunt actus efficaces, conditionati ex parte obiecti, vt cum dico nollem peccasse. Alij actum efficacem eum appellant; qui est intensus, inefficacem eum qui est valdè remissus. Sed multi etiam inefficaciter & & intensissimè tamen amant, vt cum ægrotus amat sanitatem intensissimè, propter quàm non vult amputari sibi brachium. Denique alij dicunt intentionem efficacem ferri in rem vt mandandam exequutioni: inefficacem, quæ non fertur in rei exequutionem, quod est euidenter falsum, quia rei exequutio potest appeti per complacentiam simplicem. His itaque reiectis.

Actus efficacia quid sit.

Intentio efficax illa dici debet, quæ necessariò, & essentialiter coniuncta est cum electione illorum mediorum, quæ ad finem obtinendum sunt necessaria, quæcunque illa sint: Intentionem inefficacem illam quæ coniungi potest cum negatione electionis illorum mediorum sine quibus obtineri non potest finis: per hoc enim vnum actus efficax differt ab actu inefficaci vt benè probant Vasques *disp.* 42. *cap.* 4. Salas *tract.* 6. *disp.* 13. *art.* 6. Qui enim inefficaciter aliquid vult, vel prorsus omittit eligere media, vel non vult illa media quæ necessaria sunt, quia sunt difficiliora, qui autem efficaciter aliquid vult quæcunque media sunt ad finem necessaria, vult etiam illa necessariò consequenter. In actu illo efficaci ex parte subiecti quo dico nollem peccasse, verum est quod non assumo vlla media, quia illa nulla sunt, si autem essent, certè assumerem illa, vnde huiusmodi actus efficax virtualiter est iunctus cum electione.

Tendit in finem per media.

Dixi tertiò, intentionem esse actum voluntatis *circa finem obtinendum per media*: nam in hoc sita est efficacia, quod non solùm velit obtinere finem, sed etiam quod velit illum per media, sine quibus obtineri nequit: amor enim simplex absolutè amat finem vt bonum, non fertur in illum vt obtinendum, desiderium fertur in illum vt obtinendum etiamsi sit inefficax: sed intentio quæ desiderium est efficax fertur in illum vt obtinendum per media necessaria.

Difficultas

Quomodo intentio tendat in medio.

Difficultas tamen est de modo quo intentio efficax in ista media vtrum explicitè ferri debeat in tale, vel tale medium, an sufficiat vt confusè solùm illa velit. Imò vtrum neque illud etiam sit necessarium, sed satis sit vt virtualiter solùm appetat media, id est vt ex vi talis actus, sequatur infallibiliter electio mediorum, si aliqua necessaria sint ad finem.

Resp. hoc totum pendêre à cognitione quæ intentioni prælucet: nam aliquando illa repræsentat interdum media quædam determinata, quod sæpè contingit non tamen semper, aliquando repræsentat finem illum obtineri non posse, sine aliquibus mediis, quæ tamen distinctè non repræsentat, & hoc etiam sufficit: aliquando nulla repræsentat media, quia nulla sunt necessaria, vt volo exercere actum internum charitatis, vel etiam licèt aliqua illa sint non illa tamen repræsentat, sed intentio illa nihilominus est talis, vt quoties repræsentabuntur aliqua media, statim amplectetur illa, quod est velle virtualiter media, & ad veram intentionem omnino satis est, cuius proprium est importare electionem mediorum saltem virtualiter.

Definitur fruitio.

Dico tertiò, fruitionem rectè definiri, est actus voluntatis rationalis circa finem præsentem & obtentum in quo delectatur.

Non est actus intellectus.

Dixi primò, esse *actum voluntatis* contra Scotum, qui hunc esse putat actum intellectus, vnde frui Deo est videre Deum, sed contrarium docet optimè sanctus Thomas *quæst.* 11. *art.* 1. Ratio esse potest quia ex Augustino frui est inhærere rei alicui propter se ipsam, amor autem actus est voluntaris. Deinde fruitio versatur circa bonum vt sic, est enim gaudium, & delectatio de præsentia & possessione alicuius rei; sic enim vsurpatur communiter in Scripturis, Venite fruamur id est de illis gaudeamus.

Actus est voluntatis rationalis.

Dixi secundò fruitionem esse *Actum voluntatis rationalis*, quia frui solius est creaturæ rationalis, nam aliæ licèt fines suos possint adipisci, non possunt tamen illis frui, quod rectè demonstratur à sancto Thoma *quæst.* 31. *artic.* 3. Vbi tria hæc distinguit quietem, delectationem, & gaudium. Quies enim rebus etiam competit inanimatis adepto fine: Delectatio brutis; gaudium soli creaturæ rationali conuenit, quia est quies & delectatio cum cognitione formali boni vt sic: fruitio autem connotat præterea cognitionem formalem finis vt finis est.

Est circa finem præsentem.

Dixi tertiò fruitionem *esse circa finem præsentem & obtentum*, quia vt ait Augustinus lib. 10. de Trinitate, cap. 11. *Frui est cum gaudio vti, non adhuc Spei, sed iam rei.* Nam in hoc quod versetur circa finem, differt à gaudio, quod autem versetur circa eum præsentem & obtentum differt à desiderio & ab intentione. Subiectum ergo fruitionis est voluntas: obiectum, finis præsens & obtentus: modus tendendi, gaudium & delectatio expellens inquietudinem.

## §. III.

### *Quidditas propria operationum elicitarum circa media.*

Consensus quid sit.

DIco primò consensus vel vt alij appellant sententia, est actus voluntatis rationalis quo approbat illa media, quæ per consultationem intellectus vtilia iudicantur, & in illis sibi complacet.

Non est actus intellectus.

Dixi primò, esse *Actum voluntatis*, non autem intellectus, quia consentire seu cum alio sentire est adiungere se ad operationem aliquam priorem, sed operatio voluntatis priorem supponit operationem intellectus, ergo illa tunc dicitur consentire, quando adiungit se ad id quod intellectus iudicat, in eóque sibi complacet, & illud approbat.

Est approbatio mediorum.

Dixi secundò, consensum esse *Approbationem mediorum quæ intellectus consultatione iudicauit vtilia esse ad finem*: nam cum sequatur consultationem, versari non potest circa finem, alioqui diuersa non esset ab intentione, versatur ergo tantùm circa media, non potest autem circa illa versari nisi approbando illa, & in iis sibi complacendo per hoc enim vt mox dicam differt ab electione, quod electio efficaciter velit media, consensus autem illa per simplicem tantùm complacentiam approbet, eodem videlicet modo respicit media, quo actus, qui dicebatur voluntas, respicit finem. Approbare autem media est amare illa tanquam vtilia, sed illa tamen nondum assumere.

Electio quid sit.

Dico tertiò, electionem esse actum voluntatis rationalis circa media, quo voluntas post consultationem, vnum medium amplectitur præ aliis, de quibus consultatum est. Breuius Philosophus 3. *Ethicorum cap.* 2. definit, spontaneum cuius consultatio antecessit, & appetitum præconsiliati.

Actus est voluntatis.

Dixi primò esse *actum voluntatis*, quia licèt necessariò connotet actum intellectus & per illum definiatur ab Aristotele 6. *Ethicorum cap.* 2. Vbi appellatur intellectus appetitiuus, formaliter tamen consistit in motu ad bonum quod eligitur: vnde ait Damascenus lib. 2. Fidei cap. 22. *Electionem nihil esse aliud, quàm à duabus rebus propositis, vnius præ altera susceptionem.* Deinde tunc dicimur aliquid eligere quando ex duobus per consultationem propositis, affectu nostro vnum prosequimur, alterum deserimus, seu cum vnum amamus præ alio: pueris ergo & brutis electio non competit, quia non deliberant, neque vnum medium comparant cum alio, quæ comparatio actus est intellectus, discretio autem eum sequens illa est quæ appellatur electio.

Est circa media.

Dixi secundò electionem esse actum voluntatis *circa media* quod ex Aristotele probant Sanctus Thomas *quæst.* 13. *art.* 3. quia sicut propositum est ad finem, sic electio est ad media, nam est velut conclusio syllogismi respectu consultationis, id est electio se habet ad consultationem, sicut conclusio ad præmissas, voluntas autem finis, principium est non conclusio, electio ergo est circa media: illa verò media sunt quæ per nos ipsos fieri debent.

Sequitur consultationem.

Dixi tertiò electionem esse actum voluntatis *quo post consultationem vnum amplectimur medium relictis aliis*; consultatio enim vt statim dicam, facit tria, primò inquirit media omnia quæ vtilia esse possunt ad finem, secundò comparat illa inter se, tertiò iudicat vnum esse vtilius alio, post tertium istud iudicium sequitur electio, quæ amplectitur illud medium magis communiter, quod iudicauit esse vtilius ad finem, quamuis amplecti etiam possit illud quod iudicauit esse minus vtile.

Vsus quid sit.

Dico tertiò vsus est actus voluntatis rationalis quo potentiæ distinctæ à voluntate applicantur ad exequutionem eorum, quæ per electionem approbata sunt.

Actus est voluntatis.

Dixi primò vsum esse *actum voluntatis*, quia vti propriè loquendo, non est exequutio ipsa decreti voluntatis per externas potentias, vt existimat Vasques *disput.* 47. Nec est actus intellectus dirigentis illas potentias, quamuis illud etiam exigatur, sed applicatio actiua potentiarum provt facta per principium mouens illas potentias, solius autem voluntatis est mouere alias potentias, & applicare illas ad opus: Vsus ergo est actus voluntatis tanquam mouentis, intellectus vt dirigentis, aliarum potentiarum vt exequentium, sunt enim velut instrumenta voluntatis, actio igitur earum est vsus veluti passiuus, id est effectus vsus propriè dicti qui est à sola voluntate

voluntate applicante reliquas potentias per subordinationem quam habent ad ipsam. Argumenta Vasquis probant duntaxat quod vsus non est necessariò actus distinctus realiter ab electione, quod etiam fateor, quia per hoc duntaxat distinguitur quod connotet applicationem illarum potentiarum ab ipsa factam.

Applicat potentias ad opus.

Dixi ergo secundò, vsum esse actum, *quo applicantur ad opus potentiæ distinctæ à voluntate*, hoc enim est per quod vsus ab electione distinguitur; electio enim decernit amplecti tale medium, vsus autem seu exequutio actiua ipsas potentias externas applicat ad operationem, quâ huiusmodi media exequutioni mandantur: ex quibus.

Ordo intentionis & exequutionis.

Colliges quàm verè statutum olim fuerit quod in voluntate tùm diuina tùm humana duo distingui debent ordines actuum, alter dicitur ordo intentionis, alter ordo exequutionis, quia præter intentionē finis & electionem mediorum necesse est vt in voluntate reperiatur actus applicans potentias ad operandum, igitur Ordo exequutionis vocatur consultatio, electio explicita & distincta mediorum, exequutio actiua siuè vsus quem sequitur applicatio passiua seu operatio potentiarum. Ordo intentionis est actus voluntatis efficax quo vult finem non cogitando determinatè media per quæ vult illum assequi: alij autem ordinem intentionis putant includere intentionem finis & electionem mediorum, ordinem exequutionis includere imperium & vsum tùm actiuum tùm passiuum.

## §. IV.

### *Qualis cognitio præcedere necessariò debeat actus voluntatis tùm circa finem tùm circa media.*

Status quæstionis.

DIfficultas esse non potest de cognitione, quæ necessariò præsupponitur ante simplicem complacentiam voluntatis in bono, vel etiam ante fruitionem, nam ad hos actus sufficit simplex apprehensio repræsentans rei amabilitatem aut præsentiam: tota ergo quæstio est de cognitione quæ antecedit intentionem, electionem, & vsum.

Triplex difficultas.

Ratio enim dubitandi est Primò, quia, videtur omnino necesse vt priusquā voluntas intendat efficaciter aliquem finem, vel etiam actu agat, reperiatur in intellectu iudicium aliquod practicum, neque sufficere vt iudicium habeat speculatiuum, quia vt voluntas efficaciter amet finem, oportet, vt cognoscat illum esse amabilem efficaciter, sed si cognoscas finem esse amabilem efficaciter, iam habes iudicium practicum quo cognoscis & amabilitatem obiecti, & conuenientiam amoris versantis circa illud: ergo non amas efficaciter, quin habeas iudicium practicum.

Secundò, illud iudicium est practicum quod non sistit in cognitione, sed dirigitur ad opus, istud iudicium præuium intentioni efficaci voluntatem instigat ad opus, & eam dirigit, ergo est iudicium practicum.

Tertiò, videtur quod imperium, actus est voluntatis non intellectus, si enim actus est intellectus cum dicis fac hoc, vel illa est prima, vel secunda, vel tertia mentis operatio, non est prima, solùm apprehensio vt patet, nec secunda, quia cum dico fac hoc non iudico simpliciter hoc tibi esse faciendum, sed iubeo vt facias: neque tertia, cum non sit syllogismus, ergo imperium illud non est intellectus operatio. Deinde sola voluntas superioris imperat, & obligat ad operandum, intimatio autem illa non est nisi promulgatio & declaratio imperij facti à voluntate.

Dico primò, vt efficaciter voluntas intendat aliquem finem non requiritur iudicium vllum practicum intellectus, sed sufficit iudicium speculatiuum de amabilitate finis. Ita docent Suares *disp.19.metaph. sect.6. & 7.* Vasques *disp.44. cap.2.* Conink *disp.2. de actibus supernaturalibus num.83.* contra Bellarminum *lib.3. de gratia cap.8. & 9.* Valentiam, Adrianum, & alios non paucos.

Cognitio præcedens intentionem.

Ratio tamen non erit opinor difficilis si expositum fuerit quid propriè sit iudicium speculatiuum, & iudicium practicum. Itaque iudicium speculatiuum de amabilitate finis, illud est quo finis cognoscitur esse amabilis propter se: iudicium autem practicum, illud quo cognoscitur finem illum mihi esse amandum hîc & nunc; quia scilicet iudicium speculatiuum solam cognoscit bonitatem finis: practicum autem cognoscit præterea conuenientiam actus voluntatis, quo illum prosequitur: cum enim dico, talis mihi finis amandus est, dico finem esse amabilem, & conueniens esse vt per actum voluntatis illum prosequar. Vnde

Iudicium practicū, & speculatiuum quid sit.

Probatur quod proposueram, sufficit ad voluntatem efficacem finis cognitio repræsentans obiectum amabile propter se, dignúmque vt propter ipsum media vsurpentur, etiam si non cognoscatur actus voluntatis: sufficit enim si dicas obiectum est amabile, non requiritur vt dicas obiectum est amandum, sicut vt videas sufficit si tibi repræsentetur obiectum vt visibile, non requiritur vt repræsentetur tanquam videndum, sed hoc est non requiri iudicium practicum, sufficere autem speculatiuum, ergo ad voluntatem efficacem finis solum sufficit iudicium practicum.

Dico secundò, cognitio intellectus quæ præcedit consensum, & electionem mediorum ea est quæ vocatur propriè consultatio seu deliberatio: nihil autem aliud illa esse potest quam actus intellectus quo suppositâ intentione finis efficaci, media inquiruntur quæ ad illius assequutionem vtilia esse possunt, deinde comparamus illa inter se, ac demùm iudicamus quænam potiora sint, & quiescimus eo inuento, à quo incipere, & eo in quo desinere debet exequutio: vel breuius est inquisitio eorum quæ sunt ad finem de qua fusè ac eleganter disputat Philosophus 3. *Ethicorum cap.2.*

Cognitio præcedens consensū & electionem.

Dicitur ergo primò, inquisitio, *qui enim consultat*, inquit ibidem Philosophus, *quærere videtur*, quia scilicet præfixo fine statim quærit intellectus media quæ ad eius assequutionem possunt conducere, si vnicum duntaxat medium appareat, necessariò voluntas illud statim amplectitur, & deliberatur tantùm de modo quo illud assumi debet: si occurrant plura, quæritur quodnam sit melius, aptius, facilius: si nullum omnino appareat medium cessat voluntas ab intentione finis, & concidit omnis conatus.

Consultatio est inquisitio.

Dicitur secundò, inquisitio mediorum, *non enim quælibet inquisitio* (inquit ibidem Philosophus) *est consultatio, vt Mathematicæ, sed quælibet consultatio inquisitio est*: nam inquisitio sæpè speculatiua est de figuris v. g. Mathematicis: consultatio autem est agendorum inquisitio ad obtinendum finem: nam de fine ipso vt finis est non consultamus: quia si occurrant duo fines possumus cogitare, quis videatur potius amplectendus, sed illi referuntur tunc sine dubio ad aliquid aliud, & vt sic rationem non habent finis.

Est inquisitio mediorum.

Dicitur tertiò, consultatio esse non solùm inquisitio, sed comparatio etiam, & iudicium: nec enim satis est multa cognoscere media, quorum alia magis, alia minùs apta sunt & facilia, debet ergo expendere singulorum efficaciam, aptitudinem quod est comparare

Est eorū comparatio & iudicium.

comparare ac iudicare, tunc enim solum quiescimus quando inuentum est medium illud, à quo incipere debet exequutio, quia illud medium est vltimum in intentione, id est in ordine consultationis, primum autem in executione; desinit enim vnusquisque tunc inquirere, cum in se, ipsum principium, reduxerit, id est cum inuenerit principium quod est à fine remotissimum, & in quo debet ducere initium exequutio. Ex quibus

Progressus consultationis.

Colliges primò, progressum totum consultationis quem expressit Philosophus loco citato; omnes enim cum finem statuerint, quo modo & per quæ euenire ille possit deliberant, sique is per plura fieri posse videatur, per quidnam facillimè atque optimè fieri possit considerant. Si per vnum, quo modo id effici rectè valeat, & illud item per quid, atque id tantisper, donec ad primam deuenerint causam.

In consultatione seruatur ordo resolutorius.

Colliges secundò, quomodo verùm sit quod tradit ibidem Philosophus, disputatúrque à S. Thoma *quæst. 14. articulo 5.* quòd in consultatione seruatur semper ordo resolutorius non autem compositiuus. Ordo resolutorius est ille qui semper incipit ab effectibus ad causas, ideſt ab iis quæ sunt notiora nobis, ad ea quæ sunt notiora secundùm se: ordo compositionis qui progreditur à causis ad effectus. Consultatio autem incipit à fine qui effectus est mediorum, & vltimus in executione, desinit autem in primo medio, à quo executio inchoatur, non seruat igitur ordinem compositiuum, sed resolutorium.

Consultatio non procedit in infinitum.

Colliges tertiò, quomodo etiam verum sit quod ait S. Doctor *artic. 6.* consultationem nunquam in infinitum procedere, ideſt habere necessariò duos terminos: incipit enim à fine quem sibi ante omnia constituit & præfigit, progreditur deinde ad medium propinquius fini, & tandem quiescit inuento eo in quo debet incipere exequutio, ergo debet dari vltimus finis vt incipere possit consultatio, & primum medium vt inchœtur exequutio. Quo argumento probata efficaciter est existentia Dei, & finis vltimi.

Imperium quid sit.

Dico Tertiò, cognitio intellectus quæ necessariò prælucet exequutioni tum actiuæ, tum passiuæ; ille actus est qui propriè dicitur imperium, ideſt actus intellectus intimans potentiis electionem mediorum factam à voluntate, & applicans eas ad operandum.

Actus est intellectus.

Dicitur Primò, *imperium esse actus intellectus*, non voluntatis vt censent Thomistæ quod esse falsum constat ex dictis de lege. Nam imperare nihil aliud est quam declarare quid factum velit is qui imperat, Regis enim imperium vocatur actio illa quâ intimatur, & declaratur decretum voluntatis Regiæ, sed declarare actus est intellectus non voluntatis, ergo imperium actus est intellectus non voluntatis: deinde certum ex Philosopho est quod tres sunt actus prudentiæ consultare, iudicare, imperare. Omnes autem actus prudentiæ spectant ad intellectum.

Intimat decretum voluntatis.

Dicitur secundò, esse *actus intimans decretum voluntatis*, per hoc enim distinguitur ab aliis actibus intellectus. Nam imperium antecedens consensum voluntatis & illam determinans, inutile prorsus est, quia voluntas per innatam libertatem, se ipsam determinat. Imperium autem sequens electionem & antecedens exequutionem, est planè necessarium, quia voluntas postquam elegit medium aliquod ad finem, non potest applicare potentias ad executionem decreti, nisi habeat cognitionem illius decreti, non enim applicat nisi velit applicare, non vult autem sine cognitione.

Solutio rium dubitationū.

Ad primam, Resp. sufficere omnino ad operationem vt cognoscam finem esse bonum, non cogitando de amore finis efficaci, aut inefficaci: & licèt cognoscerem illum esse dignum qui ametur efficaciter non cognoscerem tamen illum esse hîc & nunc amandum, quod requiritur ad iudicium practicum.

Ad secundam, Resp. distinguendo maiorem, iudicium illud est practicum quod dirigitur ad opus per se, cognoscendo illud opus, concedo, quod dirigitur ad opus, per accidens, non cognoscendo illud opus nego. Cognitio illa quæ præcedit voluntatem finis non per se dirigitur ad opus, neque necessariò illud cognoscit, sed satis est quod cognoscat amabilitatē finis.

Ad tertiam, Resp. cognitionem illam (fac hoc) expressam per modum imperatiuum esse secundâ mentis operationem, & verum iudicium, connotans decretum voluntatis præuium: cum enim dicitur (fac hoc) idem est ac si dicas voluntas mea decreuit vt facias hoc. Cætera soluta sunt secundâ disput. in simili difficultate de legibus. Dixi enim ibi voluntatem Principis esse id quod radicaliter obligat subditos: illud autem quod obligat formaliter esse intimationem, & declarationem talis decreti, nam hoc est propriè imperare, non autem promulgare imperium. Si voluntas Principis per se ipsam posset innotescere tunc esset imperium, quia esset intimatio sui ipsius, nunc autem non est imperium.

## §. V.

### *Qualis inter Actus voluntatis elicitos sit distinctio.*

Quid sit certum.

AMorem simplicem distingui realiter ab intentione, videtur certum, cum obiectis differant, vt patebit statim: consensus & electio non habent diuersa obiecta & formaliter solùm differunt: etiamsi consensus solum dicat amorem simplicem, electio autem sit amor efficax, nihil tamen electio amat quod non amet consensus: vsum & electionem certum est nullo modo differre realiter, cum voluntas eodem actu quo vult media efficaciter, possit applicare potentias ad agendum.

Quid controuersia.

Controuersia itaque tota est quomodo intentio & electio sint actus inter se distincti, vtrùm scilicet omnis amor efficax finis, sit etiam amor mediorum, & contra vtrùm omnis amor mediorum, sit etiam specialis, & expressus amor finis, ita vt quoties amantur media, finis etiam ametur, non solum vt quo, id est tanquam motiuum amandi, sed etiam vt quod tanquam res amata: quæ difficultas soluta ferè manere potest ex dictis tract. primo, cum agerem de electione ad gratiam, & ad gloriam.

Triplex dubitatio.

Ratio tamen dubitandi adhuc esse potest Primò, quia causa distinguitur ab effectu, intentio efficax finis est causa electionis mediorum, ideò enim eliguntur media quia intenditur finis, ergo intentio & electio distinguuntur realiter.

Secundò sicut se habent in intellectu conclusio, & præmissæ, sic in voluntate se habent intentio, & electio, nam amor finis est veluti principium, amor autem mediorum, velut consequentia, volo finem ergo volo media: sed præmissæ necessariò distinguuntur à conclusione, ergo intentio necessariò differt ab electione non solùm formaliter sed etiam realiter. Imò certum est quod intentio est prior consultatione, electio autem est illâ posterior, ergo distinguuntur intentio & electio, quæ videtur clara probatio.

Tertiò, intentio & electio non sunt vnus actus, si per electionem finis ametur tantum vt quo, id est tanquam motiuum amandi, non autem tanquam res amata: sed per electionem finis non amatur vt quod, siuè vt res amata, ergo intentio formalis & electio expressa distinguuntur. Minor probatur quia quoties elicitur actus amoris motiuum amoris non necessariò amatur, sicut cum odio aliquid habetur, motiuum odij non odio habetur: cum Deus vult pœnam propter peccatum, non vult tamen

tamen propterea peccatum, cum quis pro pter Deum habet odio peccatum, non odit propterea Deum, imò nec illum amat vt quod, alioqui omnis actus odij esset amor formalis.

Intentio efficax attingit saltem confuse media.

Dico primò nulla esse potest intentio finis efficax quæ saltem confusè non sit electio mediorum quæ necessaria sunt ad finem: neque vlla esse potest electio in qua finis non ametur, saltem virtualiter & vt quo.

Ratio est quia, vt dixi, non differt intentio ab amore simplici, nisi quòd amor simplex solum attingat finem, media verò non attingat, amor autem efficax finem attingat & media. Deinde cum finis sit motiuum amandi media, certum est quod nunquam electio attingere potest media quin attingat finem vt obiectum formale amoris, alioqui media iam amarentur propter se non propter finem, sicque desinerent esse media, ergo in omni electione includitur amor aliquis finis saltem virtualis, non tamen semper expressus, quia non semper cogitatur expresè finis, quoties amantur media, non enim qui Romam proficiscitur ab obtinendum beneficium, semper de beneficio illo cogitat.

Intentio & electio interdum distinguuntur.

Dico secundò, intentio finis, & electio mediorum explicita & formalis aliquando sunt duo actus distincti, quorum vnus necessariò & infallibiliter sequitur alterum.

Ratio est, quia decernimus aliquando absolutè assequi finem nihil explicitè cogitantes de medijs, quæ conducere possunt efficaciter ad eius assequutionem: tunc intentio & electio non existunt simul, cum voluntas ex intentione finis progrediatur ad electionem mediorum, ergo aliquando intentio efficax, & electio explicita distinguntur. Deinde voluntas sæpè ita finem appetit, vt velit illum obtinere independenter ab hoc vel illo medio determinato, vult enim hunc obtinere per quælibet media possibilia, tunc intentio est sine determinata, & explicita electione mediorum, ergo isti actus sæpè distinguuntur.

Interdum sunt vnus actus.

Dico tertiò, potest sæpissimè vnus & idem actus voluntatis esse intentio efficax finis, & electio explicita mediorum. Ita cum S. Thoma Scoto, Suare tradebam in tractatu de Deo contra Vasquem *disp.* 33. Salam *tract.* 5. *disp.* 1. *n.* 67.

Ratio autem erat, quia sæpè voluntas ita intendit finem, vt illum non velit nisi per talia media, & hæc media non velit nisi propter talem finem, v. g. vult Rex militi dare torquem aureum propter victoriam, & non vult victoriam nisi per torquem illum aureum: tunc vnico actu indiuisibili amantur finis & media, quia in actu in quo amatur finis, explicitè includuntur media & in actu quo volo media, includitur finis: ergo intentio & electio tunc sunt vnus actus. Tunc enim duo amantur eodem actu quando sic amantur, vt vnum non ametur nisi provt iunctum alteri, sed in casu proposito finis & media non amantur nisi provt iuncta simul, ergo amantur eodem actu. Cætera non repeto, quæ attuli eo loco.

Solutio dubitationum.

Ad primam Respondebam ibi quod bonitas finis causat intentionem & electionem, intentio autem non causat electionem, sicut in tractatu de Fide dixi quod reuelatio causat Fidem articuli reuelati, non autem Fides reuelationis.

Ad secundam Resp. amorem finis & mediorum differre ab assensu præmissarum & conclusionis, quia conclusio & præmissæ non sunt vno & eodem tempore; discursus enim est progressus ab aliqua re nota ad ignotum, ergo quando cognoscuntur præmissæ. Conclusio necessariò est ignota: non sunt ergo simul conclusio, & præmissæ. Intentio autem & electio possunt esse simul atque ita possùt identificari realiter quod non habent conclusio & præmissæ. Nego autem quod illa intentio quæ identificatur electioni, sit prior consultatione, nam prius quàm intendatur efficaciter finis, consultare possum de medijs, quibus cognitis, efficaciter intendam finem, & media eligam.

Ad tertiam Resp. concedendo quod quoties amantur media, non necessariò semper finis amatur expresè & vt quod; dixi enim duntaxat quod sæpè possunt amari eodem actu sicut eodem actu sæpè possum amare Deum & Proximum etiam vt quod, possum odio habere peccatum propter Deum &c.

## Sectio IV.

### *Quinam Actus à voluntate imperati voluntarij sint.* S. Thom. quæst. 17.

Quadruplex controuersia.

DIxi de actibus quos, voluntas elicit per se ipsam immediatè, nunc de actibus quos eadem voluntas non alijs solum potentijs imperat, sed etiam sibi ipsi. Quadruplex esse potest controuersia: prima est existentia horum actuum: idest vtrùm sibi ipsi voluntas aliquos actus imperet. Secundò influxus actus imperantis in actum imperatum: id est quomodo actus imperatus pendeat ab actu per quem imperatur. Tertiò efficacia, id est vtrùm posito actu imperante possit actus imperatus non poni. Quartò variæ species horum actuum.

### §. I.

### *Vtrum dentur Actus voluntatis imperati ab alijs actibus voluntatis.*

Status quæstionis

NOn est dubium quin voluntas imperet alijs omnibus potentijs à se distinctis, quarum alias despoticè subiectas habet, alias politicè vt postea dicetur, difficultas ergo solùm esse potest, vtrùm etiam sibi voluntas imperet: vocatur autem actus imperans ille qui causat alium actum, voluntatis, actus imperatus, ille qui causatur, vt cum dicis volo elicere actum amoris, voluntas illa est actus imperans, actus verò amoris est actus imperatus.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia si vnus actus voluntatis posset imperare alium actum voluntatis, posset vnus actus imperatus ordinari ad finem alterius actus imperantis: sed non potest ordinari vt expresè asserit S. Thomas *q.* 18. *art.* 6. *ad secundum* quia internus actus intrinsecum finem habet, & propriam libertatem, actus autem exterior finem non habet, aut libertatem nisi ab actu interno, ergo vnus actus voluntatis non imperat alium.

Secundò, si vnus actus ab alio actu imperaretur, acciperet etiam ab illo actu moralitatem, consequens est absurdum, quia sic actus contritionis imperatus à vana gloria, fieri posset malus, vel si neges illum tunc esse supernaturalem, sequeretur eum qui ex vana quadam gloriola confitetur, committere sacrilegium, quia ponit obicem gratiæ redditque sacramentum irritum.

Tertiò vel posito actu imperante actus imperatus necessariò ponitur & sic ille nec est liber nec meritorius, vel liberè ponitur, & sic inutilis est actus imperans cum requiratur altera etiam determinatio voluntatis.

Assertio affirmans.

Dico primò, voluntas non imperat tantùm actus aliarum potentiarum, sed vnus etiam actus voluntatis, alium eiusdem voluntatis actum imperare potest. Ita docent Suarez, Azor, Valentia, Conink, Ripalda & alij contra Vasquem *d.* 51. *c.* 5.

Eius probatio.

Ratio est, quia non minùs dicit voluntas, volo amare Deum, quàm volo credere Deo, sed quando voluntas dicit volo elicere actum Fidei, verè imperat actum Fidei, ergo quando dicit volo elicere actum

amoris, verè imperat actum amoris. Probatur maior, hic actus volo elicere actum amoris non minus conducit ad faciendum actum amoris, quam hic actus volo elicere actum Fidei, conducit ad actum Fidei, ergo vnus tam est imperans quàm alter: probo antecedens, hic actus volo elicere actum amoris, non potest aliter conducere ad producendum actum amoris, quàm immediatè illum imperando, sicut actus quo dicis, volo elicere actum Fidei imperat actum Fidei, ergo immediatè illum imperat.

Solutio Vasquis præcluditur.

Respondet Vasques illum actum volo elicere actum amoris, ideò conducere ad actum amoris, quia mouet intellectum ad inquirenda motiua per quæ voluntas moueatur ad amorem.

Sed contra, nam cognitis omnibus omnino motiuis, potest voluntas dicere, imò & sine dubio sæpè dicit volo elicere actum amoris: ergo tunc voluntas non applicat intellectum ad quærenda motiua amoris, sed immediatè ipsum imperat actum amoris. Deinde inquisitio illa noua motiuorum repugnat experientiæ, nam statim ac dixi volo elicere actum amoris, sine mora illum elicio, neque noua vlla considero motiua.

Soluuntur dubitationes.

Ad primam Resp. posse aliquando actum imperatum ordinari ad finem aliquem, quem sibi proponit actus imperans, vt si dicam volo elicere actum amoris, vt fiam temperans, tunc autem illum actum habere duplicem finem vnum intrinsecum qui est obiectum ipsius, alterum extrinsecum, qui est obiectum actus imperantis: In hoc autem differt actus voluntatis imperatus, ab actibus imperatis aliarum potentiarum, quod actus imperatus ipsius voluntatis finem habeat sibi proprium, & habeat etiam sæpissimè finem actus imperantis: actus autem imperati aliarum potentiarum non habeant nisi finem actus imperantis. Deinde actus internus voluntatis imperatus habet libertatem propriam, & denominatiuè ab alio actu, actus autem imperati aliis potentiis, non habent libertatem nisi denominatiuè ab alio actu, vt dicetur posteà.

Ad secundam Resp. actum voluntatis imperatum accipere moralitatem ab actu imperante vt ostendam disputat. sequenti.

Ad tertiam Respondebitur statim quod posito actu imperante adhuc actus imperatus est reuerà liber.

## §. II.

### *Quinam sit influxus Actus imperantis in Actum imperatum.*

Actus imperans non causat physicè.

CErtum est primò, actum imperantem non causare physicè actum imperatum, quia sæpissimè actus imperans prior est tempore quàm actus imperatus vt si dicam volo elicere actum contritionis, quem posteà eliciam.

Causat moraliter.

Certum est secundò, actum imperantem influere moraliter in actum imperatum, quia sicut suasio & consilium numerantur inter causas morales, sic & imperium: influit igitur actus imperans duntaxat moraliter.

Status cõtrouersiæ.

Difficultas autem est, quid propriè loquendo sit influxus ille quo actus voluntatis imperatus pendet ab actu imperante: id est quid ponatur in rerũ natura ratione cuius actus imperatus dicatur procedere ab actu imperante: quod non esset si non imperaretur, vel si ab alio actu imperaretur, v.g. contritio potest elici, quin imperetur ab alio actu voluntatis, vel etiam imperari potest ab actu quo illã volo propter iustificationem, vel ab actu quo illam volo propter obedientiam, quæritur (inquam) quid habeat illa contritio quando procedit à desiderio iustificationis quod non habeat, quando procedit à desiderio obedientiæ: Imò quid est reale in illo actu, quando imperatur per alium actum, quod non sit in ea quando non est imperatus per alium actum?

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est, quia ille influxus quo actus imperatus procedit ab actu imperante, & ab eo pendet debet esse aliquid reale, quod non esset in rerum natura, si actus ille non imperaretur, vel si ab alio actu imperaretur: sed nihil omnino videtur excogitari posse quod sit tale; nam idem esset actus, contritionis, verbi gratia: eadem actio physica, & alia omnia in actu imperato essent eadem: ergo nihil omnino assignari potest, per quod actus voluntatis imperatus dicatur pendere ab actu imperante, ac ab eo procedere. Maior non eget probatione.

Primò ergo probatur minor, quia illud nouum reale quod est influxus ille quem quærimus vel est realis aliquis modus quem imprimat actus imperans actui imperato vt ab ipso pendeat: Et hoc dici nullo modo potest, quia ille modus cum supponat actum iam existentem, supponit etiam illum dependentem à suis causis, ergo non constituit actum imperatum dependentem ab actu imperante. Deinde ille modus vel est naturalis, & sic non recipitur in actu imperato supernaturali: vel est supernaturalis & sic non procedit ab actu imperante quando est naturalis. Denique ille modus non producitur physicè ab actu imperante, cum neque producatur physicè ab eo actus imperatus, quæritur ergo quid sit in modo illo ratione cuius dicatur procedere ab actu imperante.

Secundò, illud nouum reale non est actio diuersa per quam actus imperatus non produceretur si non imperaretur à tali actu. Sic enim explicant Arrubal, Herice, de Lugo, sed parum probabiliter, quia si actus voluntatis imperet omissionem actus illa omissio non erit producta per vllam actionem: deinde dici eodem modo posset, quod actus imperatus esset totus secundum se diuersus, cum essentialiter includat illam actionem.

Tertiò, illud nouum reale non potest esse sola coexistentia actuum imperantis, & imperati, quorum alter in actu primo sit potens influere in actum imperatum, & alter in actu primo potens procedere ab imperante. Coexistentia enim duorum non est causalitas & influxus, hic verus reperitur influxus, ergo non est sola coexistentia. Deinde posset Deus per se ipsum infundere actum imperatum, posito actu imperante: tunc esset coexistentia non causalitas, ergo illa coexistentia non est causalitas.

Statuitur quid sit influxus actus imperantis.

Dico secundò, influxus actus imperantis in actum imperatum est actio ipsa productiua actus imperati, provt connotans actum imperantem vt principium morale sui esse. Ita facillimè rem difficillimam explicare posse videntur illi omnes qui admittunt connotationes, qui autem in omnibus eas negant vix expedire se possunt ab hac difficultate.

Probatio.

Ratio ergo est quia illud est, influxus actus imperantis in actum imperatum, quod est causalitas causæ moralis cuiuscunque in effectum, sed causalitas causæ moralis in effectum est ipsamet actio provt connotans principium morale sui, seu principium per quod mouetur voluntas, ergo influxus actus imperantis in actum imperatum est actio ipsa vt connotans actum imperantem vt principium per quod mouetur voluntas. Minor probatur inductione, cum enim Dominus præcipit seruo aliquod ministerium: cum suadet amicus amico eleemosinam: cum voluntas imperat externis potentiis: cum gratia efficax mouet voluntatem, nulla excogitari potest alia causalitas quàm actio provt connotans principium morale sui esse. Ergo illa sufficit ad causam moralem. Confirmaríque potest à pari de causis physicis, nam

earum

earum influxus est ipsamet actio provt physicè ab illis procedens, ergo influxus causæ moralis erit ipsamet actio provt connotans principium illud morale.

Prima instantia. Instabis primò, posset existere actus imperans, & existere actus imperatus per hanc actionem, quin tamen actio ista connotaret actum hunc imperantem vt principium morale sui esse, ergo actionem hanc connotare actum imperantem, est aliquid distinctum ab hac actione, & ab actu imperante. Probo antecedens, posito actu imperante, Deus per se ipsum producat actum imperatum, tunc existet actus imperans, & actio illa imperata, neque tamen actio illa connotabit actum imperantem. Similiter sit cum actu imperante contritionem cogitatio efficax mouens voluntatem ad eandem contritionem, tunc ex vi cogitationis illius efficacis esset contritio, quamuis non esset actus voluntatis imperans contritionem, ergo potest esse actus imperans, & esse talis actio, quin sit hæc connotatio.

Resp. simili argumento impugnari solere omnes connotationes, vt dixi, agens de vbicatione, duratione, relatione. Vbi distinguebam illud antecedens, potest existere actus imperans, & existere actus imperatus cum tali actione, quin sit talis connotatio secundùm id quod illa dicit in recto, nego, secundùm id quod illa connotatio dicit in obliquo, concedo. Nam in recto hæc connotatio est ipsamet entitas actionis, in obliquo autem dicit actum imperantem, vt principium morale sui esse, siue à quo ita mouetur voluntas vt ex eius motione operetur, implicat enim illa duo poni, quin ponatur influxus.

Secunda instantia. Instabis secundò, implicat esse de nouo in rerum naturâ connotationem, & formalitatem aliquam nouam, quin ponatur entitas aliqua noua, si enim omnia eodem modo sed habent, vt se habebant prius, non magis connotabunt quàm priùs: sed quando hæc actio connotat actum imperantem, vt principium mouens voluntatem, nihil existit in rerum natura quod non existeret si non connotaret, ergo non potest de nouo connotare.

Resp. maiorem illam si de solâ intelligatur realitate physica sæpè negatam esse, vt constat ex dictis de libertate Dei, imò & de vbicatione ac duratione. Concedendam autem omninò esse si etiam intelligatur de realitate vel virtuali, vel morali, sine quibus implicat intelligi nouam connotationem, posito quod nulla etiam sit mutatio physica, quando ergo actus imperatus connotat actum imperantem vt principium mouens voluntatem, fateor nihil physicum existere in rerum naturâ, quod non esset, si non connotaret, sed dico esse aliquid nouum morale, nimirum quod voluntas eliciat hunc actum imperatum intuitu talis actus imperantis, id est moraliter mota per hunc actum imperantem, hoc enim morale non esset si actus imperans non influeret in actum imperatum. Ex quibus soluta manet ratio tota dubitandi.

## §. III.

### *Vtrum Actus imperans inferat Actum imperatum necessariò & infallibiliter.*

ACtus ergo imperans influit reuerà in actum imperatum, sed quæritur vtrùm ita efficaciter in illum influat, vt posito imperio, actus imperatus non possit non sequi.

Triplex dubitatio. Ratio dubitandi est primò, quia distinctè videtur totam hanc litem diremisse August. lib. 8. Confession. c. 9. *Imperat* (inquit) *animus vt velit animus, nec facit, vnde hoc monstrũ? & quare illud non ex toto vult, nõ ergo ex toto imperat, nam in tantũ imperat, in quantum vult?*

Secundò, motus primo primi, quos appellamus gratiam efficacem, ita mouent voluntatem, vt illam tantùm inclinent, non autem determinent, ergo similiter actus imperans mouet voluntatem inclinando non determinando, adeò vt non tollat potestatem non agendi.

Tertiò, intentio aliqua datur quæ non necessariò infert electionem, ergo datur similiter actus imperans, ex quo non sequitur necessariò actus imperatus, alioqui nullus actus imperatus liber erit aut meritorius, quod absurdum est: nullus enim actus virtutum imperatus à charitate meritum habebit propriæ virtutis, quod est prorsus improbabile.

Assertio bimembris. Dico tertiò, actus quilibet voluntatis qui propriè ac absolutè imperat, infert ità necessariò actum imperatum, vt ille non possit non sequi; dantur autem aliqui actus qui non necessariò inferunt effectum, quamuis dici possint aliquo modo imperantes.

Actus imperans propriè dictus. Primam partem asserunt Doctores omnes communissimè, quia ille actus propriè solùm vocatur imperans, quo voluntas absolutè dicit: Volo hìc & nunc elicere actum amoris, sed quoties absolutè hoc dicit voluntas, implicat vt illum actum non eliciat, si aliunde non impediatur; alioqui tunc quando se determinat ad amandum, determinaret se ad non amandum: ergo quoties actus est propriè imperans, implicat vt voluntas non impedita non eliciat actum imperatum. Confirm. quia contritio & propositum non peccandi sunt actus incompossibiles cum peccato, sed si actus imperatus posset non sequi posito actu imperante, posset aliquis conteri, & tamen peccare: ergo actum absolutè imperantem sequitur necessariò & infallibiliter actus imperatus.

Actus imperans minùs propriè dictus. Secundam partem negant aliqui cum Hurtado, probatur tamen, quia dantur interdum in voluntate actus qui aliquo modo sed minùs tamen proprio dici possunt imperantes, in quibus voluntas absolutè non dicit volo, suadent enim tantùm & inclinant per modum consilij, dicit v. gr. vellem conteri, ô quàm est amabilis contritio: positis enim illis potest erumpere voluntas in actum contritionis, neque tamen necessariò illum elicit, ergo dantur actus imperantes quos non necessariò sequitur actus imperatus, quia videlicet inclinant tantùm voluntatem eo modo quo motus primo primi, & cogitatio congrua illam inclinant. possunt autem imperantes appellari eo quod sint reflexi super actus ad quos mouent voluntatem. Quomodo autem liberi tamen & meritorij sint actus imperati dicetur in sequentibus. Nunc tota dubitandi ratio soluta manet quæ procedit de Actibus tantùm qui minus propriè dici possunt imperantes.

## §. IV.

### *An & quomodo Actus imperans esse possit vniuersalis & indeterminatus.*

CErtum est primò, posse voluntatem quatuor modis imperare sibi actum. Primò determinatè ac singulariter si dicat volo conteri. Secundò indeterminatè sed particulariter tamen, vt si dicat volo conteri vel atteri. Tertiò confusè volo elicere actum virtutis. Quartò, vniuersaliter volo implere totam legem.

Quatuor modis voluntas imperare potest actum.

Actus imperatus sequitur aliquando mediatè. Certum est secundò, actum imperatum aliquando immediatè sequi ex ipso actu imperante, aliquando mediatè sequi, tunc sequitur immediatè, quando posito actu imperante sequitur actus imperatus sine vllo actu voluntatis intermedio: tunc sequitur mediatè tantùm, quando posito actu imperante, necesse est poni actum aliquem alium antequam ponatur actus imperatus.

Status quæstionis

Controuertitur ergo inter recentiores Theologos, vtrùm sicut actus ille determinatus, volo conteri, reuerà est imperans actum contritionis, ita etiam imperantes appellari possint alij actus vel indeterminati, vel confusi, vel vniuersales verbi gratia, cum dico volo conteri vel atteri, actus ille debétne imperans vocari respectu attritionis quam posteà elicio.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia illud obiectum non potest causari, quod non potest existere, sed obiectum imperij vagi & indeterminati, aut etiam confusi & vniuersalis non potest existere, ergo non potest causari per actum imperantem vagè, confusè, vniuersaliter.

Secundò, ille actus non est imperium ex quo non sequitur actus imperatus, sed actus imperatus v. gr. contritio non sequitur ex illo actu volo conteri, vel atteri, volo elicere actum virtutis: positis enim illis actibus adhuc voluntas est indeterminata, & eget nouâ determinatione, cùm ex vi huius imperij non magis determinata sit ad vnum actum quàm ad alium: ergo illi actus non sunt imperantes nisi valdè impropriè.

Tertiò, imperium indeterminatum non potest causare actum externum, v.gr. cum dico volo ambulare, vel sedere, hic actus non causat sessionem aut ambulationem, ergo tale imperium non causat actum internum.

Assertio bimembris

Dico quartò, actus imperans indeterminatè tantùm, confusè ac vniuersaliter est verum imperium non immediatum quidem, sed mediatum.

Prima pars de imperio immediato.

Primam partem negant nonnulli cum Ripalda & & Oniedo: probatur euidenter, quia illud non est imperium immediatum ad quod actus imperatus sequi non potest sine determinatione noua voluntatis: sed actus contritionis non potest sequi ad hunc actum volo conteri vel atteri, sine determinatione noua voluntatis, quæ se ipsam potiùs ad contritionem determinet quàm ad attritionem, est enim ad alterutram adhuc indeterminata, ergo ille actus non est imperium immediatum, quod idem valet pro imperio confuso & vniuersali.

Secunda pars de imperio mediato.

Secundam partem negare videtur Hurtadus, probatur quia ille actus est imperium saltem mediatum ex quo sequitur actus imperatus: per actus istos quibus vagè, confusè, vniuersaliter actus imperantur, sequitur actus imperatus, cum per illos moueatur voluntas ad eliciendum actum sequentem: sicut ille seruus verè obediet Domino dicenti curre vel sede, qui se determinabit ad currendum: & olim iubente lege apud Hebræos *c.* 12. *Leuitici*, quâ præcipiebatur vt mulier post partum offerret par turturum, aut duos pullos columbarum, verè legi obediebat illa quæ offerebat par turturum. Quis enim neget illam fuisse veram legem? & verè beatam Virginem illi obsequutam fuisse.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. verum esse quod obiectum huius actus indeterminati, vel confusi, vel vniuersalis non potest existere adæquatè sumptum, inadæquatè autem sumptum est determinatum, & potest existere: v.g. indeterminatum est totum hoc complexum conteri vel atteri, sed vtraque pars complexi est determinata. De obiecto imperij confusi, & vniuersalis similis ratio est quia illud non potest existere solitariè, sed accedente noua determinatione voluntatis pote st existere.

Ad secundam, & tertiam Resp. illis probari tantùm quod isti actus non sunt immediata imperia, quod ostendi esse certum.

## QVÆSTIO II.

### *De Libertate Actuum humanæ Voluntatis.*

S. Thomas quæst. 9. & 10.

Thesaurus libertatis.

DIxi de actibus voluntariis, nunc sequitur vt de iis dicam provt sunt liberi. Præcipuum videlicet hominis bonum, & totus thesaurus eius est voluntas libera, quæ virtutum omnium sedes, & totius meriti fons est & basis. Actus enim brutorum voluntarij esse possunt, propria creaturæ rationalis est arbitrij libertas, quam *liberi pendem emancipati à Deo boni*, vocat eruditè Tertullianus *lib.* 2. contra Marcionem. *cap.* 4. *vt per eam bonus inueniatur quasi de proprietate naturæ. & cap.* 5. hanc ait esse in homine *impressam Dei similitudinem & imaginem*, quia nulla res propior & similior sit Deo quàm per huiusmodi status formam. De illa scribunt accuratissimè omnes tùm Philosophi, tùm Theologi: ego sex capitibus totam complecti posse videor libertatem. Primum sit eius existentia. Secundum propria eius quidditas. Tertium conditiones ad libertatem integram necessariè. Quartum impedimenta libertatis. Quintum subiectum libertatis, seu quænam potentia in homine sit libera. Sextum quinam actum sint liberi: & ipsa etiam omissio an sit libera.

## SECTIO I.

### *Existentia humanæ Libertatis, siue vtrùm sit in homine liberum Arbitrium.*

Triplex acceptio libertatis.

CErtum est primò, libertatem & liberum apud Scripturam & Sanctos Patres tripliciter vsurpari. Primò enim dicitur libertas à seruitute cùm nemini tanquam domino subdimur, sic enim dicitur Romanorum 8. quòd *ipsa creatura liberabitur à seruitute corruptionis*, subdimur enim corruptionis dominio, & illi seruire cogimur, sic etiam dicitur Ioã. 8. quòd *qui facit peccatum, seruus est peccati*, subiectio autem illa opponitur libertati iuxta illud Apostoli, *cum serui essetis peccati liberi fuistis iustitiæ, nunc autem liberati à peccato.* Secundò, dicitur libertas à violentia & coactione cum sine voluntatis renisu operamur. Duo enim illa licèt confundi videam à recentioribus Dogmatistis, plurimùm tamen differre constat ex dictis quæstione superiori, quod violentia plenè tollat voluntarium & liberum; est enim ab extraneo principio, nihil conferente, sed prorsus reluctante passo: coactio autem duos actus dicat alterum alteri contrarium, vnde nec excludit voluntarium & liberum, sic enim loqui videtur Apostolus Rom. 7. *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum hoc facio*, vbi explicatur impulsus concupiscentiæ, & voluntatis renisus. Tertiò, & maximè propriè dicitur libertas à necessitate ac determinatione, quam vt rectè notat Petauius, Græci αὐτεξουσιὸν, facultatem, quæ sui est in agendo iuris & potestatis: Philosophus προαιρετὸν vim eligendi alterum è duobus: Catholici omnes Theologi liberum arbitrium, id est vt loquitur Augustinus lib. 3. *Hypognosticon*, quod in sua sit positum potestate, habens agendi quod velit possibilitatem: arbitrium enim dicitur ab arbitrando, & discernendo quid eligat, quem appellat S. Doctor l. de duabus animabus *liberum ad faciendum & non faciendum animi motum.* Iuxta istam acceptionem maximè propriam, inquirimus hoc loco existentiam humanæ libertatis, vtrum scilicet voluntas suorum actuum ita sit domina, vt in illis eliciendis sit plenè indifferens.

Certum est secundò, libertatis eo modo sumptæ existentiam

Hæretici eam negantes.

existentiam, negatam fuisse multipliciter ab hæreticis, ac negari etiamnum à multis qui omnibus hæreticis peiores, maximè tamen Orthodoxi videri appetunt, & vnius Augustini nomine suos omnes errores contegunt. Nam vt omittam Valentinianos, Manichæos, & alios huiusmodi veteres Hæreticos, contra quos disputarunt eruditissimè Irenæus, Epiphanius, Clemens Alexandrinus: indixerunt acerrimum bellum libertati posterioribus sæculis primùm Lutherus, qui ab eo errore suam expromere cœpit amentiam, asserens liberum arbitrium merum figmentum esse, titulúmque sine re. Secundò, Caluinus ne ipsum quidem liberi arbitrij nomen tolerare potest, præsertim circa bona opera, vnde contendit solam nobis ad malum libertatem reliquam esse. Quam amentiam noui amplexi dogmatistæ, duces illos sequuntur studiosissimè, atque ab eorum vestigiis ne digitum quidem discedunt.

Triplex eorum oppositio.

Ratio autem dubitandi esse potest primò, multiplex authoritas Scripturarum in quibus negari prorsus videtur homini facultas illa indifferens expers necessitatis, Ieremiæ 31. *Non est hominis via eius, nec viri est vt ambulet, & dirigat gressus suos.* Prouerb. 16. *Cor hominis disponit viam suam, sed Domini est dirigere gressus eius,* & cap. 21. *Sicut diuisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini, quocunque voluerit inclinabit illud.*

Secundò, solam nobis libertatem ad malum esse relictam post peccatum contra Pelagianos pluribus locis prædicat Augustinus, v.g. l. de corrept. & gratia. *in malo faciendo liber est quisque iustitiæ seruusque peccati: in bono autem liber nullus esse potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit, si vos filius liberauerit, verè liberi eritis*: & Enchiridij cap. 30. *Libero arbitrio malè vtens homo, & se perdidit & ipsum. vt enim qui se occidit, viuendo se occidit, sed se occidendo non viuit, ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato, amissum est liberum arbitrium.* Alia huiusmodi habet innumera S. Doctor, in quibus negat restare homini liberum arbitrium, post peccatum Adæ.

Tertiò, vulgares rationes sunt, liberum arbitrium destrui per concursum Dei, præscientiam, & prædefinitionem: sed præsertim quia per peccatum Adæ tantas accepit vires concupiscentia, vt omninò voluntatem trahat etiam inuitam & reluctantem, *quis*, inquit Caluinus, *hoc in se ipso non experitur quod de se ipso lugens ait Apostolus, quod nolo malum hoc ago?*

Conclusio affirmans.

Dicendum tamen omninò est esse in homine, non solùm ante peccatum, sed etiam post peccatum veram libertatem indifferentiæ expertem necessitatis, non solùm ad malum, sed etiam ad bonum: idque demonstrari apertissimè tùm ex lumine Fidei, tùm ex naturali etiam ratione. Probant Catholicam hanc veritatem accuratissimè præter innumeros alios Bellarminus *lib. 4. de gratia & libero arbitrio.* Suares *proleg. 4. de gratia.* Petauius *l. 3. 4. 5. 6. de opificio sex dierum.* Martinon *in Antijansenio disp. 3. 30. 31. & seqq*, mihi vnius Augustini probationes aliquot satis hoc loco erunt.

Scripturæ allatæ ab Augustino

Primò enim congerit S. Doctor Scripturas apertissimas l. de gratia & libero arbitrio cap. 2. *Reuelauit nobis Deus* (inquit) *per scripturas liberum esse in nobis voluntatis arbitrium.* Adducit autem inprimis locum Ecclesiastici 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui, adiecit mandata & præcepta, si volueris conseruabis mandata, & fidem bonam placiti, apponet tibi ignem & aquam: ad quodcunque volueris extende manum tuam: in conspectu eius vita & mors, quodcunque placuerit dabitur ei.* Quibus verbis exultans subijcit Augustinus, *ecce apertissimè videmus expressum liberum voluntatis arbitrium.* Deinde subdit exemplum Machabæorum *qui elegerunt magis mori quàm cibis immundis coinquinari.* Moysi *qui* ex Heb. 11. *grandis factus negauit se filium esse filiæ Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, &c.* & in Psal. 51. explicans illud dilexisti malitiam super benignitatem. *Benignitas* (inquit) *ante te, iniquitas ante te, compara & elige,* Isaiæ 1. *Si volueritis & audieritis me, bona terræ comedetis, quod si nolueritis, gladius deuorabit vos. Quæ volui elegistis. Qui potuit transgredi, & non est transgressus, nempe,* inquit Augustinus, vbi dicitur *voli hoc, aut noli illud, & vbi ad aliquid faciendum vel non faciendum opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium.*

Citati ab eo Patres.

Secundò, præter Scripturas aliorum etiam testimonia profert sæpissimè S. Doctor, v. gr. l. de natura & gratia cap. 64. Sixti Papæ dictum illud maximè approbat, *quia libertatem arbitrij permisit Deus hominibus, vt purè ac sine peccato viuentes similes Deo fiant: sed ad ipsum arbitrium pertinet vocantem audire, & credere, & ab eo in quem crediderunt auxilium postulare.* & cap. 65. testimonium adducit S. Hieronymi, *liberi arbitrij nos Deus condidit, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur, alioqui vbi necessitas nec corona est. Hoc autem dictum* (inquit Augustinus,) *quis non agnoscat? quis non toto corde suscipiat?* Ostenderem autem si vacaret eadem expressè dicta esse ab Irenæo, Basilio, Nazianzeno, Epiphanio, Ambrosio, Damasceno, denique ab aliis omnibus Patribus, quorum testimonia collegerunt citati Doctores.

Prima eius ratio.

Tertiò, multas & omninò demonstratiuas rationes habet S. Doctor, prima est quæ habetur *l. de gratia & libero arbitrio cap. 2.* quia inquit Præcepta homini non prodessent nisi liberum haberet voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa præmia peruenire, quæ sanè ratio demonstrat expertem necessitatis esse voluntatem, nemini enim præcipitur id, quod fieri ab eo non potest, vel quod non potest vitari: cur enim brutis, cur pueris, cur amentibus nulla feruntur Præcepta.

Euasio hæreticorum.

Respondeti posset malè concludi libertatem ex Præceptis, si enim voluntas ab intellectu necessitaretur dici posset præcepta esse vtilia vt intellectus maiorem in obiecto apprehendat honestatem: eâ ratione quâ belluis etiam verbera infliguntur, & cibus ostenditur vt laborent, positâ verò tali apprehensione voluntatem agere necessariò id, quod alioqui factura non erat.

Sed contra, si enim leges determinarent voluntatem medio intellectu illa vel semper seruarentur, vel semper violarentur, semper enim determinarent ad vnum. Deinde puniri non possent legum violatores, cum nemo puniatur ob præceptum non impletum, quod seruare non potuit. Denique constat experientiâ, quod positâ eâdem apprehensione in intellectu, voluntas aliquando legem seruat, aliquando illam non seruat. Eademque argumenta valent pro adhortationibus, & monitionibus: frustra enim moneremus & hortaremur eos, quibus liberum non esset facere id quod facere suadentur.

Altera ratio Augustini.

Secundam rationem habet *lib. 1. contra epistolam 2. Pelagij cap. 2.* liberum arbitrium (inquit) vsque eo in peccatore non perijt, vt per illud peccent omnes qui ex delectatione peccant, & amore delectationis hoc eis placet quod eis libet, vnde ait Apostolus *cum serui essetis peccati, liberi fuistis iustitiæ:* ecce ostenduntur non potuisse peccato, nisi aliâ necessitate seruire: vnde ducitur efficax argumentum, si non esset in voluntate hominis potestas illa indifferens ad agendum vel non agendum, homo non magis peccaret, nec magis benè ageret quàm bruta, nemo magis deberet laudari aut vituperari, nemo magis puniri aut præmio affici, nemo

nemo enim peccat, vituperatur, punitur : nemo benè facit, laudatur, præmiatur ob ea quæ non sunt ei libera : quis enim bruta non similiter laudaret ?

A priori ergo ratio est, quia quoties intellectus cognoscit in obiecto & proponit voluntati rationem aliquam boni, & aliquam rationem mali, proponítque voluntati talem indifferentiam in obiecto, toties potest voluntas amare vel non amare tale obiectum, vbi enim est indifferentia obiectiua, ibi etiam est in voluntate indifferentia actiua : sed in omnibus obiectis creatis, imò etiam in summo bono obscurè cognito semper intellectus proponit voluntati rationem aliquam boni, & rationem aliquam mali, ergo voluntas circa illa obiecta indifferens est & libera.

Scripturæ loca explicat Augustinus.

Ad primam Respondet Augustinus epist. 89. *libertatis arbitrium non tollitur, quia iuuatur, sed ideò iuuatur, quia non tollitur*: In his igitur omnibus Scripturis, quibus hæretici abutuntur, significatur duntaxat necessitas & efficacitas gratiæ, tùm præuenientis libertatem, tùm adiuuantis. Nam esse quidem in nobis voluntatem liberam, sed omninò tamen insufficientem ad opus bonum nisi eam Dei gratia moueat, adiuuet, dirigat, certum est dogma Fidei : sic ergo ad gratiam vtramque significandam dicitur apud Ieremiam, non esse hominis viam eius, nec esse viri vt disponat gressus suos, nisi videlicet moueat eum, confortet, dirigat Deus : similiter *Prouerb.* 16. Cor hominis dicitur disponere viam suam cum gratia videlicet operante, sed Domini esse dirigere gressus eius, cum libertate videlicet cooperando, eleganter Augustinus lib. de gratia Christi cap. 24. *Quis*, inquit, *non videat & venire quemquam & non venire arbitrio voluntatis, sed hoc arbitrium potest esse solum si non venit non potest solum esse si venit.* Aliud mirum est posse benè operari si velis, aliud posse solum, & sine adiutorio gratiæ benè operari, si velis : primum illud certum est & Catholicum, secundum est Pelagianum : quod declarat Augustinus egregia similitudine lib. de gestis Pelagij cap. 3. *Sufficit enim sibi oculus ad non videndum, ad videndum autem lumine suo, non sibi sufficit, nisi extrinsecus illi adiutorium clari luminis præbeatur.* Denique in cap. 21. significatur efficacitas & potentia gratiæ vbi Deus se ipsum olitori comparat deducenti per areolas aquam vt voluerit, sicut ergo diuisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini : quomodo sine dispendio libertatis hoc fiat dicetur alibi.

Explicantur obiecta ex August.

Ad secundam Respondet etiam Augustinus l. de natura & gratia cap. 33. *Nonenim arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam prædicamus.* In id vnum videlicet contra Pelagij fraudes semper incubuit S. Doctor, vt ostenderet nullam esse libertatem in nobis, quæ sine adiutorio gratiæ Christi posset benè agere. Versabatur enim potissimùm in eo tota fraus hominis versutissimi, vt diceret sufficere in nobis naturalem vim libertatis, adiutam externâ doctrinâ legis, vt benè operaremur : sic enim eius verba referuntur ab Augustino lib. de gratia Christi cap. 18. *Habemus possibilitatem vtriusque partis à Deo insitam velut radicem quandam fructiferam, & fœcundam, quæ ex voluntate hominis, diuersa gignat & pariat ; quæque possit ad proprij cultoris arbitrium, vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum*, ita Versipellis Pelagius, quæ sanè non alio nomine arguit Augustinus, nisi quod cum libertate necessitatem gratiæ non admitteret, potestatem autem arbitrij etiam ad bonum vbique adstruit S. Doctor v. gr. lib. 2. contra Felicem Manichæum cap. 4. *Habet vnusquisque in voluntate aut eligere quæ bona sunt, & esse arbor bona, aut eligere quæ mala sunt, & esse arbor mala.* Cum ergo dicit non habere nos libertatem ad bonum, sed ad malum, significat bonum fieri non posse à nobis sine gratia : cum tamen fieri possit malum, cum ait hominem peccando perdidisse se ipsum, & liberum arbitrium, non est intelligendus quod perdiderit liberum arbitrium, illud extinguendo, sed tantùm deterius faciendo, eo videlicet modo quo se ipsum perdidit. Vel etiam vt sæpè dicetur infrà in omnibus illis locis vbi videtur Augustinus negare libertatem in natura lapsa. Manifestum est quod loquitur solùm de libertate provt est contraria seruituti concupiscentiæ ac peccati, non autem provt opponitur necessitati : libertatem enim à seruitute affirmat amissam esse per peccatum Adæ, quia per concupiscentiam & legem membrorum, sollicitamur & ferè trahimur ad peccatum : libertatem autem à necessitate, nullibi Augustinus affirmat peccato illo extinctam esse, imò sine illâ, negat vllum esse posse peccatum.

Solutio rationum.

Ad tertiam Resp. ex doctrina S. Augustini nihil tollere posse libertatem, quod eam supponit, & sequitur : concursum autem Dei, præscientiam, prædefinitiones, prædestinationem, gratiam efficacem, nullo modo antecedere, sed supponere consensum voluntatis liberum, conditionatè futurum, neque infallibiles esse posse illo dempto. Concupiscentiæ per peccatum primi parentis tantæ vires additæ sunt, vt licèt voluntati necessitatem non inferat, moraliter tamen voluntas sine adiutorio gratiæ resistere illi nullo modo possit ; possit autem cum gratia : sicut Augustinus fusè probat *l. de natura & gratia, c.* 42. explicans illud Apostoli *non ego, sed gratia Dei mecum.*

## Sectio II.

### *Quidditas propria Libertatis.*

Indifferentia quid & quotupler sit.

CErtum est primò, indifferens illud communiter vocari, quod æqualiter se habet inter duo extremè opposita, indifferentia enim est status quidem potentiæ, quæ media est inter duo opposita, & ad eorum vtrumlibet flecti potest, triplex autem vulgò dicitur esse indifferentia, obiectiua, passiua, & actiua. Obiectiua est iudicium aliquod intellectus cognoscens aliquod obiectum non esse summum bonum, atque adeò participare aliquid mali saltem negatiuè, quatenus non est omne bonum, & aliquid boni quatenus est participatio aliqua summi boni, hoc iudicium est obiectiuè indifferens, quia cognoscit obiectum posse amari vel non amari, vel etiam odio haberi. Passiua indifferentia est subiectum quod recipere potest actionem agentis ac formam, & illam non recipere. Actiua indifferentia est facultas agendi vel non agendi : cum videlicet è duobus actibus oppositis, sic elegit vnum, vt cum illum elegit posset illum non eligere, siue vt loquitur Augustinus lib. de Spiritu & littera cap. 33. *quod si vult facit, si non vult, non facit.*

Definitio libertatis.

Certum est secundò, libertatem ab omnibus tùm Philosophis, tùm Theologis communiter definitam hactenus esse, Libertas est facultas indifferens ad agendum, vel non agendum positis omnibus prærequisitis ad agendum, etiam in sensu composito : quam definitionem omninò certam & conformem Scripturis, Conciliis, Patribus, & euidentissimæ rationi, vt aduersus hæreticorum, & nuperi præsertim Dogmatistę calumnias defendam, ostendenda mihi tria videntur. Primò, vtrùm libertas pro certo sit aliqua indifferentia. Secundò, vtrùm sit actiua indifferentia, seu facultas agendi & non agendi. Tertiò, vtrùm sit indifferentia agendi & non agendi positis omnibus ad agendum requisitis etiam in sensu composito.

§. I.

## §. I.

### *Vtrum Libertas sit indifferentia Voluntatis, siue vtrùm Voluntarium & Liberum vnum sint.*

Sententia hæreticorum negantium.

Libertatem voluntatis in statu naturæ lapsæ formaliter esse sitam in indifferentia negant Lutherus, Caluinus, Bucerus, Beza, vt latè ostendunt Bellarminus *lib. 3. de gratia & libero arbitrio c. 4.* Suares *lib. 5. de gratia cap. 4.* quam sententiam amplexus est & tuetur fusissimè nuperus Augustini & Theologiæ corruptor *tom. 3. lib. 6. cap. 4 5. 6.* & deinceps, contendens illud omne liberum esse, quod spontè fit, id est sine violentia, & coactione. *Illud enim* (inquit) *liberum est quod habemus in potestate, hoc autem habemus in potestate quod cum volumus facimus.* Naturam videlicet ita vitiatam esse vult per peccatum, vt quemadmodum Deus determinatus est ad non faciendum nisi benè, sic homo determinatus sit ad non operandum nisi malè, in quo tamen faciendo liber esse dicitur, quia quod vult facit. Hoc enim est esse liberum.

Triplex eorum argumentatio.

Ratio enim dubitandi est primò multiplex Scripturæ authoritas interprete Augustino, *qui facit peccatum seruus est peccati*: *Si vos Filius liberauerit, verè liberi eritis: vbi Spiritus Domini ibi libertas:* quæ omnia interpretans Augustinus lib. 14. ciuitatis cap. 11. *Arbitrium voluntatis* (inquit) *tunc est verè liberum, cum vitiis peccatisque non seruit, tale à Deo datum est, quod proprio vitio amissum, nisi à quo dari potuit, reddi non potest, vnde veritas dicit si vos Filius liberauerit, verè liberi eritis.* Idem habet *in tractatu 41. in Ioannem lib. de peccatorum meritis cap. 6. epist. 90. & 107.* Alibique sæpissimè opponit liberum arbitrium seruituti, libertatem autem appellat quod facimus quando volumus, ergo libertas non est indifferentia opposita necessitati, sed facultas expers coactionis, & seruitutis.

Secundò, illud non est formalis libertas quod repugnat reduci ad actum, sed implicat vt voluntas agat & non agat, ergo posse agere & non agere non est formalis libertas.

Tertiò, voluntas potest agere quando est libera, sed non potest agere quandiu est indifferens, ergo voluntas non est libera quandiu est indifferens, ergo libertas non est talis indifferentia. Imò hinc sequeretur, alioqui quod in beatis non esset libertas, atque adeò minus perfecti essent quàm viatores. Deinde neque ipse Christus, neque Deus cui non conuenit potestas indifferens ad peccandum haberent libertatem. Denique processiones diuinæ omnésque operationes adintra non essent liberæ, quod certè absurdissimum est dicere, cum illæ sint perfectissimæ: libertas autem summa & primaria perfectio est.

Assertio affirmans.

Dico primò, potentiam liberam etiam post peccatum optimè definiri, est potentia indifferens ad agendum vel non agendum, seu vis eligendi alterum è duobus, nullo autem modo est facultas operans spontaneè, neque liberum idem est ac voluntarium & spontaneum: hæc est (vt verbo vno concludam omnia) catholica planè veritas quam statuit Deus in omnibus Scripturis, definit Ecclesia in Conciliis: Patres constantissimè tradunt in omnibus suis libris, Theologi omnes, & omnes Philosophi compertum habent, ipsum naturæ lumen edocet, soli ab initio Ecclesiæ negârunt omnium sæculorum hæretici, proscripti semper & damnati eo nomine ab Ecclesia vt eleganter ostendunt authores citati sect. 1. Mihi paucissima hæc satis erunt.

Scripturæ.

Primum sit apertissima Dei vox in Scripturis Genesecos 1. *Nonne si benè egeris recipies, si autem malè statim in foribus aderit peccatum tuum, sed sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Iosue 24. *Optio vobis datur eligite hodie quod placet.* 2. Reg. 24. *Trium tibi datur optio elige.* Idem habetur Isaiæ 65. Deuteronomij 30. & apertissimè citata nuper loca Ecclesiastici 15. & 31. vbi manifestum est quod libertas appellatur facultas eligendi alterum è duobus, & potestas ac dominium in suos actus. Quod etiam Matthæi 12. Christus expressit, *aut facite arborem bonam, & fructum eius bonum, aut facite arborem malam, & fructum eius malum:* quod explicans Augustinus, *hoc ergo Dominus dicens* (inquit, aut facite illud, aut facite illud) *ostendit esse in eorum potestate, quid facerent.* Alia innumera omitto.

Concilia.

Secundò, non minùs clarè loquuta est Ecclesia in Conciliis Constantiensi, Colonensi, Senonensi, Tridentino, cuius verba sunt sess. 6. can. 4. *Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum nihil cooperari Deo excitanti, &c. Neque posse dissentire si velit, anathema sit.* Quæ ferè verba sunt Augustini *lib. 2. de peccatorum meritis cap. 5. & 19. & libro de spiritu & littera cap. 34.* sed posse consentire vel dissentire est esse indifferens, ergo libertas voluntatis est indifferentia. Idem habetur in eadem *session. can. 5. & 6.* vt omittam antiquiora Concilia, quibus damnati sunt Marcionitæ, Priscillianistæ, Manichæi, Iouinianus, & alij assertores fati, hostes libertatis.

Patres.

Tertiò, vt alios Patres non memorem quorum omnium suffragio errorem turpissimum possem configere, proscribit sanè illum & conficit locis innumeris Augustinus, verbi gratia lib. 3. de libero arbitrio cap. 1. *Vides igitur vt iam existimo, in voluntate nostra esse constitutum, vt hoc vel fruamur, vel careamus, tanto & tam vero bono, quid enim tam in voluntate, quàm ipsa voluntas sita est.* & cap. 13. *Ex quo conficitur vt quisquis rectè honestéque vult viuere, si id se velle præ fugacibus rebus velit, assequatur tantam rem tantâ facilitate, vt nihil aliud ei quam velle, sit habere quod voluit.* & in Psalmum 63. *Duo tibi modò proposita sunt, elige cum tempus est.* in Psalmum 51. *ipsum velle credere Deus operatur in homine, & in omnibus, eius misericordia præuenit, nos consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est.* Alia omitto, ex quibus integra fierent volumina.

Ratio.

Quartò enim Ratio conuincet clarissimè aduersarios, si rationis alicuius capaces sunt. In eo solùm consistit tota quidditas libertatis quo voluntas capax est Præcepti, consilij, admonitionum, adhortationum, laudis ac vituperij, præmij & pœnæ: per solam indifferentiam & vim eligendi habet voluntas quod capax sit Præcepti & aliorum omnium, vt suprà demonstrabam, ergo voluntas per solam indifferentiam libera est. Deinde per hoc voluntas constituitur libera, per quod differt à potentiis non liberis, quales sunt potentiæ brutorum, puerorum, & amentium, sed non differt à potentiis illis quod operetur spontaneè, nam bruta sine renisu appetitus sæpè operantur, ergo non constituitur libera, ex eo quod spontè operetur, sed quia indifferens est. Quæ verò conantur respondere aduersarij adeò sunt absurda, & improbabilia, vt in iis reijciendis immorari pigeat.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. vt aliàs, libertatem ex Scripturis, Augustino, & aliis Patribus sumi dupliciter. Primò, provt significat potestatem absolutam eligendi alterum è duobus cui opponitur illa quæ dicitur necessitas, & determinatio ad vnum. Secundò significat facultatem illam omninò expeditam, & ab omni prorsus solutam impedimento, adeò vt facilè suas operationes obire possit. Libertas primo modo vera

& propriè dicta libertas est, quæ non est aliud quàm indifferentia, & remansit in homine omninò integra post peccatum: Libertas autem secundo modo, per peccatum ablata est, quia *qui facit peccatum, seruus est peccati*, per gratiam datur libertas homini, non opposita necessitati, quem in sensum semper se ipsum explicat Augustinus, verbi gratia lib. 1. contra Iulianum c. 105. *Ab hac necessitate seruitutis ille liberat, qui non solùm dat Præcepta per legem, verum etiam donat per Spiritum Charitatem.*

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. libertatem voluntatis consistere in eo quod simul voluntas possit agere, & non agere disiunctim, non vt simul possit agere, & non agere coniunctim; satis enim est quod tunc quando agit, possit non agere, hoc est esse liberum & dominum sui actus.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. voluntatem non posse agere quando est indifferens nisi seipsam determinet: posse autem agere se ipsam determinando. Quod additur de Beatis, de Christo, de Deo, & de operationibus eius ad intra, est ineptissimum. Certum est quod beati liberi non sunt ad peccandum, neque ad cessandum ab amore; hæc enim summa est imperfectio libertatis. Nam libertas ad benè operandum perfectio est; libertas ad deflectendum à fine, & ad cessandum ab amore summi boni est imperfectio. Idem dico de Christo & de Deo ipso quibus vt ostensum aliàs est perfectissima competit indifferentia expers necessitatis circa bona limitata, cum omnimoda impotentia peccandi, vel cessandi ab amore summi boni. Operationes Dei adintra voluntariæ sunt vt aliàs dixi, sed non sunt vllo modo liberæ, alioqui essent contingentes, esse liberum est perfectio aliqua secundùm quid actus liberi, sed simpliciter tamen est imperfectio quia est contingentia.

## §. II.

### *Vtrùm Libertas sit actiua indifferentia seu facultas agendi & non agendi.*

Triplex sententia. HActenus dixi libertatem esse aliquam voluntatis indeterminationem, & indifferentiam, nunc quia indifferentiam dixi esse triplicem, obiectiuam, passiuam, & actiuam, difficultas est quænam ex illis propriè sit libertas: volunt enim illam esse indifferentiam obiectiuam Bannes 1. *p. qu.* 19. *art.* 10. *dub.* 1. Aluarez *lib.* 12. *de auxiliis d.* 116. *concl.* 5. solam passiuam indifferentiam satis esse ad libertatem tuentur nonnulli apud Suarem *lib.* 1. *de Auxiliis cap.* 2. *num.* 1. *& cap.* 8. *num.* 4. alij communius censent illam esse actiuam indifferentiam, id est sitam in eo esse, quòd facultas quæ dicitur libera possit agere & non agere, per vim internam & propriam dominam actuum suorum.

Rationes dubitandi. Ratio verò dubitandi est primò, quia indifferentia obiectiua constituit agens verè liberum, ergo illa est propria & essentialis libertas: antecedens est doctrina Sanct. Thomæ 1. *part. quæstione* 83. *art.* 1. vbi dicit, *propterea agens esse liberum quia iudicium rationis ad diuersa se habet.* Deinde obiectum voluntatis est bonum intellectu apprehensum, ergo non potest voluntas liberè amare, nisi ei proponat intellectus obiectum vt indifferens.

Secundò illa indifferentia est essentia libertatis, à qua procedit determinatio, sed nulla est ratio cur dicatur determinationem prodire à causa effectiua potiùs, quàm à causa materiali & subiectiua, ergo indifferentia passiua tam est libertas quàm actiua: Probatur minor, effectus dependens à causa efficiente & materiali æquè potest impediri ex defectu causæ materialis, quàm ex defectu causæ effectiuæ, ergo æquè necessaria est ad effectum liberum determinatio causæ materialis quàm determinatio causæ effectiuæ. Confirm. quia causa materialis sæpè determinat actionem causæ efficientis: nam causa efficiens vniuersalis v. gr. sol determinatur à causa materiali, ad hanc vel illam actionem, liquefacit enim ceram, & exsiccat lutum. Et in omnibus aliis actio est maior aut minor iuxta dispositionem passi.

Tertiò conceptus libertatis est aliquid commune Deo & creaturis, sed conceptus diuinæ libertatis non est posse agere & non agere: Deus enim est liber non solùm ad agendum extra se, sed etiam ad amandum intra se; libertas autem ad amandum non est actio cum amor increatus non sit actio, & sit ens necessarium quod non potest non esse.

Conclusio trimembris. Dico secundò, indifferentia tùm obiectiua tùm passiua non pertinent ad essentiam libertatis formalis, quæ adæquatè constituitur per indifferentiam actiuam.

Non est obiectiua indifferentia. Prima pars negans indifferentiam obiectiuam esse libertatem probatur, quia posito iudicio indifferenti potest Deus ita determinare libertatem vt illam ad amorem cogat, tunc illa non amabit liberè, sed necessariò & coactè amabit, ergo indifferentia illa obiectiua non sufficit ad libertatem. Minor probatur, si enim homo damnatus ad mortem videat eam non esse summum malum, nemo tamen dicet illum mori liberè, ille habet iudicium indifferens, ergo illud non sufficit ad libertatem. Christus nullo modo peccare poterat, & tamen habere poterat iudicium indifferens de obiectis. Denique Caluinus, & alij hæretici negantes libertatem non negarunt iudicium indifferens, & tamen à Concilio Tridentino sunt damnati.

Non est passiua indifferentia. Secunda pars de indifferentia receptiua probatur, quia illud est libertas quod est principium primò determinans ad actum secundum, sed agens est id quod primò mouet potentiam recipientem, quia illud à quo exit actus est prius, quàm illud in quo recipitur. Imo hinc sequeretur materiam primam esse liberam, est enim indifferens. Denique non est in potestate ac dominio patientis, vt patiatur vel non patiatur, hoc enim pendet ab agente, nam patiens ideò patitur quia agens agit, & non contra, ergo agens determinat cum ordine rationis sit prius.

Est actiua indifferentia. Tertia pars de actiua indifferentia ex duabus aliis probata manet, si enim libertas est aliqua indifferentia, non est autem obiectiua, vel passiua, certè sequitur quod sit actiua. Nam etiam vt patet ex tota conclusione superiori libertas significat facultatem actiuam, *qui potuit transgredi, & non est transgressus facere mala & non fecit: ad quod volueris porrige manum tuam.* Idem expressè habet Tridentinum sess. 6. c. 5. vbi ait *peccatorem conuerti ad Deum liberè assentiendo, & cooperando gratiæ*; & can. 4. anathema dicitur iis qui volunt liberum arbitrium nihil agere, sed se habere merè passiuè. Reliqua ex conclusione superiori peti possunt.

Solutio dubitationum. Ad primam Resp. sequi ex eo toto argumento quod per iudicium indifferens, voluntas est libera radicaliter, & fundamentaliter, non autem formaliter, ratio enim formalis cur homo sit liber est, quia potest agere vel non agere: radix cur eo modo sit dominus sui actus, est quia cognoscit obiectorum indifferentiam, quod solùm voluit S. Thomas.

Ad secundam Respondeo, satis esse ostensum quod causa efficiens sit principium determinationis, non autem subiectiua, principium enim efficiens prius est passo, cum actio prius sit ab agente, quàm sit in passo. Concedo effectum posse impediri

impediri ex defectu causæ materialis, sicut ex defectu cuiuscunque alterius causæ impediri potest: sed nego determinationem propterea orri à causa materiali. Ad confirmationem Resp. actionem quæ oritur ex incapacitate naturali non esse libertatem, sed illam duntaxat quæ oritur ex potestate in actum. Potentia passiua potest aliquando ex incapacitate sua naturali, determinare actionem agentis, vt contingit in exemplo solis; Cera enim ex eo quod naturaliter non possit indurari à sole, determinat eius actionem ad liquefactionem, & lutum ad indurationem; sed non determinat ex dominio & potestate in actum, quia non potest determinare ad liquefaciendum vel indurandum.

Ad tertiam Resp. conceptum libertatis esse analogicè communem libertati creatæ, & increatæ; voluntas enim diuina libera est ad agendum & non agendum extra se: ad agendum autem intra se libera est etiam, tametsi volitio eius eminenter tantùm sit actio, sitque necessaria secundum entitatem, contingens autem secundum terminationem, vt probaui alibi latiùs.

## §. III.

### *Vtrùm Libertas sit facultas agendi, & non agendi, positis omnibus ad agendum prærequisitis.*

Duplex status potentiæ liberæ.

POtest quodlibet agens in duplici statu considerari, primus est quando ex se habet quidem facultatem actiuam, sed desunt tamen ipsi ea sine quibus actu non potest agere, vt cum igni deest approximatio, cum inter solem & cubiculum fenestra occlusa est: hæc vocatur potentia remota & impedita, libertas enim remota est ipsa potentia libera de se operatiua, quæ tamen aliquâ eget mutatione vt operari possit, verbi gratia qui dormit libertatem habet remotam, quia voluntatem habet, sed eget aliquâ mutatione vt liberè operetur, hæc libertas vocari debet impedita. Secundus status est quando agens habet facultatem actiuam, & adsunt ei omnia quæ necessaria sunt, vt prorumpere possit in actum, vt cum ignis stuppæ vicinus, cum aperta est fenestra soli opposita, hæc vocatur potentia proxima & expedita, libertas enim proxima dicitur ipsa potentia libera quæ non eget vllâ mutatione, vt actu operetur, vt cum homo vigilans cognoscit obiectum amabile, proximam habet libertatem ad amandum, & ita rectè obseruat Scotus *in 4. distinctione 49. quæstione 6.* estque in quæstione ista maximè necessarium.

Status cõtrouersiæ.

Non enim quæritur hîc vtrùm potentia remotè libera, potestatem habeat agendi & non agendi, positis omnibus ad agendum prærequisitis, hoc enim manifestè implicat cum potentia remotè libera sit illa cui desunt ad agendum prærequisita, controuersia itaque tota est de potentia proximè libera, & omninò expedita, vtrùm debeat habere facultatem agendi, & non agendi, quando adsunt ei omnia prærequisita ad agendum.

Difficultates in oppositum.

Ratio dubitandi est primò, quia concursus Dei est vnum ex prærequisitis ad operandum, sed posito concursu non potest voluntas non operari, & non operari, ergo voluntas non potest agere, & non agere positis omnibus prærequisitis.

Secundò, quando Deus creat mundum liberè agit, sed non habet potestatem agendi, & non agendi, nam posito decreto efficaci, quod est vnum ex prærequisitis, Deus non potest non agere, ergo positis requisitis libertas non est indifferens.

Tertiò, actus imperans est vnum ex prærequisitis, vt sit actus imperatus, sed posito actu imperante, actus imperatus non potest non poni, ergo, &c.

Conclusio affirmans.

Dico tertiò, potentia proximè libera potestatem habet agendi, & non agendi positis omnibus ad agendum prærequisitis.

Prima probatio.

Ratio primò sit, quia potestas agendi, & non agendi quæ conuenit causæ liberæ, non est aliquid quod conuenire possit causæ necessariæ, sed potestas non agendi sublatis omnibus necessariis conuenit causæ cuilibet necessariæ, sol enim interiecto corpore opaco potest non illuminare, ignis sublatâ proximitate potest non calefacere: potest intellectus non assentiri sublatâ euidenti propositione obiecti, oculus sublatâ cæcitate videre potest, ergo potestas ad non agendum propria causæ liberæ, non est potestas non agendi sublatis requisitis ad agendum. Vnde vlterius argumentor, quia si potentia proximè libera non haberet potestatem agendi & non agendi positis omnibus prærequisitis ad agendum, illa nunquam haberet potestatem agendi, & non agendi, tunc enim quando non adsunt ad agendum prærequisita, voluntas non potest agere, ergo si voluntas non habet facultatem hanc ad non agendum, & ad agendum quando adsunt omnia prærequisita, certè nunquam habet hanc potestatem.

Secunda probatio.

Secundò, potentia quæ habet libertatem proximam & expeditam debet in aliquo differre à libertate remota & impedita, sed in eo duntaxat differt, quod proxima libertas sit potestas agendi & non agendi positis omnibus requisitis ad agendum, libertas autem remota vt obseruabam, sit potestas agendi & non agendi, quando non adsunt omnia ad agendum requisita: libertas enim proxima illa est, quæ ita est expedita vt sine vlla mutatione prorumpere possit in actum: remota verò quæ propter aliquod impedimentum non potest prorumpere in actum sine aliqua mutatione. Vnde argumentor: tunc quando adsunt voluntati omnia prærequisita, vel voluntas agere potest & non agere, vel non potest, si primum, habeo quod volo: si secundum ergo nunquam voluntas est proximè libera, nam quando prærequisita desunt ad agendum, tunc non est libera proximè, quando non desunt, tunc etiam non est libera & indifferens, ergo nunquam est proximè libera.

Præcluditur euasio de sensu composito & diuiso.

Eædemque omninò rationes demonstrant inutile omninò esse solemne aduersariorum effugium de sensu composito, & diuiso: dicunt enim potentiam proximè liberam posse agere & non agere positis omnibus prærequisitis ad agendum in sensu diuiso, non autem in sensu composito, quod sanè absurdissimum est vt constabit *sectione 4.* nunc satis sit dicere contradictionem esse manifestam in ea responsione. Nam posse non agere positis omnibus requisitis, & non posse non agere sunt contradictoria, sed posse non agere positis omnibus prærequisitis in sensu diuiso, est posse non agere, & non posse non agere positis illis prærequisitis, ergo hæc est contradictio. Nam posse agere in sensu diuiso, & posse agere si tollantur prærequisita, posse in sensu composito est posse stantibus & non sublatis præquisitis. Implicat ergo vt possit agere positis prærequisitis in sensu diuiso, quia in sensu diuiso idem est ac si dicas sublatis prærequisitis,

Vnde argumenta omnia quibus probatum est potentiam proximè liberam illam esse, quæ positis omnibus prærequisitis potest non agere, probant illam posse non agere in sensu composito cum illis prærequisitis, nam positis prærequisitis est sensus compositus. Nullum enim est agens necessarium: quod non possit non agere sublatis necessariis ad actionem,

sol occlusâ fenestrâ potest non illuminare, ignis sublatâ proximitate potest non comburere, sed posse agere in sensu diuiso est posse non agere sublatis necessariis: ergo nullum est agens necessarium quod in sensu diuiso cum necessariis non possit non agere. Hoc per te sufficit ad potentiam proximè liberam, ergo nullum est agens necessarium, quod proximè non sit liberum. Deinde nunquam voluntas erit proximè libera, & potens agere ac non agere: nam in sensu composito cum omnibus prærequisitis est per te determinata ad agendum, neque potest non agere, in sensu autem diuiso non potest agere: ergo semper voluntas est determinata. Sed hæc postea fusiùs.

Soluuntur obiecta.

Ad primam Resp. concursum Dei dupliciter posse sumi, primò in actu secundo, provt est eadem actio causæ secundæ, prodiens etiam à causa prima, & sic concursus Dei non est vnum ex prærequisitis ad operandum cum sit ipsamet operatio. Secundò, sumi potest concursus ille in actu primo, provt significat Dei omnipotentiam paratam ad exhibendum concursum quandocunque creata voluntas illam determinauerit, & sic concursus Dei est vnum ex prærequisitis, & eo posito voluntas potest agere & non agere, quia ille concursus non est paratus per decretum efficax antecedens determinationem voluntatis, vt constabit ex dicendis *sect.* 4.

Ad secundam concedo, Deum quando creat mundum liberè omninò agere, quamuis suppposito decreto creandi non possit illum non creare, cum enim liberè positum sit hoc decretum, non potest necessitatem imponere nisi consequentem, cui non est opposita libertas: est par ratio actus imperantis, & actus imperati, actus enim imperans liberè ponitur. Vnde patet responsio ad tertiam.

## Sectio III.

### *Quidditas propria Libertatis in actu secundo.*

DIxi quid sit potentiam esse proximè liberam & aptam ad agendum liberè, nunc quæri debet quid sit illam actu operari liberè. Vbi tria sunt difficilia, primò vtrùm voluntas liberè operans se ipsam determinet. Secundò quotuplex sit voluntatis determinatio. Tertiò, vtrùm libertas illa sit aliquid intrinsecum actui, & ab ipso inseparabile.

### §. I.

### *Vtrum Libertas in actu secundo consistat in eo quod voluntas se ipsam determinet.*

Voluntas eget determinatione

VOluntas vt dixi tunc est in actu primo libera, quando est omninò indeterminata, & indifferens ad agendum vel non agendum, si sit libertas contradictionis: ad agendum hoc vel illud si sit libertas contrarietatis. Non potest autem esse in actu secundo libera & producere actum determinatum sine determinatione actuali. Vnde difficultas est, vnde sit illa determinatio: id est vtrùm ex potestate ac dominio in suum actum ipsa se ipsam, & causam etiam primam determinet, an verò determinetur ab aliquo extrinseco.

Prima dubitatio ex ratione causæ secundæ.

Ratio dubitandi est primò, quia causa secunda quantumuis libera debet determinari à causa prima, quod probo, quia notum est dictum illud Philosophi, *quidquid mouetur, ab alio mouetur*, sed si causa secunda se ipsam determinet, iam se ipsam mouebit, imò si Deum determinet, iam non erit causa secunda, sed causa prima, Deus autem causa erit secunda, & secundùm mouens, quia sequetur motum voluntatis. Deinde si determinatio sit à voluntate, actio prius erit à voluntate quàm à Deo, actio enim est priùs ab eo quod determinat, quàm sit ab eo quod determinatur, ergo in illo priori saltem rationis actio voluntatis erit independens à Deo.

Altera dubitatio quia nihil Deus videt per quod determinetur.

Secundò, non potest causa secunda determinare primam, si enim determinat causam primam obiectiuè illam determinat, nam effectiuè non potest illam determinare, sed causa secunda non determinat primam obiectiuè, ergo nullo modo determinat: Prob. minor, nam obiectiuè determinare Deum, est Deū videre aliquid in causa secunda, per quod determinetur, sed in causa secunda nihil Deus videt per quod determinetur; si enim aliquid videret illud non deberet includere ipsum concursum, alioqui Deus determinaretur ad dandum concursum per ipsum concursum, quod absurdum est, ergo Deus non determinatur obectiuè à causa secunda. Probo Deum nihil videre in voluntate nisi videat in ea suum concursum, vel enim videt solam entitatem voluntatis, quæ cum sit indifferens ad omnem actum, non potest determinare potiùs ad vnum quàm ad alium, vel videret determinationem voluntatis, & illa vel est ipse concursus Dei, vel certè illum essentialiter includit, quod enim alij fingunt videri à Deo voluntatem operabundam, id est quæ operaretur si se sola posset operari, non est probabile, quia illi volunt determinari Deum à chimæra, cum huiusmodi voluntas sine Deo agens chimerica sit. Adde quod si voluntas esset independens à Deo, non esset hæc, ergo Deus non videt quid hæc voluntas factura esset, si ageret sola sine Deo.

Tertia dubitatio.

Tertiò videtur esse inexplicabile quid sit illa determinatio, quam expectat Deus, neque parat concursum nisi illâ positâ.

Conclusio affirmans.

Dico primò, Libertas in actu secundo essentialiter in eo consistit quod voluntas se ipsam determinet ad vnum actum potiùs quàm ad alium, ex eminentia dominij in suos actus.

Ratio est, quia determinare se ipsum & mouere ad operandum, est agens, tunc agere quando potest non agere, vel tunc non agere quando potest agere, sed agere liberè in actu secundo est tunc voluntatem agere, quando potest non agere, & contra, ergo voluntatem liberè agere nihil aliud est, quam voluntatem se ipsam determinare: maior est euidens, quia determinare se ad vnum, est eligere vnum ex duobus quæ sequi potes: id est agere tunc cum potes non agere. Probatur minor, libertas in actu primo est posse agere, & non agere: id est esse indifferentem ad agendum & non agendum, ergo libertas in actu secundo est agere tunc cùm potes non agere, nam exercitium actuale potentiæ indifferentis ad plura, est determinatio ad vnum ex illis, quæ procedit à dominio illo interno. Deinde exercitium libertatis est aliquid per quod differt à causa necessaria in actu secundo, sed causa necessaria non se determinat, cum enim agit non potest non agere, ergo causa libera ideò agit liberè, quia se determinat, hinc rectè asserit Anselmus, reddi non posse rationem quare voluntas velit nisi quia vult.

Solutio triplicis dubitationis.

Ad primam Resp. illud Axioma *quidquid mouetur ab alio mouetur*, esse manifestè falsum in sensu in quo illud aduersarij vsurpant, si enim illud verum esset, sequeretur nullum esse discrimen viuentis à non viuente, proprietates non manare ab essentia: non igitur aliud significat axioma illud, nisi quod actione corruptiua nihil agere potest in se ipsū, sed actione tantùm perfectiua. Similiter quando dicitur quod causa secūda non mouet nisi mota, significatur omnē causā creatam debere dirigi, & adiuuari, primâ cooperante, non prædeterminante per causam primā, & primum mouens

uens non intelligitur causa quæ determinat ad effectum, sed causa vniuersalis, sine qua non potest agere causa vlla particularis, voluntas ergo quamuis se ipsam determinet ad actum liberum, non erit tamen causa prima: Quamuis autem verè dici possit quod ideò Deus agit quia causa secunda illum determinat, actio tamen non est prius ratione à causa secunda, quàm à Deo, quia in nullo signo potest intelligi causam secundam, agere in quo non intelligatur actio esse à Deo, agunt igitur simul ratione causa prima, & causa secunda.

Ad secundam, de eo quod Deus videt in voluntate creata, & per quod obiectiuè determinatur ab ea ad parandum concursum fusè alibi: nunc satis est dicere illud quod Deus videt debere distingui saltem formaliter a concursu, non esse autem opus vt distinguatur realiter; illud autem non est aliud quam determinatio voluntatis conditionatè præuisa si Deus, non velit deesse voluntati, sed illi cooperari. Illa enim actio etiamsi realiter idem sit ac concursus, formaliter tamen idem non est, nam hæc actio provt formaliter est à Deo non est à me, quare igitur dicere Deus non poterit, video quod hæc actio erit hic & nunc à voluntate creata, si velim vt hæc actio sit à me. Scio multa in contrarium opponi posse quæ non sunt huius loci propria.

Ad tertium, vt respondeatur videndum est plenius.

## §. II.

### *Quid sit determinatio Voluntatis.*

Voluntas eget determinatione.

CVm voluntas ex statu indeterminationis & indifferentiæ, transeat ad statum determinationis ex eminentia illa dominatiua in proprium actum, necesse omnino est vt determinatio illa sit aliquid noui quod non erat prius quando erat indeterminatio, nihil autem videtur omnino esse, vel enim est entitas ipsa voluntatis quæ tota erat priusquam esset determinatio, vel est actus ipse, qui sanè non potest esse determinatio ad se ipsum, cum voluntas prius se ipsam determinet ad hunc actum quàm sit ipse actus.

Determinatio causalis, & formalis.

Hanc difficultatem vt dissoluant recentiores quidã Theologi, duplicem ponunt determinationem, alterã causalem vocant & virtutem, alteram formalem. Causalis illa est (inquiunt,) per quã voluntas se ipsam determinat ad primum actum elicitum, & est ipsa entitas voluntatis provt connotat primum actum elicitum: ad quem se applicat, & quia rursus quæritur quod reale sit applicatio hæc quod non esset ante. Aliqui eorum respondent illam esse quandam moralitatem per quã intelligimus quod voluntas ex statu remoto ad operandum transfertur ad statum proximum: alij volunt esse connotationem ipsius voluntatis ab actu elicito. Formalis determinatio est primus actus elicitus, quo voluntas se ipsam determinat ad alios vlteriores actus.

Probatur triplici argumento.

Ratio dubitandi est primò, quia nullus effectus determinatus potest esse à causa indeterminata vt sic: primus actus elicitus voluntatis est effectus determinatus quem ita ponit voluntas, vt potuerit ponere alium, ergo actus ille primus esse non potest à causa quæ non sit determinata. Maior probatur quia, quod est de complemento causæ vt sic, prius est naturâ, quam effectus productus, determinatio voluntatis ad producendam entitatem determinatam talis actus, est de complemento causæ vt sic, ergo determinatio est aliquid prius quàm effectus productus.

Secundò, si actus voluntatis esset determinatio ad se ipsum deberet voluntas velle primum actum, qui sic esset directus, & reflexus suprà se ipsum.

Conclusio negatiua.

Tertiò, sicut voluntas ad actus posteriores exigit præuiam determinationem, sic exigit etiam ad primum suum actum, non enim est magis ad illum completa quam ad sequentes.

Esse impossibilem determinationem causalem.

Dico secundò, præter determinationem voluntatis formalem, quæ est actualis volitio nulla omnino est admittenda in voluntate virtualis aut causalis determinatio, quæ sit aliquid physicum vel morale.

Primò, enim causalis illa determinatio est impossibilis: quod probatur: illa determinatio causalis si posset dari deberet esse aliquid reale distinctum ab entitate voluntatis, & ab actu elicito voluntatis, sed nihil omnino dari potest distinctum ab entitate voluntatis, & ab eius actu, ergo non est possibilis vlla determinatio causalis. Probatur maior si enim daretur determinatio causalis illa deberet esse aliquid nouum quod non erat antèquàm voluntas se ipsam determinaret, sed entitas voluntatis non est aliquid nouum quod non esset prius vt patet, ergo illa determinatio causalis non est sola entitas voluntatis, imò cum entitas voluntatis sit indifferens implicat vt realiter illa sit determinatio. Sed neque determinatio causalis est actus elicitus voluntatis; hoc enim est de quo disputatur, cum velint aduersarij dari causalem determinationem per quam causetur actus voluntatis hæc ergo determinatio causalis nec est entitas voluntatis, nec est actus ipse voluntatis.

Determinatio causalis nõ est connotatio.

Respondeti primò, potest illam determinationem esse ipsam entitatem voluntatis provt se applicat ad primum, actum, siue provt connotat primum actum.

Sed contra, illa determinatio causalis est aliquid prius actu voluntatis, vt fatentur aduersarij, causat enim ipsum actum, sed connotatio actus voluntatis non est aliquid prius actu illo voluntatis, connotatio enim vt sic resultat ex positione fundamenti & termini, & est aliquid eâ posterius, ergo determinatio causalis non est connotatio actus quem causat. Adde quod implicat esse in rerum natura connotationẽ nouam, quin ponatur aliquid quo posito talis oriatur connotatio, actus voluntatis non est aliquid quo posito talis oriatur determinatio per quam causatur, ergo illa determinatio non est connotatio. Neque par est ratio de actu libero Dei qui explicatur per talem connotationem, quia ille actus propter infinitatem habet, quod sit virtualiter nouus, imò causat tantum secundum entitatem intrinsecam secundum quam prior est: determinatio autem ista non potest causare secundum solam entitatem voluntatis, sed causat vt est determinatio formaliter, ergo vt est determinatio est prior actu voluntatis, & per illum supponitur.

Non est etiam moralitas.

Respondeti secundò potest, illam determinationem esse nouam moralitatem realem per quam voluntas se applicat ad talem actum, & transfert se à statu remoto ad statum proximum.

Sed contra, nulla moralitas esse potest realis, & noua, nisi præsupponat actum liberum nouum, omnis enim moralitas dicitur per ordinem ad libertatem voluntatis, sed determinatio voluntatis non præsupponit actum liberum nouum, sed potiùs illum causat, ergo determinatio causalis non est aliqua tantùm moralitas. Deinde illud quod physicè causat actum non est aliqua tantùm moralitas, sed ista determinatio causat physicè actum, voluntas non causat physicè nisi sit determinata physicè; ergo ista determinatio non est aliqua tantùm moralitas.

Inutilis est illa determinatio.

Secundò, quod inutilis omnino sit hæc determinatio sic ostendo: actus voluntatis est sufficiens determinatio voluntatis, ergo alia omnis determinatio voluntatis est inutilis. Probo antecedens: id quo posito & sublatis omnibus aliis intelligitur sufficienter esse ablata indifferentia voluntatis, est sufficiens determinatio, sed posito amore v. g. Quem producit

voluntas, sufficienter intelligitur esse ablata indeterminatio voluntatis: quomodo enim magis intelligitur esse ablata indeterminatio quàm per formalem determinationem, sicut indifferentia subiecti ad albedinem & nigredinem determinatur sufficienter per formalem albedinem: actus voluntatis per se ipsum est formalis determinatio, ergo actus voluntatis est sufficiens determinatio. Confirm. quia, vt voluntas denominetur volens sufficit formalis volitio, ergo vt denominetur determinata sufficit formalis determinatio. Deinde si daretur hæc determinatio admittendus esset infinitus progressus. Nam actualis hæc & noua determinatio est à voluntate, vel ergo est à voluntate prius natura determinata, vel non: si primum, iterum quæro de hac determinatione posteàque de alia, & sic in infinitum: si est à voluntate indeterminata, ergo aliquid determinatum prodire potest à voluntate prius indeterminata atque ita necesse non est admittere determinationem causalem.

Voluntas mereretur sine gratia comitante.

Tertiò, sequitur omnino quod sine gratia cooperante voluntas aliquid meretur quod probo, quia determinatio illa causalis est maximè meritoria, cum æquè bona & meritoria sit ac ipse actus, imò magis libera sit quàm actus, sed gratia cooperans non influit in istam determinationem cum per huiusmodi gratiam solus producatur actus, ergo sine gratia cooperante voluntas aliquid meretur.

Effectus determinatus quomodo sit à causa indeterminata.

Ad primam, Resp. distinguendo hanc propositionem causa indeterminata non potest producere effectum determinatum, si enim per causam indeterminatam intelligatur causa quæ secundum suam entitatem vaga est, fateor quod ab illa exire non potest effectus determinatus, si per causam indeterminatam intelligatur causa libera quæ virtutem habet se determinandi negatur quod ab illa exire non possit effectus determinatus; Ideò enim libera dicitur illa causa, quia potest ex se ipsa determinare se ad agendum, vel ad non agendum id est habet vim se ipsam determinandi. Ad probationem nego quod determinatio voluntatis sit de complemento causæ vt sic, illa enim non pertinet ad causam in actu primo, sed est ipse actus secundus.

Voluntas non vult suum actũ.

Ad secundam, Resp. voluntatem non velle formaliter suum actum, sed virtualiter solùm & æquiualenter. Nam quod actus sit determinatio, significat tantùm quod voluntas illum ex interno dominio producat, non autem quod voluntas formaliter illum velit.

Disparitas actuum sequentium.

Ad tertiam, Resp. actus voluntatis posteriores esse actus imperatos qui propterea supponunt imperantem, & determinationem voluntatis: primus verò actus est actus imperans, atque adeò nullam præsupponit priorem determinationem. Alia opponunt aduersarij quæ minoris sunt momenti, de diuina enim libertate quæ huc applicant, sanè contra ipsos faciunt, quia in libertate creata eandem difficultatem inuehunt, quæ in diuina vix intelligitur.

## §. III.

### *Vtrum libertas sit aliquid intrinsecum Actui libero & ab ipso inseparabile.*

Libertas est perfectio.

CErtum est libertatem esse perfectionem aliquam actus, qui liber denominatur, ex eo quod voluntas se ipsam ad eum liberè determinet: sed difficultas est vtrum illa sit perfectio aliqua intrinseca ipsi actui & vel entitas eius quæ manens eadem, esse non possit necessaria, vel certè modus intrinsecè afficiens talem entitatem: an verò non sit aliud quàm denominatio extrinseca à principio indifferenti, adeò vt eadem actio quæ libera est, possit esse necessaria sine mutatione vlla intrinseca, & entitat iua.

Prima disputatio.

Ratio dubitandi est primò, quia libertas in actu primo est aliquid intrinsecum potentiæ liberæ, ergo libertas in actu secundo est etiam aliquid intrinsecum actui liberè producto, antecedens manifestum est quia potentia libera essentialiter differt à potentia necessaria, actus ergo liber differt à necessario. Imò libertas in actu primo est virtus operandi cum indifferentia quæ inseparabilis est à voluntate. Confir. quia potentia libera vt sic est potentia physicè actiua, ergo libertas in actu secundo est aliquid productum, ergo vel est intrinseca entitas ipsius actus, vel aliquid intrinsecum actui.

Secunda.

Secundò, Ratio voluntarij est intrinseca ipsi actui voluntario, & ab ipso inseparabilis, nam actum esse voluntarium, est ipsum procedere à cognitione, hoc autem est essentiale actui voluntatis, ergo ratio liberi est intrinseca, non enim potest assignari ratio disparitatis: probo antecedens liberum est species voluntarij perfectior quàm necessarium, ergo actus liber habet perfectionem intrinsecam maiorem quàm actus necessarius. Similiter actum esse supernaturalem est aliquid intrinsecum actui, ergo esse liberum est etiam aliquid intrinsecum. Denique actus liber est obiectum specialis complacentiæ diuinæ cuius obiectum non esset, si esset necessarius, non enim esset meritorius ergo vt sic habet perfectionem aliquam intrinsecam specialem; quomodo enim potest esse præmio dignus propter solam denominationem extrinsecam?

Tertia.

Tertiò, si actio libera posset fieri necessaria pendere posset à principiis operatiuis à quibus actu non dependet, nam principia quæ concurrunt ad actum liberum non sunt eadem illa quæ concurrunt ad actum necessarium, cognitio enim diuersa est, decretum etiam Dei de præbendo concursu est dissimile consequens autem illud absurdum est, quia mutatis principiis operatiuis effectiuis mutatur actio quæ per se ipsam ab illis pendet, ergo libertas est aliquid inseparabile ab actu.

Conclusio negatiua.

Dico tertiò, libertas non est aliquid intrinsecum actui libero, sed extrinseca solùm denominatio, atque adeò idem actus qui est liber esse potuit necessarius. Ita docent cum Scoto Suares, Vasques, & plures alij, quibus contradicit Hurtadus *d.* 15. *de anima sect.* 6. & alij Theologi non pauci.

Prima probatio.

Ratio est primò, quia nihil aliud est actum esse liberum, quàm illum esse à potentia, quæ potuit illum non elicere, sed actum fieri ab huiusmodi potentia, non est aliquid intrinsecum actui, est enim tantum connotatio potestatis quam habet agens, ergo actum esse liberum non est aliquid intrinsecum actui; probatur minor, actio non respicit agens nisi extrinsecè vt pater, ergo non respicit indifferentiam agentis nisi omnino extrinsecè.

Secunda probatio.

Secundò, Ille idem actus ad quem Deus concurrit per decretum indifferens, potest prodire à decreto Dei determinato & absoluto, ergo ille idem actus voluntatis qui est liber potest esse necessarius, si enim Deus absolutè velit actum, ille necessariò fiet: probatur antecedens sicut se habet decretum voluntatis imperantis ambulationem, ad ipsam ambulationem, sic se habet decretum de præbendo concursu, ad ipsum concursum: nam decretum Dei eodem modo applicat omnipotentiam, quo creata voluntas applicat potentiam loco motiuam, sed eadem ambulatio externa potest imperari à diuersis actibus voluntatis, ergo idē concursus potest prodire à diuersis decretis. Deinde quoties p rincipium immediatè concurrens ad actum non variatur, nihil est necesse variari actum, sed variato Dei decreto non variaretur principium immediatè influens in concursum, ad quem sola omnipotentia

nipotentia proximè influit, ergo actus ipse non variaretur.

Tertia probatio. Tertiò, ille idem actus voluntatis ad quem voluntas concurrit habens in intellectu iudicium indifferens de bonitate vel malitia obiecti produci potest à voluntate, quando intellectus habebit iudicium determinatum, ergo ille idem actus qui est liber potest esse necessarius. Antecedens probatur tunc, non mutatur actus voluntatis quando aufertur actus intellectus, qui non concurrit vllo modo ad talem actum voluntatis, sed quando aufertur iudicium intellectus retrahens voluntatem ab amore, aufertur actus intellectus qui nullo modo concurrit ad amorem: ergo sublato illo actu intellectus non variatur tamen amor voluntatis, ergo ille idem amor qui erat liber potest esse necessarius & contrà: Denique cognitio est solùm conditio quâ variatâ, non variatur effectus, sicut variatâ proximitate non variatur calefactio: ergo sublato iudicio indifferente idem actus manere potest.

Solutio primæ dubitat. Ad primam, Resp. libertatem in actu primo aliam esse aptitudinalem, quæ est posse liberè agere, aliam actualem, quæ est actu agere cum indifferentia: libertas aptitudinalis est intrinseca potentiæ liberæ; actualis non est essentialis, nam aliquando voluntas potest agere necessariò, sicut enim potest idem actus esse liber, & posteà necessarius, sic eadem potentia potest esse actu libera, & deinde actu necessaria: & sicut eadem potentia essentialiter habet aptitudinem vt operetur liberè, quamuis actu operetur necessariò, sic idem actus essentialiter habet aptitudinem vt fiat liberè, quamuis produci possit necessariò. Ideò ad argumentum distinguo antecedens, libertas aptitudinalis est intrinseca potentiæ concedo, libertas actualis nego, ergo libertas est intrinseca ipsi actui, aptitudinalis concedo, actualis nego. Potentia ergo libera libertate actuali non differt essentialiter à potentia operante necessariò, sed potentia libera libertate aptitudinali differt essentialiter vt patet. Ad confirmationem nego formalitatem illam per quam actus dicitur liber vt sic, esse aliquid producibile in actu, resultat enim, eo ipso quod ille actus producitur à voluntate operante cum iudicio indifferenti. Potentia libera vt sic est operatiua substantiæ actus in qua est talis formalitas, sed non est operatiua talis formalitatis.

Solutio secundæ Ad secundam, Resp. concedendo rationem voluntarij esse intrinsecam actui voluntatis elicito, rationem autem liberi non esse intrinsecam actui libero. Ratio disparitatis est, quia voluntarium connotat aliquid sine quo voluntas non potest agere, cognitionem nimirum, ideò voluntarium est intrinsecum actui elicito voluntatis, actui autem imperato est extrinsecum. Liberum verò connotat aliquid sine quo voluntas agere potest, nimirum iudicium indifferens, & decretum etiam Dei de præbendo concursu similiter indifferens, ideò ratio liberi est separabilis ab actu libero. Similiter supernaturalitas cum ab obiecto petatur per quod actus specificatur, non potest non esse intrinseca ipsi actui, libertas verò petitur tùm à decreto Dei, tùm à iudicio indifferenti, per quæ actus non specificatur. Denique libertas est conditio essentialiter requisita, vt actus sit obiectum complacentiæ diuinæ, non sequitur autem inde quod illa sit intrinseca actui meritorio, in quo Deus sibi complacet.

Solutio tertiæ. Ad tertiam, Resp. actum liberum non posse pendere ab aliis principiis effectiuis quàm ab iis à quibus actu pendet immediatè, posse autem pendêre ab aliis, quàm ab iis à quibus immediatè pendet: à Dei decreto immediatè non pendet: à cognitione verò intellectus provt est indifferens, id est provt retrahit ab actu nullo modo pendet: actus ergo necessarius pendêre potest ab omnibus principiis, à quibus immediatè pendet actus liber.

## Sectio IV.

### *Conditiones necessariò requisitæ ad libertatem.*

DE sola hîc ago libertate proxima & omnino expedita, & quæro quid exigatur positiuum, vt voluntas censeatur esse proximè potens ad agendum liberè, vel etiam vt actu operetur liberè. Possunt autem conditiones illæ se tenere vel ex parte causæ primæ, vel ex parte intellectus. Ex parte causæ primæ duo sunt necessaria, primò vt illa sit libera, secundò vt præparet concursum indifferentem. Ex parte intellectus item duo, primò vsus rationis, secundò, iudicium actuale indifferens. Dixi quid exigatur positiuum, nam exigitur sine dubio, præterea remotio impedimentorum quorum explicatio pertinet ad sectionem sequentem.

### §. I.

### *Vtrùm sublatâ libertate causæ primæ, posset tamen Voluntas operari liberè.*

Duplex sensus difficultati. DVplex esse potest sensus difficultatis huius leuissimæ, primus vtrùm Deus si non esset liber, posset tamen producere creaturas liberas: secundus vtrùm ex suppositione quod causa secunda esset libera ex sua natura, impediretur tamen operari liberè, si Deus liber non esset, quod vtrumque breuiter disputari potest.

Triplex dubitatio. Ratio dubitandi est primò, quia nullum agens producit id quod non continet formaliter aut eminenter, sed si causa prima non esset libera non contineret libertatem formaliter aut eminenter; Perfectio enim simplex nullam inuolens imperfectionem non continetur eminenter in causa prima, si ergo non contineatur formaliter non continebitur vllo modo, ergo si causa prima non esset libera, nulla etiam creatura esset libera.

Secundò si causa prima non operaretur liberè, fieret necessariò quidquid est ab ea producibile, atque ita existeret omne possibile, sed si existeret omne possibile, voluntas creata non esset libera, neque dominina suorum actuum, qui omnes existerent necessariò, ergo voluntas non posset operari liberè, si causa prima necessariò ageret.

Tertiò, voluntas tunc non operatur liberè quando non habet paratum concursum, indifferentem, sed si Deus necessariò ageret non pararet concursum indifferentem; concursus enim indifferens est actus liber: ergo voluntas non esset libera, imò si causa prima non operaretur liberè determinaret causas secundas & raperet eas ad operandum, ergo nulla in illis esset libertas.

Dico primò, si Deus neque formaliter esset liber, nec eminenter non posset creare vllam creaturam liberam, si autem liber esset eminenter posset creaturas facere liberas, etiamsi formaliter liber non esset.

Prima Conclusio Ratio est, quia causa quæ neque formaliter, nec eminenter continet aliquam perfectionem, non potest illam alteri tribuere: si autem contineat illam eminenter potest illam producere, sicut Deus licèt formaliter non sit corpus, potest tamen illud producere, quia illud eminenter continet, ergo similiter si

si Deus esset liber eminenter, posset creaturis dare formalem libertatem.

Secunda conclusio. Dico secundò, si per impossibile causa prima liberè non ageret, causa tamen secunda si esset ex se libera, posset operari liberè.

Ratio est quia, voluntas tunc liberè agit quando non determinatur à causa necessaria sed illam determinat, v. gr. voluntas agit cum habitu qui est causa necessaria, neque tamen determinatur per habitum sed illum determinat, ideóque liberè agit: sed quamuis Deus causa esset necessaria, determinaretur tamen semper à causa secunda libera, ergo causa ista secunda semper liberè ageret.

Solutio dubitationum. Ad primam Resp. verum esse quod posito vno impossibili, ponitur alterum impossibile. Est impossibile quod causa prima careat formali libertate, & vt habeat illam tantùm eminenter; libertas enim est perfectio simplex. Sed supponitur hîc quod libertas esset solùm eminenter in Deo, atque adeò quod non esset perfectio simplex quod vtrumque impossibile est. Sed hoc vtroque impossibili supposito manifestum est quod Deus facere posset creaturas liberas formaliter.

Ad secundam Resp. quod quamuis causa prima operaretur necessariò non liberè, omne tamen possibile non necessariò existeret: nam verbi gratiâ, implicat dissensum & assensum intellectus de obiecto eodem esse simul, implicat vt amor & odium sint simul respectu eiusdem. Distinguitur prima illa maior, si causa prima operaretur necessariò deberet produci omne possibile, quod est producibile per causam primam sine determinatione causæ secundæ concurrentis ad eundem effectum, concedo: quod est producibile per determinationem prodeuntem à causa secunda, nego. Quia verò positâ necessitate in causa prima, posset adhuc determinatio actionis prodire à causa secunda, certè non sequitur eos actus necessariò productum iri ad quos causa secunda posset, non determinare primam.

Ad tertiam Respondeo præparationem concursus indifferentis esse reuerà nunc actum liberum Dei, sed si Deus necessariò ageret, posset nihilominus parare concursum indifferentem, id est concursum ad quem determinaretur à causa secunda, eo enim modo concurreret, quo concurrit habitus cuius concursus est indifferens, tametsi habitus non sit vllo modo liber, neque tamen propterea rapit voluntatem nec eam determinat, quod idem factâ tali suppositione dici deberet de causa prima.

## §. II.

### *Qualem concursum causæ primæ paratum habere debeat voluntas, vt liberè operari possit.*

Requiritur aliquod Dei decretum. HÆc difficultas est longè grauior, quàm præcedens, & longius exigeret examen, nisi primâ parte plenè soluta videretur, nunc ergo quantum est hoc loco necessarium ad pleniorem libertatis notitiam, ea solùm attingenda sunt, sine quibus intelligi non potest plena illa & perfecta libertatis indifferentia.

Sensus ergo quæstionis est, cum voluntas non possit agere sine assistentia omnipotentiæ diuinæ actu cum illa operantis, neque possit operari omnipotentia quin voluntas diuina decretum habeat quo statuat agere hîc & nunc, Deus enim non operatur adextra nisi quia vult, difficultas est quale sit illud voluntatis decretum quo dicit, volo hic & nunc dare concursum voluntati operanti liberè.

Illud non est absolutum. Ratio dubitandi est primò, quia omnis necessitas antecedens tollit libertatem, vt sæpè dictum est: decretum hoc Dei de præbendo concursu facit necessitatem antecedentem, quod probo: illud facit necessitatem antecedentem, quod causat effectum & cum eo necessariam habet connexionem, sed decretum efficax ponendi concursum causat actum voluntatis, & eo posito non potest non esse concursus qui est eadem actio creaturæ, ergo illud decretum tollit omnem indifferentiam voluntatis, & facit necessitatem antecedentem. Dices illud decretum esse posterius determinatione voluntatis conditionatè præuisâ. Sed contra, quia determinatio voluntatis etiam cum videtur futura condition atè, semper videtur tanquam dependens à decreto sine quo esse non potest, ergo semper decretum præcedit determinationem voluntatis, quâ etiam necessariò infert, ergo facit semper necessitatem antecedentem. Imò vt argumentabar aliàs cum Vasque, in statu absoluto nihil debet reperiri quod non fuerit in statu conditionato, istud decretum antecedens non est in statu conditionato, ergo nec esse debet in statu absoluto.

Nec est conditionatum. Secundò, illud decretum non est inefficax conditionatum, & indifferens, vt aliqui docent, sed est efficax absolutum & determinatum, ergo per illud decretum violatur libertas, cum decreto enim efficaci absoluto, & determinato implicat coniungi negationem effectus: antecedens probatur, quoad singula membra. Primò enim decretum illud non est inefficax cum habeat effectum, & applicet omnipotentiam; decretum autem inefficax dicitur simplex complacentia, quæ non respicit obiectum vt exercendum.

Secundò non est conditionatum hoc decretum, alioqui Deus diceret, volo concurrere hîc & nunc si voluntas agat, quod est dicere volo vt sit meus concursus, si sit meus concursus; actio enim voluntatis est ipse concursus Dei prius autem est Deum velle concursum quàm esse concursum, ergo non potest dicere volo vt sit concursus si sit concursus, imò prius est Deum velle concurrere, quàm esse actionem voluntatis, ergo non potest dicere volo concurrere si sit actio voluntatis, sic enim effectus prior esset quàm sua causa, sine qua non potest esse.

Nec est indifferens. Tertiò, dici non potest quod decretum illud indifferens sit ad vtramque partem contradictionis; si enim illud ita esset indifferens Deus diceret volo concurrere ad amorem, si voluntas voluerit amare, & ad non amandum si voluntas noluerit, sed hoc est decretum esse conditionatum, ergo decretum esse non potest indifferens, quin sit conditionatum. Deinde vlterius argumentor, non sufficit vt Deus habeat generale illud & remotum decretum, volo concurrere cum causis liberis ad omnes actus ad quos illæ se ipsas determinauerint, sed requiritur proximum aliud & distinctum decretum quo dicat volo hic & nunc concurrere cum Petro ad amorem, non autem ad odium vel ad cessationem ab amore, quia Deus applicat actu omnipotentiam ad concurrendum ad amorem, ergo habet actum voluntatis quo id velit facere, sed proximum & immediatum decretum non videtur stare vllo modo posse cum indifferentia voluntatis, nec esse indifferens cum hic & nunc effectum hunc habeat non alium.

Dices, hoc decretum esse indifferens, quia Deus non concurrit ad amorem, nisi dependenter à determinatione voluntatis, dicit enim volo concurrere ad amorem vel non amorem prout voluntas voluerit.

Sed

Sed contra, nam illud decretum esse indifferens & dependens à voluntate, nihil est aliud, quàm Deum dicere volo concurrere ad amorem si voluntas voluerit, & ad non amorem si noluerit, sed hoc Deus non dicit, quia sic decretum haberet conditionatum, ergo decretum non est eo modo indifferens.

Prima cõclusio contra decretũ simpliciter absolutum.

Dico primò, decretum Dei quo suam omnipotentiam applicat ad præbendum concursum voluntati liberæ, non potest esse simpliciter absolutum, & determinatum, sed debet aliquo modo esse conditionatum & indifferens.

Ratio est, quia decretum Dei absolutum habet connexionem necessariam cum effectu, implicat enim contradictionem vt tale decretum careat fine suo: sed quod habet connexionem necessariam cum actu voluntatis, tollit libertatem & indifferentiam voluntatis, ergo decretum simpliciter absolutum & determinatum destruit totam indifferentiam voluntatis.

Prima euasio eliditur

Responderi potest primò, decretum istud esse quidem absolutum, sed dependens tamen à scientia Dei conditionata, quâ vidit Deus quid factura esset voluntas si paratum haberet concursum.

Sed contra vt aliquid videatur futurum sub conditione debent supponi omnes causæ quæ sunt ad illius existentiam necessariæ, quarum vna est ipsum decretum, sed actio Petri ex suppositione diuini decreti est necessaria, & non potest non esse, ergo actio Petri in statu conditionato videtur necessariò futura, non autem liberè. Probatur minor, decretum Dei absolutè positum habet connexionem necessariam cum consensu voluntatis absolutè futuro, & illum necessariò infert, quia est decretum absolutum, ergo decretum conditionatè positum infert necessariò eundem consensum conditionatè ponendum: sicut enim se habet decretum Dei absolutè positum, ad consensum absolutè futurum, sic se habet decretum conditionatè positum ad consensum conditionatè ponendum. Deinde positâ etiam scientiâ conditionatâ, tunc voluntas non est actu indifferens ad agendum & non agendum, quando in statu absoluto habet aliquid determinatiuum, quod non erat in statu conditionato: si enim Deus verbi gratia videat Petrum liberè consensurum si tali cognitione præueniatur, deinde verò statuat voluntatem eius determinare, certè nulla erit voluntatis libertas vt patet. Sed post scientiam conditionatam eorum quæ voluntas est factura liberè, Deus ponit decretum necessariò inferens consensum voluntatis, ergo consensus esse non potest liber dependenter à scientia conditionata, quæ cum speculatiua etiam sit non practica, non facit actum esse liberum, sed supponit.

Altera euasio de decreto permissiuo.

Responderi posset secundò, decretum illud esse quidem absolutum, sed purè permissiuum quo Deus dicat, volo permittere omnipotentiæ meæ hîc & nunc vt cooperetur voluntati creatæ siue determinet ad amandum, siue ad non amandum.

Sed contra, nulla potentia exequutrix subordinata voluntati, cuiusmodi est omnipotentia, operari potest si voluntas permittat tantùm ipsi operari, & non imperet illi operationem, nunquam enim ambulabis nisi dicas volo ambulare: si autem dicas permitto pedibus meis vt ambulent, nunquam illi mouebuntur loco. Ratio est quia voluntas debet influere in omnem actum voluntarium, & liberum, sed non influit permittendo tantùm, alioqui Deus influeret in peccatum, quia illud permittit, ergo non sufficit permissio, sed requiritur imperium. Deinde quando Deus actu præbet concursum ad amorem, debet omnipotentia Dei applicari ad agendum, sed non applicatur per solam permissionem, alioqui cum Deus voluntati creatæ permittit vt peccet, applicaret illam ad peccandum, ergo non sufficit decretum permissiuum, quod nunquam respicere potest actus eliciendos ab eodem illo qui permittit, sed ab alio distincto. Quis enim dicat, occidi hominem, non volens occidere, sed voluntati meæ permittens vt occideret.

Secunda conclusio contra decretum cõditionatum.

Dico secundò, decretum hoc per quod Deus applicat proximè suam omnipotentiam ad præbendum concursum non potest esse formaliter conditionatum, ita vt Deus dicat concurram ad amorem si voluntas se determinauerit ad amandum.

Ratio est illa quam suprà posui, quia si Deus haberet decretum formaliter conditionatum, Deus diceret, volo concurrere, si voluntas velit, sed hoc est dicere, volo dare concursum si dem concursum, volo esse meum concursum si sit meus concursus quod esse absurdum ostendi nuper. Deinde omne decretum conditionatum quandiu manet conditionatum, est etiam inefficax, implicat enim vt habeat effectum, nisi fiat absolutum: decretum hoc Dei habet effectum. ergo non est conditionatum, sed absolutum, neque satisfaciunt qui conditionem huius decreti putant explicari commodè posse per determinationem causalem, ita vt Deus dicat volo concurrere si voluntas se determinauerit causaliter. Non satisfaciunt (inquam) quia determinatio illa virtualis fictitia est vt ostendi. Deinde illa si daretur deberet includere actum voluntatis qui est ipse concursus Dei, atque ita concursus esset conditio ad se ipsum, quod implicat.

Tertia cõclusio decretum esse conditionatum virtualiter. Probatio.

Dico tertiò, decretum quo Deus vult cooperari voluntati liberæ, ita est absolutum & determinatum, vt virtualiter tamen conditionatum sit, & indifferens.

Ratio est, quia decretum quo Deus parat concursum voluntati liberæ non tollit eius indifferentiam, sed vt non tollat indifferentiam, debet esse saltem virtualiter conditionatum & indifferens, ergo saltem virtualiter conditionatum est & indifferens. Probatur minor, vt decretum hoc Dei stet cum indifferentia creatæ voluntatis necesse est vt decretum hoc sit pendens à voluntate, quia causa secunda, vt probaui, determinat causam primam: decretum autem Dei sine dubio est dependens ab eo à quo determinatur, sed decretum Dei nõ potest esse dependens à voluntate, quin sit indifferens & conditionatum virtualiter: ergo decretum conditionatum est virtualiter vt stet cum indifferentia voluntatis. Prob. minor, tunc decretum est aliquo modo conditionatum & indifferens quando Deus dicit volo ita paratus esse ad agendum vt voluntas possit omittere actionem, nam virtualiter hoc est dicere si voluntas velit poterit cessare ab amore, vel etiam est dicere, concurram ad amandum, vel ad non amandum. Sed vt decretum sit dependens à voluntate Deus dicere debet, volo ita concurrere vt voluntas possit omittere actionem, ergo vt decretum sit dependens à voluntate debet esse conditionatum & indifferens virtualiter.

Itaque sic fertur à Deo decretum illud, volo efficaciter quantum est ex me cooperari voluntati ad amorem, vel ad cessationem ab amore, & ita esse actum amoris vt tamen possit voluntas ab illo cessare, quod decretum nullo modo violat libertatem, quia relinquit voluntati totam indifferentiam cum sit indifferens virtualiter, & potentiam se determinandi ad vnum cum sit dependens à voluntate. Vnde præparatio ilia diuinæ omnipotentiæ à multis commodè videtur explicari exemplo habitus charitatis, verbi gratia qui sic concurrit ad actum charitatis, vt voluntas posito eo habitu possit cessare

ab actu, quia semper cooperatio habitus subditur, determinationi voluntatis.

Nullus in hoc decreto est circulus.

Instabis, si decretum illud est virtualiter conditionatum & indifferens includet etiam vitiosum illum circulum quem sæpiùs reprehendimus, & æquè absurdum erit ac decretum formaliter conditionatum.

Resp. nullum esse circulum in decreto isto cõditionato tantum virtualiter. Ratio est, quia duobus modis potest esse conditionatum hoc decretum, primò ita vt conditio quam includit sit ipse actus voluntatis, & Deus dicat volo agere si agat voluntas, quod est dicere volo agere si agam, secundò ita vt conditio inclusa in decreto sit potestas ipsa voluntatis in actu primo, & Deus dicat ita decerno agere vt voluntas possit omittere actum & impedire ne agam, in quo non est vllus circulus vt patet. Itaque absolutè neganda est illa propositio: voluntas non potest esse indifferens, quin Deus dicat volo concurrere ad amorem si voluntas voluerit, vel ad non amorem si voluntas noluerit; tunc enim conditio concursus est ipse concursus. Dicit ergo Deus, volo concurrere ad amorem, sed ita vt possit voluntas cessare ab amore, id est ita vt totum sit in potestate voluntatis.

Soluitur tota ratio dubitandi.

Ex quibus soluta manet tota ratio dubitandi. Primò enim decretum istud cum sit indifferens & conditionatum virtualiter non infert necessitatem absolutè, sed tantùm ex suppositione quod voluntas se determinet. Secundò, etiam si sit absolutum efficax & determinatum hoc decretum non tollit tamen voluntatis indifferentiam eo quod virtualiter conditionem includat & indifferentiam cum sit dependens à voluntate creata, neque sit absolutum nisi per ordinem ad eius consensum.

## §. III.

### *Qualis ad Libertatem requiratur vsus rationis.*

Dixi ea quæ requiruntur ad libertatem ex parte causæ primæ, nunc ex parte causæ ipsius liberè operantis, solus exigi potest vsus rationis tùm habitualis, tùm actualis, vnde difficultas est quid ille sit, quando primum contingat, in quibus reperiatur, & quomodo exigatur ad libertatem moralem.

Triplex dubitandi ratio.

Ratio enim dubitandi est, primò, vix explicari potest quid sit propriè vsus ille rationis requisitus ad libertatem, nam ille vel consistit in eo quod possit aliquis facere discursus ac syllogismos, & hoc non videtur verum, quia dormientes, pueri, ebrij, & amentes, sæpè ratiocinantur & veros conficiunt syllogismos, & tamen expeditam illi libertatem non habent. Vel vsus rationis consistit in eo quod possit aliquis ferre iudicium de bonitate, vel malitia morali obiectorum, & hæc etiam cogitatur à dormientibus, cognoscitur ab amentibus, & ebriis: quid ergo est vsus ille rationis requisitus ad libertatem?

Secundò, deberet assignari certum aliquod tempus ætatis in quo primum vsus ille rationis illucesceret.

Tertiò, vsus ille rationis aut oritur totus simul, vel sensim ita consummatur, vt prius circa vnam materiam habeatur perfectus, & ad libertatem sufficiens, deinde verò circa reliquas materias: & posito quod totus simul non exoriatur, difficultas est verùm ille prius habeatur sufficiensad peccandum mortaliter, quàm ad peccandum venialiter.

Vsum rationis requiri ad libertatem.

Dico primò, vsus rationis perfectus necessariò requiritur ad libertatem tùm Physicam tùm moralem: Physica libertas appellatur potestas agendi & non agendi: libertas moralis est facultas agendi & non agendi cognitâ bonitate vel malitiâ obiectorum.

Ratio est, quia vt sæpè dixi, radix libertatis est iudicium de obiectorum indifferentia, quo sublato nulla esse potest in appetitu indifferentia: sed vbi est tale iudicium, ibi est etiam vsus rationis, ergo ad libertatem vsus rationis requiritur. Constatque à posteriori quia nunquam laude digni vel vituperio censentur actus qui fiunt à pueris vel ab amentibus, in quibus vsus ille rationis non reperitur, sine quo nulla vnquam est libertas vel Physica vel moralis, nunquam enim vna est sine altera, quia vt Physica libertas habeatur exigitur vsus rationis consistens in iudicio bonitatis & malitiæ, sed quoties adest huiusmodi iudicium, adest libertas moralis, ergo nunquam esse potest in aliquo libertas Physica, quin habeatur etiam in eo libertas moralis saltem in actu primo.

In quibus ille non reperiatur.

Dico secundò, vsus rationis sufficiens ad libertatem non reperitur in pueris, in dormientibus, in amentibus.

Ratio est, quia in pueris propter inexperientiã & propter organa nondum satis confirmata reperiri non potest iudicium certum & constans de malitia & bonitate obiectorum, in quo vsum rationis cõsistere statim dicam. In dormientibus quia primũ sensorium, id est cerebrum semper ligatur, propter sensuum externorum iustitium, ideò eius omnes operationes inordinatę sunt, neque fiunt cum libertate. In amentibus intemperies humorum, & praua organorum præsertim cerebri compositio, impedit operationes illas ordinatas, quas tametsi elicere aliquando videantur, specie tenus duntaxat illas eliciunt sine vera malitiæ vel bonitatis apprehensione, vnde miseratione digni sunt, non vituperio, vel supplicio.

Quid sit habere vsum rationis.

Ad primam Resp. quod habere vsum plenum rationis, non est habere aliquem discursum & syllogismos, quia pueri, amentes, ebrij, & dormientes sæpè ratiocinantur, ordinatè procedendo à præmissis ad conclusionem, & ex vi præmissarum conclusioni assentiendo: experimur enim aliquando dormientes & amentes rectè argumentari & multa de Deo præclarè discurrere. Neque verum est quod ait Salas, illos tunc ex sola recordatione apprehendere terminos, & sic pronunciare propositiones, non autem assentiri conclusioni ex vi præmissarum: hoc enim constat non esse verum, quia illi obfirmatè inhærent conclusioni, neque dimoueri ab illa possunt. Vsum ergo habere rationis est habere capacitatem ferendi fixum & certum iudicium de obiectorum bonitate vel malitia, & de amabilitate finis vltimi propter se, vel mediorum propter finem. Licèt enim amentes & dormientes de honestate vel turpitudine multa cogitent, non habent tamen iudicia illa firma & certa qualia exiguntur ad verum vsum rationis, quia vel ex sola recordatione præcedentium operationum possunt huiusmodi actus elicere, vel adeò inordinatè ac languidè illos eliciunt vt ille non debeat dici vsus rationis qui constitutus est in facultate ad elicienda iudicia certa & constantia de bonitate obiectorum quam verè ac ordinatè apprehendat is qui operatur: cum enim hæ sint operationes paulò difficiliores in nullo illæ reperiuntur, in quo non sit organum rectè dispositum.

Quandonam ille incipiat.

Ad secundam Resp. quod licèt vsus rationis communiter censeatur incipere circa septennium non potest tamen certus vllus assignari terminus in quo vniuersaliter illucescere incipiat, quia pro diuersa humorum, & organorum dispositione tardior aut maturior obuenit rationis vsus.

Non consummatur totus simul.

Ad tertiam Respondeo vsum rationis non consummã totũ simul, sed sensim crescere ideoque intellectum habere posse rationis vsum circa vnã materiã non

non circa alias, quia non omnia principia moralia sunt æqualiter facilia, & illorum applicatio, in quibusdam est difficilior quàm in aliis, idque quotidiana docet experientia. Sed est tamen mirabile vnde contingat vt in pueris & amentibus intellectus sit rectè dispositus circa plures materias, circa vnam verò infirmus, quod sanè tribuere non possumus, nisi organo, & phantasiæ circa vnum obiectum imbecilli, vel propter præcedentem aliquam operationem vel propter intemperiem humoris.

An prius sufficiat ad peccatum veniale quam ad mortale.

Vtrum autem prius habeatur vsus rationis sufficiens ad peccatum mortale quàm ad peccatum veniale dissident. Doctores: putant enim Vasques *disp.* 149. *cap.* 1. & Victoria in relectione de puero ad vsum rationis perueniente, prius haberi vsum rationis ad mortale sufficientem quàm ad veniale: alij verò contrarium censent. Ego distinctione vtendum puto, nam peccatum aliud est ex genere suo veniale: aliud ex imperfectione cognitionis. Vsus rationis prius sine dubio sufficiens est ad committendum peccatum ex genere suo mortale quàm ad committendum peccatum ex genere suo veniale, quia facilius est cognoscere malitiam mortalium, quàm malitiam illorum quæ sunt ex genere suo venialia. Prius tamen sufficiens habetur vsus rationis ad peccatum veniale ex subreptione quam ad mortale, quia prius est malitiam operis minus perfectè cognosci, quàm cognosci perfectè.

## §. IV.

### *Vtrùm ad libertatem exigatur iudicium aliquod rationis Voluntatem necessitans.*

NOn est dubium quin ad omnem actum liberum necessariò exigatur iudicium aliquod rationis omnino indifferens, quo repræsentetur obiectum vt amabile, & vt non amabile ob diuersa motiua, bonum est amare, bonum est non amare, nam illam esse radicem primariam libertatis sæpè dictum est. Volunt autem præterea quidam Theologi necessariò requiri iudicium practicum, quo voluntas determinetur ad vnum potius quàm ad aliud.

Tria possùt opponi.

Ratio dubitandi est primò, quia Philosophus 7. *Ethicorum cap.* 3. asserit disertè, quod præmissa maiori propositione vniuersali, v. g. *omne dulce est gustandum*, & subiuncta minori particulari, *hoc est dulce*, colligitur illicò iudicium quo posito actionem sequi necesse sit, *hoc dulce gustandum est*. Hæc conclusio est iudicium determinans, ergo ad exercitium libertatis semper requiritur iudicium practicum determinans.

Secundò, voluntas ferri non potest in incognitum, sed si eligeret aliquid quod intellectus non iudicasset eligendum, & si per iudicium non maneret determinata, voluntas ferretur in incognitum, ergo voluntas manet determinata per iudicium quod ipsi prælucet, si enim præferret ambulationem non ambulationi, & hoc intellectus non cognosceret, certè ferretur in incognitum.

Tertiò, si voluntas non determinetur per antecedens iudicium nulla poterit assignari ratio cur voluntas eligat illud bonum quod iudicatum non est, eo repudiato de quo determinatum iudicium est latum.

Conclusio negatiua.

Dico vltimò, ad liberam voluntatis determinationem nullum præcedere potest iudicium practicum per quod ipsa determinetur. Quid sit iudicium practicum, & quomodo sine ipso possit actus esse voluntarius dictum est quæst. prima: nunc contra determinationem hanc

Tertia ratio.

Ratio breuiter sit primò, quia, illa potentia non est formaliter libera quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis non potest agere, & non agere (vt ostendi nuper) sed voluntas posito hoc iudicio, quod esset vnum ex necessariò requisitis ad agendum, non posset agere & non agere, sed necessariò ageret, ergo non esset libera. Deinde illud iudicium vel est liberum, vel non est liberum, si non est liberum sed necessarium, ergo quidquid ex eo necessariò sequitur est necessarium, omnes enim effectus qui sequuntur ex causa necessaria sunt necessarij, ergo cum ex tali iudicio sequatur determinatio voluntatis, illa erit necessaria. Si autem iudicium hoc sit liberum, debuit imperari à voluntate, quæro de illo actu voluntatis vel habuit præcedens iudicium determinans & sic datur processus in infinitum; de illo enim quæram an sit liberum: si non habuit, ergo voluntatis determinatio esse potest sine iudicio practico determinante.

Secunda ratio.

Secundò si iudicium intellectus voluntatem determinaret, vel hoc faceret per semetipsum attingendo voluntatem & efficiendo aliquid in ea, vel ex vi obiecti quod voluntati propositum eam traheret, & determinaret, neutro modo voluntas potest determinari per istud iudicium, non enim primo modo cum nihil producat in voluntate, neque in eam agat; non secundo, quia obiectum non proponitur sub ratione summi boni, sed vt indifferens, atque ita semper in eo apprehenditur aliqua ratio propter quam possit amari, & aliqua ratio propter quam possit non amari, vel etiam odio haberi.

Oppositarum dubitationum solutio.

Ad primam Resp. Philosophum eo loco non agere de aliqua determinatione necessitante, sed de potenti tantum inclinatione, eo modo quo dicitur concupiscentia trahere voluntatem: iudicium illud quod habet incontinens (de quo agit ibi Aristoteles) non determinat voluntatem, sed adeò potenter, suadet, vt licèt reluctari possit, infallibiliter tamen non reluctetur.

Ad secundam, Resp. voluntatem ferri non posse in incognitum, neque tamen habere necessariò iudicium quo dicat v. g. ambulatio est præferenda non ambulationi, sed satis est quòd cognoscat ambulationem præferri posse non ambulationi, & si haberet hoc iudicium ambulatio est præferenda non ambulationi, per illud non posset determinari.

Ad tertiam Resp. nullam aliam assignari posse causam cur voluntas aliquid velit nisi quia vult, nec cur se determinet nisi quia vult, hic enim est proprius Character potentiæ liberæ vt velit quia vult.

## Sectio V.

### *Quænam esse possint impedimenta libertatis.*

DVplicem distinguebam libertatem; remotam cui aliquod inest impedimentum, proximam quæ omni caret impedimento, ideò dicitur expedita; vt ergo intelligatur quænam ea sint impedimenta libertatis tria videntur ponenda: primò, vtrùm res aliqua creata impedire possit exercitium libertatis, secundò, vtrùm Deus possit illud impedire, tertiò, vtrùm aliter impediri à Deo possit libertas quàm per suppositionem antecedentem.

## §. I.

### *Vtrùm res aliqua creata impedire possit voluntatem ne agat liberè.*

Vis concupiscentiæ.

RAtio dubitandi primò est, quia sæpè appetitus sensitiuus ita voluntatem potest abripere vt nullam ei relinquat indifferentiam, id quod probat Scriptura, *non quod volo bonum hoc facio, sed quod nolo malum hoc ago*, Probat experientia, multi enim etiam inuiti ruunt in malum, trahente præcipiti

cipiti affectu. Probat denique ratio, quia passio quando vehemens excæcat intellectum vt non consideret, & voluntatem rapit ne flecti possit in oppositum. Nubila mens est, vinctáque frænis, hæc vbi regnant.

Habitus intensus.

Secundò, habitus ita intensus euadere aliquando potest vt actum voluntatis contrarium planè impediat: quod probo, si enim difficultas, quam habitus intemperantiæ, verbi gratiâ, potest afferre voluntati ne actum eliciat temperantiæ tanta euadere potest vt voluntas illam superare nequeat, potest habitus impedire libertatem, sed illa difficultas tanta euadere potest, ergo habitus intensus potest impedire vsum libertatis. Probatur minor, ideò habitus parit difficultatem potentiæ, quia vim habet resistendi actui voluntatis contrario, sed virtus restitiua quam habet habitus, tantùm potest crescere, vt superet vim actiuam voluntatis, quæ cum finita sit adæquari potest & superari ab alio, ergo illa difficultas ita crescere potest vt eam expugnare nequeat voluntas. Hoc significare voluerunt illi omnes qui prædicant tantam esse vim consuetudinis, vt naturam ferè adæquet, sic enim vocatur ab Isidoro Pelusiota *Tyrannus voluntatis*, neque aliam ob causam multi dicuntur incorrigibiles, quia vim eis non relinquit habitus vt niti possint in contrarium.

Externi obices.

Tertiò externi etiam afferuntur libertatis obices, verbi gratia, cœlorum virtus, quam victricem esse voluntatis vulgò asserunt, & multis exemplis probant Astrologi: hinc etiam ortum duxit fati necessitas ineuitabilis, & Angelorum excellens virtus supra totam vim voluntatis.

Assertio negatiua.

Dico primò, nulla res creata vel interna vel externa homini potest impedire voluntatem ne agat liberè. Ita constanter tenent non omnes solùm Catholici, sed Ethnici etiam sapientes.

Probatio.

Ratio est quia, si res aliqua creata vim haberet impediendi actionem voluntatis, vel efficaciter impellendi eam ad ponendum necessariò actum, non posset id efficere nisi vel imprimendo ei qualitatem, vel rapiendo eam efficaciter ad operationem, producendo cum ipsa simul actum secundum: neutro modo præstare id potest causa secunda, ergo nulla creatura potest impedire libertatem voluntatis: Maior certa est, probatur minor; quia qualitas necessitans voluntatem excogitari nulla potest quæ sit in potestate causæ vllius creatæ, rapere autem voluntatem solo imperio, nemo potest præter Deum cui soli subiecta est voluntas creata. Deinde nihil in voluntatem possunt agere omnes causæ nisi suadendo & alliciendo, sed positâ quâcunque suasione præstat adhuc libertas, ergo creaturæ vim nullam habere possunt in libertatem voluntatis quam esse arcem munitissimam & inuictam pulchrè docet Richardus à Sancto Victore: *Quam*, inquit, *expugnare nec creatura potest, nec Creatorem decet.*

Appetitus non tollit libertatẽ.

Ad primam ergo Resp. appetitum sensitiuum nullo modo posse impedire libertatem. Quia subest voluntati non dominatur, potest ille quidem efficere ne voluntas suam operationem eliciat adeò facilè, sed ita tamen vt sui semper sit iuris, & possit se ipsam flectere quo volet vt conuincitur ex verbis illis Dei ad Adam: *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Sed illa tamen difficultas sæpè adeò est grauis vt voluntas iuri suo cedens, nec vtens potestate sibi propriâ, sequatur facillimè ac sæpissimè appetitum, & hæc est quæ dicitur lex peccati, & seruitus malorum, qui quod nolunt faciunt, quia scilicet quamuis resistere possent appetitui, victi tamen difficultate resistendi, obediunt ei contra internum impetum conscientiæ, & contra velleitatem inefficacem voluntatis ipsius in contrarium inclinantis. Hinc dicit Apostolus: *Non quod volo bonum hoc ago*, &c. Vbi Verbum (volo) & (nolo) non significant actus voluntatis efficaces sed inefficaces quos voluntas tunc habet quando liberè seruit appetitui vt explicat eleganter S. Bernardus *serm.* 81. *in Cantica.*

Nec habitus intensus.

Ad secundam eadem ferè solutio est, nam habitus etiam intensissimus potest valde inclinare voluntatem vel retrahere ab operatione, & ita parere magnam difficultatem, sed potestatem tamen adimere vel eliciendi actum, vel omittendi eum nullo modo potest, quia quantuncunque crescat, voluntati semper est subordinatus. Itaque quantuncunque augeatur vis restitiua ipsius habitus, id est vis inferendi difficultatem semper illa erit minor, quàm vis actiua voluntatis cui subordinatur, potest enim virtus finita vincere virtutem infinitam sibi subordinatam.

Nec externus vllus obex.

Ad tertiam, dictum est aliàs in Physica vanas esse Astrologorum obseruationes, neque fatum vllum esse posse distinctum à Dei Præscientia & Prouidentia, quæ nihil libertati officit. Angelis etiam nullum est ius in libertatem, quamuis suadendo magnam in eam vim habere possint.

## §. II.

### *Vtrùm causa prima impedire possit voluntatem ne agat liberè.*

LOquor de voluntate instructa omnibus ad agendum prærequisitis, & habente iudicium illud rationis indifferens, sine quo certum est nullam esse libertatem, & quæro vtrùm, voluntas in eo statu posita possit ita necessitari à Deo, vt non possit liberè operari. Potest autem intelligi tripliciter quod Deus voluntatem necessitet. Primò imprimendo ei qualitatem aliquam per quam determinetur. Secundò, nihil imprimendo sed tantum absolutè decernendo dare concursum voluntati, & cum ea operari talem actum. Tertiò, imperando tantum voluntati, & volendo vt operetur. De hoc triplici modo difficultas est, vtrùm Deus impedire possit voluntatem ne liberè agat, non est autem dubium quin Deus subtrahendo concursum suum impedire possit actionem eius liberam, sed quæritur vtrùm triplici eo modo efficere possit vt voluntas operans non operetur tamen liberè, sed necessariò.

Prima dubitatio ex paritate potentiæ necessariæ.

Ratio dubitandi primò est quia, Deus efficere non potest vt potentia de se necessaria operetur liberè, ergo neque potest facere vt potentia de se libera operetur necessariò. Probatur consequentia quia, nulla potest afferri disparitas. Deinde nunquam voluntas fertur in incognitum, ergo nunquam fertur necessariò in bonum quod non cognoscitur esse necessarium, sed quandiu perseuerat iudicium indifferens, bonum non cognoscitur necessarium, ergo non potest voluntas ferri necessariò in obiectum quandiu perseuerabit iudicium indifferens. Denique Deus cogere non potest voluntatem & inferre illi violentiam, ergo non potest illam necessitare. Antecedens suprà probatum est: probatur consequentia, illud patitur violentiam & cogitur quod mouetur contra proprietatem & inclinationem à natura inditam, sed si voluntas necessitaretur, moueretur contra naturalem suam proprietatem & inclinationem, ergo cogeretur, & pateretur violentiam.

Secunda de impressione qualitatis.

Secundò, si Deus posset tollere voluntati vsum libertatis posset maximè id facere imprimendo voluntati qualitatem quæ necessariò extorqueret consensum voluntatis, & raperet illam ad operandum, sed nullam huiusmodi qualitatem potest Deus imprimere, nam positâ quacunque qualitate manet voluntas indifferens,

indifferens, quandiu habet iudicium indifferens, sicut posito habitu manet libera, quid enim faceret illa qualitas? vt voluntatem moueret efficaciter ad consentiendum.

Tertia de solo decreto efficaci.

Tertiò, Deus non potest adimere voluntati libertatis vsum & illam necessitare, per solum decretum efficax & absolutum prorsus independens à voluntate creata, nihil planè in ipsâ efficiendo, nisi quod efficit quando cũ eâ liberè concurrit, quod probo, nunquâ voluntas creata potest necessitari ad agendum, quin priuetur potestate proximâ suspendendi suum influxum, sed voluntas non potest priuari hâc potestate per voluntatem Dei solùm extrinsecam, ergo voluntas creata non potest necessitari per solam voluntatem extrinsecam Dei. Minor probatur, non potest voluntas priuari potestate sibi intrinsecâ per solam denominationem extrinsecam voluntatis Dei, alioqui per solum imperium Dei, posset homo sine calore, fieri calidus de non calido, vel de nigro albus sine albedine. Neque dicas proximam illam libertatem non tolli per decretum Dei purè internum sed per concursum prodeuntem à tali decreto. Sed contra, nam idem ille concursus esset omnino immutatus intrinsecè, quamuis voluntas haberet potestatem proximam suspendendi suum actum, ergo voluntas priuatur potetate sibi omnino intrinsecâ per denominationem extrinsecam à decreto. Imò aliàs dictum est, quod ignis non potest impediri ab operatione sua per solum imperium extrinsecum, alioqui non posset probari necessitas concursus diuini, ergo idem multò magis in voluntate libera valere debet.

Conclusio affirmatiua.

Dico secundò, potest Deus stante iudicio indifferente intellectus ita voluntatem necessitare ad operandum, vt illa non operetur liberè. Ita docent communiter Theologi quos referunt Suarez *Proleg. 1. de gratia cap. 4.* & alibi sæpiùs. Ruiz *de Scientia Dei.* Contra Bannem, Aluarem, & alios recentiores Thomistas: Vasques autem *1. part. disp. 68. cap. 5. disp. 90. cap. 2. disp. 98. cap. 5.* & *disp. 99. cap. 5.* negat possibilem esse qualitatem omnem quæ voluntatem determinet, quia posità quacunque qualitate manet adhuc voluntas indifferens ad agendum vel non agendum.

Prima ratio.

Ratio tamen est, quia primò Deus potest producere qualitatem aliquam quæ sit in voluntate veluti habitus quidam permanens coniunctus necessariò cum effectu, non subordinatus voluntati ad modum aliorum habituum, tunc voluntas verè necessitabitur ad operandum, neque vllo modo liberè operabitur, ergo Deus efficere potest vt voluntas operetur sine libertate. Maior vix aliter probari potest quàm quia nulla ratio probat esse impossibilem huiusmodi qualitatem, si enim est possibilis habitus voluntatem facilitans & inclinans ad operandum, non apparet ratio cur non sit possibilis aliqua qualitas quæ voluntatem incliner, omnino illam necessitando.

Secunda ratio.

Secundò, potest Deus necessitare voluntatem, nullam imprimendo ei qualitatem per quam necessitetur, neque concursum ei extraordinarium exhibendo, sed tantùm exhibendo ei concursum ordinarium, per decretum efficax absolutum & omnino independens à voluntate. Probatur contra Suarem *supra citatum cap. 5.* tunc voluntas necessitatur ad operandum quando non potest suspendere suum actum, sed posito efficaci decreto quo Deus velit ponere hunc concursum, voluntas non potest suspendere suum actum, ergo posito efficaci hoc decreto voluntas necessitatur ad operandum. Probatur minor tunc voluntas suspendere non potest actum suum quando non potest impedire Deum ne ponat actum quem se solo ponere non potest, sed posito illo decreto absoluto voluntas creata impedire non potest Deum ne ponat ex parte sua actum quem solus non potest ponere: quemadmodum si duo simul vincti simus, ita vt neuter moueri possit sine altero, certè si ego non possim impedire tuum motum, non possum etiam suspendere meum. Ergo per solum concursum ordinarium procedentem à decreto efficaci & absoluto priuatur voluntas potestate suspendendi suum actum. Imò si Deus per solum internum decretum & subtractionem concursus impedire potest ne voluntas possit agere, ergo per solum decretum efficax, & positionem concursus potest Deus auferre voluntati potestatem non agendi. Deinde sicut ad libertatem actus requiritur aduertentia rationis, sic requiritur præpatio concursus ex decreto indefferenti, sed mutatâ tantùm aduertentiâ rationis actus qui erat liber incipit esse necessarius, ergo etiam mutatâ præparatione concursus actus ex libero fieri potest necessarius. Denique tunc voluntas non agit liberè quando non determinat Deum, sed à Deo determinatur, sed si Deus ex decreto illo absoluto exhiberet concursum ordinarium, voluntas ab eo determinaretur; Deus enim inciperet actionem quæ priùs esset à Deo quàm à creatura; ergo tunc voluntas non ageret liberè. Huc etiam faciunt omnia quibus suprà probabam concursum Dei non posse parari per decretum simpliciter absolutum: Imò demonstrabam aliàs contra Suarem quod prædefinitio absoluta actuum voluntatis tollit libertatem saltem remotè, quia si voluntas repudiaret omnia media cum quibus integra manet libertas, Deus ex vi talis decreti teneretur ponere media quæ necessitant libertatem.

Disparitas inter potentiá liberam, & necessariam.

Ad primam concedo efficere non posse Deum vt potentia necessaria operetur liberè, sed efficere tamen posse vt potentia libera operetur necessariò, ratio disparitatis est quia vt potentia necessaria operaretur liberè deberet ei proponi obiectum indifferens, quod fieri non potest sine mutatione naturæ illius, cum autem potentia libera operatur necessariò, non mutatur eius natura, sed ei tantum deest aliqua conditio vt operetur secundum suam naturam. Deinde aliud est voluntatem necessitari vt velit, aliud voluntatem velle necessitari, sicut aliud est voluntatem liberè amare, aliud voluntatem amare se esse liberam, ad hoc vt voluntas necessitetur ad volendum, non est opus cognosci obiectum vt necessarium; est autem opus illud cognosci vt necessarium, vt voluntas velit necessitari. Ad argumentum itaque concedo voluntatem non ferri vnquam in incognitum, sed nego hinc sequi quod voluntas non possit ferri necessariò in bonum quod non cognoscitur esse necessarium, quia necessitas actus non semper prouenit ab obiecto, sed ab aliquo alio principio prouenire potest.

Coactio & violentia differunt à necessitate.

Denique valde differunt violentia, & coactio à necessitate, coactio enim & violentia significant actum qui est contra elicitum appetitum voluntatis: necessitas est quâ voluntas ita elicit actum vt non possit non elicere. Amor beatorum necessarius est non coactus, aut violentus, quia illi amori non reluctantur, propterea dictum alibi est, quod voluntas in actibus internis pati non potest coactionem aut violentiam simpliciter, quia illi actus eliciti sunt inclinationes voluntatis, inclinatio autem voluntatis non potest esse contra inclinationem voluntatis. Itaque ad argumentum distingui debet antecedens, voluntas cogi non potest, si (cogi) significet facere contra omnem appetitum elicitum, concedo: si significet facere contra proprietatem aliquam connaturalem, nego. Si Deus necessitaret voluntatem, non faceret contra eius appetitum elicitum, sed contra naturalem.

Possibilis est qualitas necessitans.

Ad secundam patet ex dictis possibilem esse qualitatem aliquam habitualem quâ positâ voluntas non maneat indifferens, etiamsi iudicium rationis haberet indifferens, quia scilicet illa qualitas non esset subordinata libertati ad modum aliorum habituum, quos ad agendum voluntas determinat.

Decretum efficax potest necessitare.

Ad tertiam satis etiam dictum est, quod voluntas non potest priuari vsu suæ libertatis per actum purè immanentem Dei, sed priuari tamen eo vsu potest per decretum internum vt applicatiuum omnipotentiæ ad concursum præbendum, vel potiùs per concursum vt procedentem à tali decreto; tunc enim concursus ille quamuis esset idem intrinsecè, connotatiuè tamen diuersus esset, determinaret enim voluntatem eo ipso quod procederet à decreto absoluto. Fateor quod ignis per solum imperium Dei non posset impediri agere, sed requiri subtractionem concursus, quæ connotet tale decretum, & eadem omninò est ratio de potestate voluntatis.

## §. III.

### *Vtrum necessitas ex suppositione tollat aliquando libertatem.*

Necessitas antecedens & sequens.

CErtum est primò, necessitatem adæquatè diuidi in necessitatem antecedentem & sequentem, vt prima parte dictum est ex doctrina receptissima Sanctorum Augustini, & Anselmi. Antecedens illa est quæ facit rem esse, siue quæ oritur ex aliqua suppositione causante actum, vt cum vinctus aliquis trahitur in carcerem, tractio illa est suppositio antecedens vt patet antecedenter necessitans. Necessitas sequens illa est quæ oritur ab effectu liberè posito, vel est effectus ipse liberè positus, vt cum curro non possum non currere. Differunt enim hæ duæ necessitates vt rectè obseruat Suares ex S. Thoma quod necessitas sequens fundetur in suppositione illius eiusdem rei cui attribuitur necessitas, v. gr. ex suppositione quod curram, non possum non currere, ideoque necessitas illa non significat aliud quàm notissimum illud principium, *impossibile est aliquid esse simul, & non esse.* Necessitas verò antecedens non fundatur in suppositione illius eiusdem rei cui necessitas tribuitur, sed alterius, v. gr. ex suppositione quod sum ligatus non possum currere. Necessitatem antecedentem Theologi quidem vocant necessitatem consequentis; necessitatem verò sequentem appellant necessitatem consequentiæ.

Necessitas in sensu composito & diuiso.

Certum est secundo, necessitatè etiam aliam esse in sensu diuiso, aliâ in sensu cõposito: quæ distinctio necessitatũ longè diuersa est à necessitate antecedente ac sequente. Necessitas in sensu diuiso est quando aliquid caret potentiâ ipsa radicali, & remotâ agendi & non agẽdi, ita vt nulla facta suppositione possit liberè agere, vt lapis habet necessitatẽ in sensu diuiso. Necessitas in sensu composito est quando aliquid caret proxima potentia agendi vel non agendi propter aliquam suppositionem: v. gr. qui ligatus est ex suppositione vinculorum seu in sensu composito cum vinculis non potest currere, & qui currit ex suppositione quod currat, non potest non currere, vbi manifestè patet discrimen necessitatis in sensu composito & diuiso, à necessitate antecedente & consequente, nam necessitas in sensu composito illa est quam infert aliqua suppositio, quæ suppositio si fuerit positio ipsius rei quæ dicitur necessaria, erit necessitas in sensu composito, sed sequens, si autem sit positio alicuius alterius, v. gr. causæ quæ infert effectum, est necessitas in sensu composito, sed antecedens. His positis,

Status cõtrouersiæ.

Celebris controuersia est, vtrùm necessitas in sensu composito seu ex suppositione tollat saltem aliquando libertatem proximam & expeditam, de hac enim sola loquor.

Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia tunc non tollitur libertas voluntatis, quando voluntas retinet potestatem simpliciter non eliciendi actum: sed quoties adest solùm necessitas in sensu composito seu ex suppositione, siue illa sit antecedens siue sit sequens, semper voluntas retinet potestatem integram non eliciendi actum, ergo necessitas in sensu composito seu ex suppositione nunquam tollit libertatem.

Secundò, præscientia Dei, prædestinatio, concursus præuius, auxilium efficax sunt suppositiones aliquæ antecedentes actum, & inferentes illum necessariò in sensu composito, illa non tollunt libertatem, ergo necessitas ex suppositione non tollit libertatem etiamsi fuerit antecedens.

Tertiò, à S. Thoma & aliis Theologis necessitas diuiditur in absolutam, & ex suppositione, quarum prima dicitur tollere libertatem non secunda: sed necessitas ex suppositione, necessitas est in sensu composito, ergo necessitas in sensu composito non tollit libertatem.

Conclusio bimembris

Dico tertiò, necessitas in sensu composito ex suppositione subsequente, nunquam tollit libertatem: necessitas autem in sensu composito ex suppositione antecedente tollit semper libertatem.

Necessitas ex suppositione sequente stat cum libertate.

Prima pars à nemine negatur, estque aperta mens Augustini *lib. 5. ciuitatis cap. 10.* & Anselmi *lib. 2. cur Deus homo cap. 18.* & in Concordia *cap. 1. 2. & seqq.* vbi necessitatem sequentem docet amicam esse libertati, quia illa est quæ fit per vsum liberi arbitrij, & sæpè illam explicat S. Thomas, probátque præsertim ex eo quod ait Philosophus *lib. 1. de interpret.* omne quod est, quando est, necesse est esse. Vnde ducitur ratio â priori, quia liber vsus liberi arbitrij non destruit se ipsum, sed solus est vsus liberi arbitrij qui necessitatem facit sequentem, quia necessitas sequens illa est quam facit suppositio rei quæ dicitur necessaria, id est quâ res dicitur necessariò esse ex suppositione quod sit.

Suppositio antecedens destruit libertatem

Secunda pars quæ videtur perspicua, quam tamen acerrimè negant quidam graues Theologi contra perspicuam rationem quod breuiter sic demonstro. Primò certum est ex Augustino, Anselmo, & aliis Patribus quod necessitas antecedens tollit libertatem, sic enim disertè asserit Augustinus lib. 1. retractationum cap. 22. *In nostra potestate non est, nisi quod nostram sequitur libertatem.* Chrysost. homil. 12. in Epistolam ad Hebræos; *Deus nostras non præuenit voluntates ne liberum ladatur arbitrium.* Sed necessitas in sensu composito ex suppositione antecedenti est necessitas antecedens, ergo necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente tollit libertatem. Maior etiam si apertè non esset à tot Patribus asserta, lumine tamen naturæ videtur notissima, nam aliqua necessitas opponitur libertati vt patet, beati enim non amant liberè Deum, pueri, amentes, dormientes non operantur liberè, sed habent necessitatem oppositam libertati, non opponitur libertati necessitas sequens, ergo illi opponi non potest nisi necessitas antecedens. Neque dici potest quod sola necessitas antecedens in sensu diuiso tollat libertatem. Nam beati, pueri, & amentes habent libertatem in sensu diuiso, & tamen habent necessitatem contrariam libertati, quod idem manifestum est in omnibus qui claudũtur carcere. Habent enim libertatem in sensu diuiso, ergo necessitas antecedens etiam in sensu composito tollit libertatem. Maior ergo clarè probata videtur, neque minus manifesta est probatio minoris: necessitas antecedens illa est vt dixi ex suppositione quæ causat effectum non autem ex positione ipsius effectus

ctus, sed necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente, est necessitas ex suppositione quæ causat effectum non autem ex positione ipsius effectus, ergo necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente est necessitas antecedens. Deinde beati, pueri, amentes & dormientes habent necessitatem antecedentem contrariam libertati, sed illi habent tantùm necessitatem in sensu composito ex suppositione antecedente, ergo illa est necessitas antecedens contraria libertati; si enim necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente non tollit libertatem, beati, pueri, & amentes habent expeditam libertatem.

Secunda probatio. Secundò, notum est axioma illud receptissimum apud Logicos *quoties antecedens est necessarium, consequens non potest esse contingens*, sed hic suppositio antecedens respectu voluntatis est omninò necessaria, quia illam amouere non potest, ergo actus voluntatis est omninò necessarius respectu voluntatis. Maior probatione non indiget, explicatur tamen, qui detinetur in vinculis ideò caret libertate ad ambulandum. quia vincula sunt suppositio antecedens, vnde fit vt negatio ambulationis sit consequens necessarium.

Tertia probatio. Tertiò, tunc potentia non est libera quando positis omnibus ad agendū prærequisitis in sensu composito non habet potestatē agendi & non agendi, sed positâ necessitate in sensu cōposito ex suppositione antecedenti voluntas non habet potestatem agendi & non agendi, ergo nō est libera. Maior probata superius est, & reiectæ sunt omnes euasiones aduersariorū. Primò cum aiunt quod ad libertatem sufficit potestas agendi & nō agendi in sensu diuiso, id est sublatis prerequisitis. Nam hinc sequitur omnē causam necessariam esse liberam, sequitur beatos, pueros & amentes esse liberos ad peccandum: sequitur hominem ferreis vinctum catenis esse liberum ad currendum. Secundò cum aiunt voluntatem positâ suppositione antecedente, retinere simultatem potentiæ, non autem potentiam simultatis, id est habere potentiam agendi & non agendi, quamuis implicet poni actionem positâ illâ suppositione. Sed quis non videat beatos, pueros, & amentes & omnes vinctos habere simultatem potentiæ, quæ non est aliud quàm entitas voluntatis liberæ, sed deest tantùm illis potestas simultatis, quæ ad libertatem omninò est necessaria.

Ad primam distinguo maiorem, tunc voluntas non necessitatur quando retinet potestatem simpliciter non eliciendi actum, quando retinet potestatem proximam, concedo: quando retinet potestatem remotam, nego. Suppositio antecedens non tollit potestatem remotam libertatis, sed proximam omninò exscindit.

Ad secundam Resp. Præscientiam, Prophetiam, auxilium efficax, decretum concursus esse tantùm suppositiones sequentes effectum liberè positum. Præscientia enim Dei & Prophetia sunt cognitiones speculatiuæ, quæ supponunt positionem obiecti, non enim ideò verum est quod Petrus peccabit, quia Deus præsciuit, vel quia Propheta prædixit, sed ideò Deus præsciuit, & ideò Propheta prædixit quia Petrus erat peccaturus. Auxilium efficax causat quidem consensum voluntatis & est illo prius, sed tamen provt necessariò & infallibiliter causat effectum est aliquid posterius consensu, quia non habet infallibilitatem & necessitatem nisi provt connotat consensum quem Deus conditionatè præsciuit futurum. De concursu satis dictum est superiori sectione.

Ad tertiam Resp. necessitatem rectè diuidi in absolutam & ex suppositione, si necessitas ex suppositione significet necessitatem sequentem seu ex suppositione sequente libertatem, & per ipsam causata; necessitas autem absoluta significet necessitatem antecedentem, seu ex suppositione quæ non sit ipse actus, sed causa ipsius actus.

## Sectio VI.

### *Quodnam sit subiectum libertatis in actu primo, seu quænam potentia in homine sit libera.*

POtentia quæ liberè agere potest communiter dicitur esse Voluntas rationalis quæ suorum actuum est domina, & aliis imperat potentiis, vbi tria breuiter quæri possunt. Primò, vtrùm soli voluntati rationali connaturaliter insit libertas. Secundò, vtrùm fieri possit à Deo aliqua alia potentia quæ liberè agat. Tertiò, quomodò potentiæ non liberæ subsint voluntati liberæ.

### §. I.

### *Vtrùm soli Voluntati rationali connaturaliter conueniat libertas.*

RAtio dubitandi potissimùm est propter intellectum cui videtur libertatem æquè conuenire ac voluntati. Primò, quia quoties obiectum aliquod obscurè proponitur intellectui, tunc intellectus se determinat potiùs ad vnum quàm ad aliud, vt videmus etiam in sententiis probabilibus, vbi vnam eligimus præ altera, & illam sequimur. Vnde argumentor, tota ratio cur voluntas sit libera, est, quia ipsi proponitur obiectum vt indifferens, sed intellectui etiam sæpè proponitur obiectum partim verum, partim falsum, ergo æquè liber est intellectus, ac voluntas. Libertas conuenire videtur intellectui

Secundò non apparet quare saltem diuinitùs non possit fieri aliquis intellectus, qui in obiectis obscurè propositis, possit independenter ab actu voluntatis se determinare vel ad assensum, vel ad dissensum, atque adeò qui sit liber.

Tertiò, sicut intellectus non potest assentiri falso cognito, ita nec auerti potest voluntas à bono cognito, ergo voluntas non est magis libera quàm intellectus; sicut enim voluntas non potest quidem odisse summum bonum clarè cognitum, sed potest illud odisse obscurè cognitum, sic intellectus assentiri non potest falso clarè proposito, sed assentiri ei potest obscurè proposito.

Dico primò, sola voluntas in homine libertatem habet contradictionis & contrarietatis, aliæ omnes potentiæ formalem libertatem nec habent, nec hare possunt. Ita communiter censent Philosophi omnes, ac Theologi quibus quoad intellectum immeritò repugnant Durandus *in 2. dist. 24. q. 3.* Mirandulanus *lib. 25. de singulari certamine sect. 8.* Posseuinus *dialogo 2. de honore.* Quoad appetitum verò Caietanus *1. 2. q. 74. art. 3.* Sola voluntas libera est.

Ratio tamen est, quia sola illa potentia formaliter est libera, quæ determinare se potest ad vnum potiùs quàm ad aliud: sola voluntas potest se ipsam eo modo determinare, non autem intellectus, vel appetitus sensitiuus, ergo sola voluntas est formaliter libera. Prob. minor: determinare se ad vnum potiùsquàm ad aliud est præferre vnum alteri seu eligere vnum præ alio, intellectus non potest præferre vnum alteri, aut eligere vnum præ alio, cum hoc ad appetitiuam pertineat potentiam, electio enim appetitio est, ergo intellectus non potest se ipsum determinare. Sed neque hoc potest appetitus, quia vt aliqua potentia se ipsam determinet ad opposita debet habere iudicium indifferens quod proponat in obiecto rationem boni & mali: in appetitu irrationali non reperitur huiusmodi iudicium, ergo ille non potest se determinare ad opposita.

Ad

Respondetur ad tria opposita.

Ad primam Resp. determinationem intellectus ad vnum potiùs quàm ad alterum semper fieri, vel ab obiecto, quando illud proponitur sub ratione veri euidenter cogniti: vel à voluntate, quando illud proponitur obscurè, tunc enim voluntas determinat intellectum, vt vni parti potiùs adhæreat quàm alteri. Tota ratio cur voluntas sit libera, est, quia ipsa potest eligere vnum præ altero, & ita determinare se ipsam ad vnum potiùs quàm ad aliud, ad quod fateor requiri propositionem indifferentem: sed nego illam sufficere.

Ad secundam nego possibilem esse intellectum etiam diuinitùs qui formaliter sit liber propter rationem quam attuli, libertas enim in actu secundo est quâ vnum alteri præfertur, & quia omne liberum est spontaneum; neque audiendus est Arriaga *disp. 8. de anima.* vbi docet non ostendi esse possibilem intellectum formaliter liberum: quod ipse nullo argumento probat: neque allatæ rationi videtur posse respondere.

Ad tertiam Resp. esse disparitatem inter obiectum intellectus, & obiectum voluntatis: obiectum enim voluntatis potest proponi sub ratione boni & sub ratione mali simul: ratio enim boni non consistit in indiuisibili, ideò est capax amoris vel odij: obiectum autem intellectus scilicet verum consistit in indiuisibili. Vnde si est verum & capax assensus, non potest esse falsum & capax dissensus: ideò est impossibile vt intellectus circa idem obiectum actus eliciat oppositos, vel vt agat, aut desistat ab actu nisi ex imperio voluntatis. Deinde cum intellectus non possit eligere, sed sola voluntas, non potest ex sua determinatione intellectus assentiri falso obscurè proposito, voluntas autem auerti potest à bono cognito, modò non sit summum bonum clarè cognitum.

## §. II.

### *Vtrùm Diuinitùs sit possibilis voluntas quæ non sit libera, vel alia potentia præter voluntatem quæ agat liberè.*

Quare videatur posse dari voluntatem non liberam.

RAtio dubitandi est primo, quia nulla videtur afferri posse contradictio, cur Deus creare possit aliquem appetitum iunctum intellectui proponenti obiectum vt indifferens, ita tamen vt appetitus ille determinatus sit ad vnum, neque possit sequi nisi vnum, afferatur enim contradictio.

Secundò, non apparet repugnantia cur Deus per potentiam obedientialem non possit eleuare facultatem aliquam animæ ad liberè operandum, quamuis illa ex suis principiis naturalibus esset necessaria, quod probo, voluntas non habet naturaliter libertatem ad eliciendos actus supernaturales, sed ad carentiam illorum necessitatur, & tamen potest voluntas ad eos eleuari diuinitùs, ergo similiter potentia de se necessaria eleuari potest ad agendum liberè.

Tertiò, videntur etiam posse aliquando bruta libertatis aliquid habere, sit enim equus qui æqualiter siti & fame vexetur, & inter potum & cibum spatio æquali distet, tunc certò se determinabit ad alterutrum, non enim est vllum extrinsecum determinans, si ergo non se ipsum determinet necabitur fame ac siti, quod non est probabile.

Dico secundò, voluntatem ita esse liberam, vt neque fieri possit à Deo voluntas vlla quæ non sit libera, neque alia vlla potentia præter ipsam quæ liberè operari possit.

Omnis voluntas debet esse libera.

Primæ partis ratio est, quia est impossibile illum qui consultare potest, non esse dominum actuum suorum, sed quisquis habet voluntatẽ consultare potest, voluntas enim est appetitus sequens intellectum, cuius proprium est consultare, ergo quisquis habet voluntatem necessariò est liber. Deinde optima est Sancti Thomæ ratio, debet enim esse proportio inter intellectum, & appetitum ei adiunctum: sed intellectus est potentia vniuersalis attingens omnes differentias entis, ergo voluntas ei adiuncta necessariò est vniuersalis. Sed hæc vniuersalitas facit libertatem in voluntate: ergo omnis voluntas necessariò est libera. Quia scilicet habet intellectum qui ei prælucet per iudicium indifferens.

Secundæ partis ratio est, quia si per eleuationem fieri posset vt aliqua potentia præter voluntatem liberè ageret, deberet accipere per eleuationem quod posset agere, & non agere, sed per eleuationem nulla potentia hoc habere potest, quod probo, quia determinatio ad agendum potiùs quàm ad non agendum, est electio vnius præ alio, sed electio vnius præ alio non potest esse actus nisi voluntatis, sicut intellectio non potest esse actio nisi intellectus, & visio soli oculo potest conuenire, ergo nulla potentia etiam diuinitùs agere potest liberè, præter voluntatem.

Nulla præter ipsam esse potest libera.

Ad primam Respondeo satis videri ostensum quod nullus appetitus iunctus esse potest intellectui qui non sit indifferens ad oppositа, intellectus enim potentia est vniuersalis, ergo appetitus illi respondens, est etiam potentia vniuersalis, atque adeò libera.

Solvuntur oppositæ dubitationes.

Ad secundam Respondeo, rationem allatam esse cur implicet potentiam aliquam agere liberè quæ non sit voluntas, sicut implicat potentiam aliquã videre quæ non sit potentia visiua. De actibus supernaturalibus dispar ratio est, quia voluntas ad eos habet facultatem remotam & inchoatam, non completam & proximam sine gratia, nulla verò facultas animæ præter voluntatem habet potentiam inchoatam ad eligendum, vnde potest voluntas eleuari ad actum supernaturalem: potentiæ autem non liberæ nunquam eleuari possunt ad agendum liberè. Dictum enim alibi est potentiam obedientialem vitalem hoc necessariò habere quod præsupponat potentiam inchoatam vt possit eleuari ad agendum vitaliter.

Ad tertiam Resp. nullam esse in brutis libertatem ob rationes allatas, quia scilicet nullum in illis esse potest iudicium proponens rationem boni, & mali, sed solus instinctus proponens obiectum vel duntaxat vt bonum, vel duntaxat vt malum, quod etiam confirmatur ex vniformitate cupiditatum quæ brutis insunt, omnis enim vulpes callida est, omnis simia est imitatrix, cum inter homines suum velle quisque habeat. In eo ergo casu quem esse moraliter impossibilem rectè asserit Medina, dicendum erit quod brutum non poterit se vllo modo determinare potiùs ad cibum quàm ad potum, donec ab extrinseco determinetur ad vnum potiùs quàm ad alium, hæreret ergo tunc brutum ex impotentia operandi, non ex dominio in suum actum.

## §. III.

### *Cuiusmodi sit Voluntatis dominium in reliquas animæ potentias.*

Diuersitas potentiarum.

VNiuersa igitur quæ sunt hominis (inquit S. Bernardus) *à merito & indicio libera sunt quia sui libera non sunt*: sola voluntas αὐτεξούσιος, & αὐτοδέσποτος, vt eam appellat Nicetas, imperat aliis, sed diuerso modo. Diuiduntur autem potentiæ à Philosopho 1. *Ethicorum cap. vltimo.* In rationales quæ sunt intellectus, & voluntas, & irrationales quæ sunt, aliæ omnes potentiæ tùm vegetatiuæ tum sensitiuæ, vel internæ phantasia, appetitus, vis motrix; vel externæ sensus videlicet externi quinque. Difficultas autem esse non

poteſt

potest primò de potentia motrice quàm certum est despoticè id est absolutè subdi voluntati sine vlla rebellione. Deinde difficultas etiam esse non potest de potentiis vegetatiuis & sensitiuis externis quas certum est non subesse per se immediatè voluntati. Controuersia itaque tota est quomodo intellectus, phantasia, & appetitus voluntati subsint, & imperium eius sequantur.

Conclusio quadripartita.

Dico tertiò, intellectus non subest voluntati, quoad speciem actus, quoad exercitium aliquando subest: sensus internus non subijcitur illi immediatè ac directè: appetitus non despoticè obedit sed politicè.

Intellectus quomodo subsit voluntati.

Prima pars de intellectu probatur, quia si voluntas imperaret intellectui quoad speciem actus, posset efficere vt intellectus assentiretur falso, & dissentiretur vero. Hoc autem implicat, ergo voluntas non imperat intellectui quoad speciem actus. Fateor tamen quod in iis quæ non habent euidentiam plurimũ affectus voluntatis conferre solet, vt motiuum tenue quod suppetit habeatur pro sufficiente. Valet videlicet magnoperè affectus voluntatis ad trahendum in suas partes intellectum, etiam quando opiniones sunt purè speculatiuæ. Verum enim est procũldubio illud Demosthenis, *quod quisq; vult hoc etiã putat* & sapienter pronunciatum est à Philosopho 3. Ethic.cap.4,& 6.Ethic.cap.12. *Vnumquemque tale de rebus iudicium ferre qualis ipse est.* Eo quod voluntatis affectum sequatur etiam sententia. Oritur hinc etiam iudicium peruersum quod quisque habet de rebus suis vt notatur 3. *Politicorum cap.* 6. sicut si corpus ponatur super oculum, non videtur, ita vix ea rectè iudicamus quæ nostra sunt, eo quod voluntas trahat intellectum vt iudicet iuxta id quod amat. Vndè (inquit Philosophus ibidem) rectè dicitur quod temperantia conseruet prudentiam, vitium enim huiusmodi est vt corrumpat principium quo iudicamus, quid agendum vel quid non agendum sit. Intellectus igitur determinari potest ab obiecto, quando illud euidens est, quando autem illud probabile tantùm apparet, determinatur intellectus à voluntate simul & ab obiecto, adhæretque sæpè tanta cum firmitate ac si esset euidens obiectum.

Intellectus quoad exercitium subest voluntati.

Secunda pars quòd intellectus quoad exercitium subsit aliquando voluntati, non tamen semper, probatur primò, quia positis præmissis cohibere potest voluntas intellectum, & impedire ne conclusionem eliciat, vt docent communiùs dialectici. Deinde imperare potest intellectui vlteriõrem considerationem obiecti priùs aliquo modo cogniti, denique potest imperare intellectui vt speciebus iam impressis, & habitibus iam acquisitis vtatur, vt experimur quoties reuocare aliquid nitimur in memoriam: tametsi certum est quod per huiusmodi species & habitus causantur sæpè actus indeliberati. Politicè igitur in his obedit intellectus voluntati, hoc est cum aliqua rebellione. Sed tria tamen etiam sunt in quibus voluntatem intellectus non sequitur. Primò in his cogitationibus quas dicit Philosophus 7. *Ethic. cap.* 18. esse à bona fortuna, id est in quibus præuenimur absque voluntatis consensu ad aliquid cogitandum. Secundò, voluntas impedire non potest actum qui ei prælucet, alioqui ferretur in incognitum. Tertiò, neque impedire potest ne intellectus actu cogitet obiectum quod actu percipit sensus ante consensum voluntatis: sympathia enim potentiarum efficit vt cognoscente aliquid sensu intellectus etiam illud percipiat, nisi virtute speculationis alio abreptus totus circa obiectum aliud occupetur.

Sensus internus quomodo subsit.

Tertia pars de sensu interno probatur, quia directè illi & immediatè voluntas non imperat impediendo ne Phantasia percipiat obiectum quod sensus externus actu attingit, sed efficere tamen potest vt attentiùs circa obiectum aliquod occupetur imaginatio, & vt ei vlteriùs insistat: potest quoque indirectè sensum internum impedire obiecta subducendo sensui externo. Experimur autem sæpissimè magno cum mœrore nostro ac etiam damno, quàm vaga, & quàm rebellis sit phantasiæ operatio, cum volentibus orare abstrahitur inuitus animus quò non vult, neque vbi vult, conquiescit.

Appetitus quomodo subsit.

Quarta pars de appetitu quem dicebam subdi politicè voluntati liberæ, probatur ratione, authoritate, experientia. Si enim non subderetur voluntati appetitus, non teneremur frænare insanas eius cupiditates, si autem obediret despoticè, nõ experiremur contrariam illam & continuam luctam appetituum rationi repugnantium, neque cum Apostolo clamare quisque posset *non quod volo bonum hoc facio*, comparat ergo Philosophus 1. *Ethic. cap. vltimo.* appetitum filio qui sic dirigitur à Patre vt prudentiam eius faciat suam, licet non rarò à monitis & præceptis eius deficiat, & 1. *Polit.c.*3. politicè subdi, explicat ita subdi vt nec imperium omninò detrectare liceat, nec cogatur exequi iussa, sed rebellare possit. Ingeniosè autem 3. *animæ textu* 57. exponitur exemplo cœlestium sphærarum in quibus superior inferiorem rapit, non quod proprium eius motum omninò inhibeat, sed quod proprij & aduentitij motus admixtione, nec simpliciter feratur, quò abripitur, nec eo quo proprio duceretur motu, si esset solus: Hæc autem resistentia oritur partim ex viua obiecti propositione per sensum, partim ex corporis temperie.

## Sectio VII.

### *De subiecto libertatis in actu secundo, seu quinam actus voluntatis, & circa quænam obiecta sint liberi.*

A potentia quæ subiectum est libertatis in actu primo, venio ad actum secundum liberum, vbi primò quæritur, quandonam voluntas sit libera, vtrùm videlicet quando agit & quando continuat actum liberè agat. Secundò, circa quænam obiecta liberè agat, vtrùm scilicet libera sit quando inæqualia sunt obiecta. Tertiò, in quibus actibus videlicet vtrùm suppositâ intentione finis, electio mediorum sit libera, & vtrùm supposito actu imperante liber sit actus imperatus. Quartò, vtrùm circa omissionem voluntas sit libera.

### §. I.

#### *Quandonam actus voluntatis sit liber.*

Voluntas videtur nunquam esse libera.

RAtio dubitandi est primò, quia voluntas non est indifferens ad agendum quando actu non agit, neque quando actu agit, ergo nunquam est indifferens. Probo antecedens quando voluntas non agit implicat contradictionem vt agat, v. gr. implicat vt nunc impediam peccatum futurum cras, sed neque possum non agere quando ago, probatur, quia quo instanti voluntas est indifferens habet negationem actus saltem in priori naturæ, si enim est determinata in priori naturæ non est indifferens, sed quo instanti voluntas agit, non habet in priori naturæ negationem actus, quia implicat vt actus, & negatio actus in eodem instanti temporis sint simul pro diuerso instanti naturæ, alioqui similiter dici posset, quod in venerabili Sacramento panis & Corpus Christi possent esse simul tempore, pro diuersis instantibus naturæ, quod falsum est & saperet impanationem Lutheri.

Secundo, si voluntas esset indifferens ad ponendum

Videtur continuationem actus non esse liberã.

actum esset etiam indifferens ad illum continuandum,sed non est indifferens ad illum continuandum, quia vbi semel posuit actum,non potest voluntas eodem instanti cessare ab illo actu, alioqui eodem instanti actus idem inciperet & desineret, imò duo instantia essent immediata, quia in vno instanti inciperet actus,& in altero immediatè post, inciperet actus imperans eius desitionem.

Tertiò, si tota continuatio actus est libera sequitur quod sit etiam meritoria,hoc autem est difficile,quia sic actus quilibet merebitur infinitos gradus gratiæ,& gloriæ,singulis enim instantibus meretur gradum determinatum sicut meretur in primo instanti, sunt autem infinita instantia, ergo meretur infinitos gradus gratiæ ac gloriæ.

Conclusio bimembris Prima pars

Dico primò, voluntas verè libera est dum actu agit: & dum continuat actionem.

Primæ partis ratio est, quia vbi non est necessitas nisi consequens ibi non tollitur libertas, sed voluntas dum agit, solam habet necessitatem consequentem, ideò enim tantum non potest non agere, quia vult agere, ex suppositione autem quod velit non potest non velle, ergo voluntas libera est cum actu vult; alioqui nullus actus esset bonus aut malus, quia non esset liber.

Secunda pars.

Secundæ partis ratio est, quia rectè dixit Philosophus 3. Ethic. *Quod homo dominus est actuum suorum à principio vsque ad finem*, id est & incipiendo & continuando suum actum, alioqui nemo peccaret perseuerando in peccato, neque mereretur continuando actum meritorium.

Voluntatẽ esse indifferentem quando agit.

Ad primam Respondeo, voluntatem esse indifferentem quando actu non agit, potest enim agere, & quando actu agit potest enim non agere, antecedenter & absolutè: quamuis ex suppositione & consequenter non possit non agere: necessitas autem consequens non tollit indifferentiam. Tota ergo difficultas est in illa propositione quo temporis instanti voluntas est indifferens, habet negationem actus, distinguo,habet negationem actualem actus: negatur: habet negationem potentialem actus, concedo. Voluntas enim dicitur indifferens, & indeterminata non quod careat actuali determinatione, sed quod careat determinatione potentiali, agit enim cum posset non agere. Indeterminatio actualis (vt sæpè dixi) est carentia actus sicut determinatio actualis ipse actus: indeterminatio autem potentialis est potestas non agendi,sicut determinatio potentialis est, est necessitas agendi.

Quomodo libera sit continuatio actus.

Ad secundam Resp. continuationem actus non ita esse liberam inter homines in hoc statu rerum, vt possit esse solùm instantanea, quis enim non experitur se habere operationes multo longiores, sed ideò esse liberam quia nullum est instans assignabile determinatum, in quo voluntas non possit cessare à sua operatione. Sed est tamen semper meritoria, quia voluntariè incipit voluntas operari, & dat liberè causam in qua in hoc statu viæ operatio aliquandiu perseuerat necessariò; vnde continuatio tota libera saltem est in causa. Fateor tamen Angelos & animas separatas à corpore habere operationes liberas instantaneas, nihil enim est absurdi quod aliquid desinat intrinsecè in eo instanti, quo incipit intrinsecè. Neque tunc duo erunt instantia immediata, sed quo instanti dicere licebit nunc primum est,licebit etiam dicere nunc vltimo est.

Meritum non est infinitum.

Ad tertiam Resp. grauem illam esse difficultatem in tractatu de merito disputari solitam, vbi ostenditur totam continuationem actus esse meritoriam, neque tamen hinc sequi quod mereatur gratiam infinitam, quia in primo instanti meretur determinatum gradum gratiæ cum mereatur propter substantiam actus, id est ex eo quod talis actus sit, in sequentibus autem instantibus meretur tantùm indiuisibile gratię cum non mereatur nisi quia continuatur actus, illius autem continuationis in instanti non est nisi vnum indiuisibile. Sed hoc est difficile,neque videtur huius loci esse proprium.

## §. II.

### *Circa quænam obiecta voluntas habeat actus liberos.*

Quid in hac re sit certum.

CIrca summum bonum clarè visum nulla libertas est vel specificationis, vel exercitij,vt constat ex tractatu de beatitudine: nullum autem in hac vita bonum esse potest, circa quod vtramque libertatem non seruet voluntas, quia nullum bonum est creatum in quo non aliquis apprehendi possit defectus. Sed excipi tamen solent Deus, felicitas, & bonum in communi, nam circa ea non habet voluntas libertatem specificationis cum nulla in iis apprehendi possit ratio mali, atque adeò non possint odio haberi. Deus præcisè secundum se sumptus apprehendi non potest vt malus, neque vt carens vllo bono. Fateor quidem Deum impiis proponi aliquando posse vt malum propter effectus aliquos qui mali eis videntur, ideò loquutus sum de Deo præcisè secundùm se sumpto, quem negauri posse odio haberi: De beatitudine ratio eadem est, nemo enim eam odisse potest, quia nemo velle potest sibi esse malè; bonum autem finitum quando habet rationem apti ad beandum non potest odio haberi,quia vt sic non sumitur provt adiunctam habet priuationem alicuius boni,sed provt est bonum appetentis,& eius miseriam aliquam depellit. His positis,

Difficultas est quomodo ex bonis inæqualibus quæ simul proponuntur possit voluntas eligere id quod est minus & imperfectiùs: vel etiam ex bonis quæ sunt æqaalia,eligere possit alterum, siue illi sint fines siue media.

Videtur quod voluntas eligit semper quod est melius.

Ratio autem dubitandi est primò, quia minus bonum vt sic,habet rationem mali, cum priuatio sit boni,sed voluntas eligere non potest malum vt sic,ergo voluntas non potest eligere id quod minus bonum apparet: v.g.ex duobus finibus qui se offerunt, eligere minus bonum, & ex duobus mediis illud eligere, quod est minùs vtile.

Secundò,electio supponit consultationem per quã non cognoscitur tantùm bonitas medij,sed etiam maior bonitas: ergo semper voluntas fertur in id quod meliùs apparet, alioquì frustra esset illa consultatio, quâ inquireretur quodnam esset medium præstantiùs.

Tertiò, videtur expressè id dictum esse à Philosopho *l. 3. de anima.* vbi docet, ea quæ ratione prædita sunt semper maius prosequi.

Conclusio affirmans.

Dico secundò, potest voluntas ex pluribus finibus, vel mediis inæqualiter bonis, illud eligere quod minùs bonum apparet: & ex pluribus æqualibus eligere quod placuerit. Ita docent Theologi cõmuniùs contra Vasquem *disp.43.c.2.*& Azor. *tom.2.l.1.c.25.q.6.& 7.*

Probatio.

Ratio est, quia obiectum voluntatis est bonum: minus autem vel æquale bonum, siue ille finis sit,siue medium,semper est bonum: ergo voluntas illud amplecti potest. Positâ enim potentiâ & obiecto proportionato potest sequi actio, potestque declarari ex voluntate Dei, qui non eligit necessariò id quod est optimum,alioqui nihil eligere vnquam posset,vt probabam aliàs. Imò etiam nihil liberè vnquam eligeret voluntas creata,vel enim vnicum tantùm mediũ proponitur, & sic eligit illud necessariò;vel proponuntur plnra,& sic eligit necessariò illud quod optimum apparet si vera est sententia,quæ hîc impugnatur.

Solutio difficultatum.

Ad primam Resp. minus bonum posse sumi vel formaliter sub illa ratione quâ minus bonum est, &

vt

vt sic eligi non potest à voluntate tùm creata, tùm increata: vel materialiter quatenus est bonum, & sic eligitur à voluntate quando illa ex pluribus inæqualibus vnum eligit.

Ad secundam Resp. consultationem præuiam esse semper electioni, quia esse non potest electio, quin voluntas cognoscat id quod est vtile, imò etiam debet cognoscere id quod est vtilius, vt eligere illud possit si velit. Hoc autem necesse est, non quod necessariò eligat vtilius, sed vt eligere illud possit.

Ad tertiam Resp. Philosophum loqui eo loco de eo quod plerunque fit, non de eo quod fit necessariò, voluntas enim licet possit eligere quod videt minus bonum, plerunque tamen maius bonum prosequitur.

## §. III.

### *Vtrùm suppositâ intentione finis, electio voluntatis maneat libera.*

Intentio & electio fiunt tripliciter.

LOquor de illa electione mediorum quæ actus est distinctus ab intentione finis vt dixi aliàs: tripliciter autem illa fieri potest: primò quando intentio & electio fiunt eo ipso instanti quo finis obtinendus est & vrget exequutio. Secundò, quando electio mediorum fit aliquo tempore ante ipsam exequutionem. Tertiò, quando electio mediorum fieri potuit ante ipsam exequutionem, sed dilata tamen est vsque ad illud instans in quo vrget exequutio.

Videtur electionẽ non esse liberam.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia si electio non fieret liberè suppositâ intentione finis efficaci, sequeretur illam non esse meritoriam specialiter, id est non habere meritum distinctum à merito ipsius intentionis, quod statim patet absurdum esse. Probatur sequela, quia ideò actus externus non habet meritum distinctum à merito actus interni, quia non habet libertatem distinctam, ergo similiter electio non habebit meritum distinctum à merito intentionis, si libertatem non habet distinctam.

Secundò, positâ intentione finis, medium non proponitur sub ratione summi boni, ergo non potest necessitare voluntatem. Probatur consequentia, quia voluntas semper est libera quoties habet iudicium indifferens. Deinde si quis efficaciter intendat ire Romam post vnum annum, & ante finem decimi mensis equum coemat, socios quærat, & alia omnia paret, quæ ad viam sunt necessaria, certè illa electio videtur fore libera, quia tunc ille non cogitur eligere media, sed differre potest ad finem anni, alioqui dicendum erit quod Martyres non sunt liberè mortui, quia etiamsi mortem accelerauerint, non potuerunt tamen illam vitare.

Tertiò, si electio libera est in illis instantibus in quibus exequutio non vrget, libera etiam est in vltimo instanti, quo vrget ipsa exequutio, quod probo, necessitas quæ sequitur aliquid liberè positum, non potest destruere libertatem, sed cum quis necessariò eligit in vltimo instanti, quod liberè potuit eligere in præcedentibus non habet necessitatem nisi consequentem: ergo ille tunc eligit liberè.

Conclusio trimembris.

Dico tertiò, suppositò efficaci amore finis, electio mediorum, non potest esse libera secundùm substantiam ipsius electionis: sed potest tamen aliquando esse libera quoad circunstantias, & sufficienter ad meritum ipsius electionis.

Probatio primæ partis.

Ratio primæ partis est, quia intentio efficax in eo differt ab amore simplici, quod amor simplex non sit iunctus electioni, quam essentialiter infert intentio efficax. Deinde illa dicitur intentio efficax quæ non tantùm amat finem, sed illum etiam vult obtinere, non potest autem aliter illum velle obtinere, quàm quo modo potest obtineri. Sed finis obtineri non potest nisi per aliquam mediorum electionem, ergo suppositâ intentione voluntas necessariò habet aliquam electionem. Hoc autem est electionem non esse liberam secundùm suam substantiam, id est voluntatem necessitari ad aliquam electionem.

Probatio secundæ.

Ratio secundæ partis est, quia licet suppositâ intentione necesse sit habere aliquam electionem, tunc cum exequutio instat, sæpè tamen quando plura sunt media quibus aliquis finis obtineri potest, liberum est voluntati habere hanc vel alteram electionem. Imò potest diu differre ipsam electionem mediorum singularium v. gr. si volo post annum ire Romam, possum cogitare de medijs toto anno. Hoc est electionem esse liberam quoad circunstantias.

Probatio tertiæ.

Ratio tertiæ partis est, quia libertas ad circunstantias actus sufficit ad meritum vt patet ex dictis de libertate Christi. Deinde vt aliquis actus internus voluntatis habeat meritum distinctum à merito alterius actus, non requiritur libertas diuersa, sed sufficit eadem libertas pro pluribus actibus. Sicut idem actus vnam habens libertatem, plures potest habere moralitates, neque par est ratio de actu externo, qui non habet meritum distinctum à merito actus interni voluntatis: disparitas enim est, quia actus internus capax est propriæ honestatis cum propriam habeat tendentiam in obiectum, ideò enim meritum etiam habet proprium quoties libertatem habet secundariam, actus verò externus diuersæ honestatis incapax est, ex eo quod non habeat tendentiam propriam in obiectum diuersam à tendentia ipsius actus interni.

Hinc ad primam patet Responsio, quamuis non esset etiam inconueniens dicere meritum electionis totum in ipsa intentione inclusum esse.

Solutio trium dubitationũ.

Ad secund. Resp. concedendo medium non proponi sub ratione summi boni, suppositò amore finis, sed consequentia falsa est, quia potest voluntas ad multa necessitari saltem consequenter, quæ non proponuntur vt summa bona. Deinde fateor electionem formalem quæ fit ante instans exequutionis, liberè fieri quoad circunstantiam temporis, non quoad substantiam ipsius electionis. Ex quo constat etiam responsio ad tertiam.

Eadem est ratio actus imperati.

Eademque doctrina debet applicari actibus voluntatis imperatis quos constat ex suprà dictis necessariò poni suppositò actu imperante, atque adeò certum est illos non esse liberos immediatâ libertate, quod tamen non impedit quominus actus imperatus habeat meritum distinctum à merito actus imperantis vt rectè docent Salas, Ripalda, Hurtadus, Torres, & Vasques, qui tamen negat actus voluntatis imperatos. Ratio autem eadem illa est, quam afferebam pro electione, satisque superiori quæstione declarata est.

## Sectio VIII.

### *An & quomodo voluntas circa omissionem actus sit libera.*

DIxi de actibus positiuis quos voluntas elicit liberè, nunc quomodo libera esse possit omissio actus positiui, maiorem habet controuersiam, vbi primò quæritur, vtrùm omissio actus vt sic esse possit libera. Secundò vtrùm libera omissio esse possit pura sine vllo actu voluntatis. Tertiò, vtrùm cessare possit voluntas ab omni actu etiam collectiuè.

Duplex caput difficultatis.

Ratio autem dubitandi reuocari potest ad duo potissimum capita, primum est, quia huiusmodi pura omissio non posset habere vllum motiuum à quo penderet, neque posset etiam pendere à cognitione. Secundò non posset pendere à voluntate quæ potentia est vitalis, & physica.

Prima conclusio affirmans.

Dico primò, omissio actus vt sic est verè ac propriè libera contra Caiet. *1. p. q.63. art. 5.* quem sequitur Hurtadus *disp.62.de incarn.sect.3.*

Eius probatio.

Ratio est quia libertas est indifferentia ad agendum & non agendum, ergo non sola positio actus est libera, sed ipsa etiam omissio. Probatur consequentia ideò actus denominatur liber, quia voluntas ita illum ponit, vt posset non ponere, sed voluntas omittit etiam actum cum posset non omittere, ergo æquè libera est omissio actus, ac ipsemet actus. Deinde illud omne liberum est quod procedit à libertate, id est ab indifferentia voluntatis, sed omissio æquè procedit ab indifferentia voluntatis, ergo tam libera est omissio ac actus positiuus. Probatur minor: omnis indifferentia necessariò respicit duo extrema contradictoriè opposita, quorum vnum est actus, alterum est omissio actus, ergo omissio actus tam procedit ab indifferentia voluntatis quàm ipsemet actus. Libertas enim contradictionis est potestas agendi vel omittendi, igitur omissio pertinet ad libertatem æquè ac actio. Præterea illa potentia liberè omittit quæ non omittit necessariò sed voluntas non omittit necessariò, quæ positis omnibus requisitis ad omittendum vel non omittendum, potest omittere, & non omittere: ergo voluntas liberè omittit.

Secunda conclusio dari posse puram omissionẽ.

Dico secundò, potest dari libera omissio, quæ ita sit pura vt nullum omninò adiunctum habeat actum positiuum voluntatis: quamuis moraliter loquendo hoc sit impossibile. Ita docent Suarez *disp. 19. Metaph. sect.4.* Salas *tract.13.disp. 2.sect. 5.* Ripalda *disp. 70.* Ruis *de prouident. disp. 37. section. 1. & disp. 42. sect 7.* Repugnant autem Vasques, de Lugo & plures alij præsertim recentiores.

Prima probatio.

Ratio est primò, Illa quam prima conclusione afferebam. Illud est verè liberum quod est in potestate voluntatis: sed omissio quæ nullum habet adiunctum actum est verè in potestate voluntatis, ergo illa omissio quæ nullum habet adiunctum actum est verè libera, probatur minor potestas voluntatis est ad duo extrema contradictoriè opposita quorum vnum est actus, alterum est negatio actus, sed negatio actus est omissio quæ nullum habet adiunctum actũ, ergo illa omissio quæ nullum habet adiunctum actum est in potestate voluntatis. Deinde vt aliquid sit in potestate voluntatis satis est, quod voluntas possit illud ponere aut nõ ponere; sed voluntas ponere potest aut non ponere puram illam omissionem vt patet, ergo illa omissio est in potestate voluntatis. Denique posità quacunque obiecti propositione voluntas retinet libertatem contradictionis, sed libertas contradictionis est ad actum vel ad puram omissionem, ergo posità quacunque obiecti propositione, voluntas libera est ad puram omissionem.

Altera ratio.

Secundò, Deus præcipiens homini actum contritionis potest velle illi negare concursum ad omnem alium actum præter contritionem, sed tunc liberè voluntas ponere poterit actum contritionis, vel illum omittere sine vllo alio actu, ergo voluntas libera potest habere puram omissionem. Minor clara est quia voluntas non necessitabitur ad eliciendam contritionem, ergo poterit illam omittere, non omittet cum alio actu positiuo, ergo habebit puram omissionem. Præterea fieri potest vt quo tempore aliquis omittit actum contritionis, nullam habeat aliam in intellectu cognitionem præter iudicium practicum dictans eliciendum esse hîc & nunc actum contritionis, sed tunc voluntas non poterit elicere vllum alium actum, alioqui voluntas ferretur in incognitum, ergo tunc poterit voluntas omittere contritionem sine vllo actu. Quæ rationes mihi sanè videntur perspicuæ. Denique potest voluntas purè omittere amorem quamuis intellectus nullo modo cogitet de amore vel odio sui obiecti, sed tantùm de illius obiecti bonitate vel malitia: sed tunc voluntas liberè potest non amare, neque tamen eliciet actum quo dicat nolo amare, quia non cogitat de ipso amore, ergo dari potest pura omissio. Et sanè videtur probari manifestè, quia si omissio quando nullum habet adiunctum actum non esset libera, sequeretur quod si quis sciat se obligari ad audiendum sacrum, quod tamen audire omittat, nullo modo peccabit, modò non dicat nolo audire Missam, quod absurdissimum est.

Moraliter est impossibilis pura omissio.

Dixi tamen moraliter loquendo esse impossibilem omissionem illam sine omni actu. Quia cum intellectus semper aliquid cogitet, & proponat voluntati aliquod bonum, voluntas quoque aliquos semper actus elicit. Imò experimur quod nunquam omittitur à nobis actus præceptus, nisi quia vel detinemur rei alicuius affectu incompossibilis cum re præcepta, vel quia elicimus actum positiuum quo nolumus facere quod præcipitur.

Voluntas ab omni actu potest cessare.

Dico tertiò, potest voluntas etiam collectiuè omittere omnem actum positiuum, ita vt careat omni prorsus actu.

Ratio est quia ideò voluntas potest omittere vnum actum, quia obiectum illius actus proponitur vt indifferens, sed obiecta reliquorum etiam actuum proponuntur vt indifferentia, ergo potest etiam voluntas omittere quemlibet alium actum.

## §. I.

### *Prima difficultas ex eo quod pura omissio non habeat vllum motiuum à quo possit pendere.*

Prima difficultas ex primo capite.

COntra puram omissionem assertam in secunda conclusione, argumentantur aduersarij, primò ex eo quòd omissio non potest esse libera voluntati, nisi intellectus proponat ei tunc motiuum à quo pendeat talis omissio, sed pura omissio non potest habere motiuum à quo pendeat, ergo pura omissio non potest esse libera. Probatur minor: vbi est motiuum mouens voluntatem, ibi est motio voluntatis, sed vbi est motio voluntatis, ibi non est pura omissio; motio enim est actus voluntatis positiuus, ergo vbi est pura omissio, non est motiuum voluntatis. Deinde vt omissio pendeat à motiuo necesse est vt omissio procedat à tali motiuo in illam influente, quomodo enim pendet à motiuo si motiuum in illam non influat? sed pura omissio non potest procedere à motiuo in illam influente, quod probo: vt omissio pendeat à motiuo in illam influente, debet influxus motiui esse aliquid nouum quod non esset si motiuum non influeret, sed nihil omninò est nouum, nam quæro quid illud sit, potest enim cognosci tale motiuum, & tamen omissio non erit: vel procedet ab altero motiuo simul cognito, non autem ab isto. Ergo pura omissio non potest pendere à motiuo, ergo nec est libera.

Non rectè soluitur ab Arriaga.

Neque dicere licet cum Arriaga *disp. 8. de anima sectione 6.* non esse necesse vt omissio pendeat à motiuo. Contra enim probatur, quia cognitio non est necessaria ad omissionem liberam, nisi vt per eam applicetur voluntati motiuum quod voluntatem alliciat ad omissionem vel ab ea retrahat, ergo si cognitio necessaria est ad libertatem omissionis, necessarium etiam est motiuum, cognitio enim est tantùm propositio motiui.

Altera dubitatio ex motiuo.

Secundò, idem planè argumentum fieri potest de cognitione à qua pendere debet omne prorsus exercitium voluntatis liberum, omissio autem pura pendere

dere non potest à cognitione, alioqui deberet influxus cognitionis in omissionem esse aliquid nouum quod non esset si omissio non penderet à cognitione. Hic autem nouus influxus nihil prorsus est, quia potest esse tota illa cognitio & tamen non erit omissio, vel procedet ab alia cognitione simul existente.

Solutio Ripaldæ videtur insufficiens.

Neque licet recurrere, primò, cum Ripalda *disp.* 70. *sect.* 8. ad euentum conditionatum eo quod non esset omissio, si non esset cognitio. Hoc (inquam) non videtur verum quia duplex esse potest cognitio in intellectu, & omissio non esse nisi ex vi vnius tantum. Imò posità tali cognitione potest non esse omissio, & illâ sublatâ esse, si omnino voluntas non aduerteret.

Reiicitur Arriaga.

Neque dicas secundò, cum Arriaga loco nuper citato, hunc influxum esse duntaxat coexistentiam cognitionis & omissionis, quia vt dixi, possunt simul existere, cognitio & hæc omissio & tamē omissio non procedet ab hac cognitione sed ab altera: motiuum enim huius cognitionis displicebit voluntati. Neque Ouied. *Controuers.* 10. *de anima p.* 1. §. 4. soluere videtur difficultatem cum ait influxum cognitionis in omissionem nihil esse aliud, quàm ipsam cognitionem potentem in actu primo influere in omissionem, & ipsam omissionem illi coexistentem, nam hæc manifesta videtur esse petitio principij: cum enim quæratur quid sit cognitionem influere, respondet ille Doctor esse cognitionem potentem influere, quæritur enim quid sit influere, vel posse influere. Adde quod actus primus differt ab actu secundo, ergo influxus actualis non est ipsa causa potens influere.

Verior solutio.

Responderi ergo facilius potest esse prorsus necessarium ad liberam omissionem in qua nullus est actus, vt omissio pendeat à motiuo, & à cognitione quâ proponitur tale motiuum: Influxum autem illum tùm motiui propositi tùm cognitionis proponentis non esse aliud quàm connotationem nouam huius omissionis in qua considerari tria debent. Primò, quod tale motiuum proponatur voluntati: Secundò quod voluntas non habeat displicentiam vllam in tali motiuo: Tertiò quod posità tali propositione sine displicentia voluntatis sit talis omissio. Totus igitur influxus & motiui & cognitionis est ipsamet omissio provt connotans cognitionem huius motiui quod non displicet voluntati, tunc cum expedita est ad agendum, vel non agendum: implicat enim vt omissio connotet cognitionem eo modo existentem, & non displicentem voluntati, quin dicatur procedere ab ipsa voluntate intuitu cognitionis huius & motiui. Similiter moueri voluntatem à motiuo ad omittendum, est tale motiuum cognosci, non displicere voluntati omnino expeditæ ad agendum, & poni omissionem: influxus ergo hic est ipsa omissio à voluntate posita tunc cum motiuum tale cognoscitur, in quo voluntas non habet displicentiam. Nam eo ipso procedit omissio tum à voluntate, tùm à motiuo, tùm à cognitione.

Ad primam ergo Resp. distinguendo hanc propositionem vbi est motiuum ibi est motio quæ sit actus voluntatis positiuus nego, quæ sit negatio actus connotans motiuum cognitum, & non displicens voluntati, concedo. Nam eo ipso motiuum causat omissionem, neque possunt esse illa tria simul, quin omissio pendeat tùm à cognitione tùm à motiuo.

Ad secundam Resp. concedendo influxum illum motiui, & cognitionis in omissionem esse aliquid noui, quia est omissio provt connotans cognitionem motiui, & non displicentiam voluntatis. Non est enim necesse vt influxus ille sit aliquid nouum positiuum distinctum ab ipsa cognitione quâ posità potest adhuc non esse omissio, vt constabit ex modò dicendis.

## §. II.

### *Secunda difficultas ex dependentia puræ omissionis à voluntate provt libera.*

Prima dubitatio quia necessaria est mutatio.

SEcundò, contra puram omissionem argumentari licet: implicat vt voluntas ex non omittente liberè, fiat liberè omittens, nisi fiat in ipsa mutatio aliqua noua, si enim nihil sit, nisi quod erat anteà, sicut voluntas anteà non erat liberè omittens, sic neque posteà erit liberè omittens: sed si datur pura omissio poterit voluntas fieri liberè omittens ex non omittente liberè quamuis non fiat vlla mutatio, ergo non potest dari pura omissio libera. Probatur minor, si esset aliquid noui quod non erat quando libera non erat omissio, esset consideratio intellectus, & aduertentia obligationis non omittendi, carentia enim actus erat, priusquàm voluntas denominaretur peccans & liberè omittens: sed posità tali aduertentiâ censetur adhuc voluntas in actu primo ad liberè agendum vel non agendum, potest enim adhuc non peccare, ergo nulla fit mutatio noua quando voluntas fit de nouo liberè omittens, cum anteà non liberè omitteret. Confirmatur quia voluntas in actu secundo, exercens libertatem debet habere aliquid quod non habebat in actu primo, sed illam omissionem habuit in actu primo, ergo per illam non potuit exercere libertatem.

Secunda quia Deus subtrahere potest cō cursum ad actum.

Secundò, liberè aliquis omittat auditionem sacri, cui posteà nescienti Deus subtrahat concursum ad volendum audire sacrum, sic argumentor: ille se habet eodem modo postquàm ei Deus subtrahit concursum quo se habebat quando non ei subtrahebatur concursus: atqui tunc ille non liberè omittit, cum non possit non omittere, licèt putet se posse non omittere, ergo ille priùs non omittebat liberè.

Tertia quia exercitium libertatis est vita.

Tertiò, exercere libertatem est exercere potentiam vitalem, & viuere in actu secundo, sed potentia vitalis non exercetur nisi per actum positiuum, ergo libertas non exercetur nisi per actum positiuum. Confirm. quia eodem modo voluntas tendit in bonum quo intellectus tendit in verum, sed intellectus non tendit in verum nisi per actum positiuum, ergo nec voluntas in bonum.

Ostenditur qualis fiat mutatio.

Ad primam Resp. esse impossibile vt aliquis fiat de nouo liberè omittens, & peccans cum anteà non liberè omitteret, quin fiat in eo aliqua mutatio moralis non esse autem opus vt fiat in eo aliqua mutatio physica. Mutationem physicam appello eam quâ producitur entitas aliqua physica vt cum producitur nouus actus. Mutationem moralem, cum adest aduertentia perfecta intellectus vnde aduenit noua obligatio rei alicuius faciendæ, quæ priùs non erat, quia videlicet tempus aduenit implendi Præceptum, & intellectus illud aduertit neque tamen ea obligatio, censetur aduenisse statim, atque aduertitur Præceptum, quia voluntas non operatur in instanti: sed posito quod tempus aduenerit implendi Præceptum, & hoc intellectus aduertat, censetur breui aliquo posteà tempore aduenire obligatio agendi quæ anteà non erat. Et si tunc omittatur actio, erit omissio verè libera, & moraliter mala. Fiétque mutatio moralis in voluntate quæ cum anteà non esset obligata, neque aduerteret, omittebat sine libertate, & sine culpa, posteà verò fit obligata, & ita omittit liberè ac peccat, cum anteà non liberè omitteret. Quoties ergo aliquis de nouo liberè omittit, fit in eo mutatio moralis, ex eo quod facta sit mutatio in tempore, & in aduertentia intellectus. Hinc ad confirmationem dico voluntatem dum exercet libertatem in actu secundo, non debere habere aliquid intrinsecum

quod prius non haberet, sed satis esse quod habeat aliquid extrinsecum, aduertentiam videlicet & mutationem factam in tempore, ex quibus resultat mutatio moralis in ipsa voluntate.

Omissio non esset libera si Deus subtraheret concursum ad actum.

Ad secundam Resp. aduersarios qui negant puram omissionem eâdem laborare difficultate, dum enim aliquis omittit liberè amare Deum, dicens nolo amare, Deus decernat non dare illi concursum ad amorem: quæro vel hæc omissio erit libera, vel non: si non est libera, nihilominus voluntas eodem modo se habet postquam Deus decreuit negare illi concursum ad amorem, quo se habebat antequam decreuisset negare: si est libera, ergo eodem iure id dici potest de pura omissione. Responderi ergo debet quod pura omissio tunc non erit libera, sed erit tamen voluntaria si Deus decernat negare concursum ad actum oppositum. Quia scilicet omissio illa non est à potestate voluntatis, quæ tunc non potest agere, & non agere, quamuis putet se posse agere, quia fortasse nescit denegatum sibi esse concursum ad agendum. Ad libertatem enim vt sæpè dixi requiritur potestas ad actum, vel ad eius omissionem, hic autem deest potestas ad actum ex defectu concursus. Vnde negatur quod voluntas post denegationem concursus eodem modo se habeat quo se habebat antequam ille denegaretur.

Solutio tertiæ dubitationis.

Ad tertiam Resp. concedendo quod exercere positiuè libertatem est viuere in actu secundo: exercere autem libertatem negatiuè non est formaliter viuere quamuis præsupponat vitam in ipso intellectu: nam sine cognitione non est libera omissio. Ad confirmationem nego esse paritatem inter intellectum, & voluntatem, quia cum intellectus non sit liber, negatio actionis non est proprium eius exercitium: voluntas autem cum sit libera tam pertinet ad eius exercitium tendere in obiectum quàm non tendere.

# DISPVTATIO IV.

## *De Principio formali & quidditatiuo humanarum Actionum siue de Moralitate illarum.*

## QVÆSTIO VNICA,

S. Thomas q. 18. 19. 20. 21.

QVÆCVNQVE dicta sunt hactenus de ratione voluntarij & liberi, huc præcipuè spectabant vt viam munirent ad explicandam præcipuam hanc actus humani proprietatem, quæ vulgò appellatur moralitas, est enim nomen hoc genericum ad significandam bonitatem, & malitiam: eius autem intelligentia videtur exigere vt dicatur primò, quidditas & propria ratio moralitatis seu quid sit moralitas humanæ actionis. Secundò, species eius propriæ. Tertiò proprietates moralitatis. Quartò, causæ moralitatis primum in actu interno, deinde in actu etiam externo.

### SECTIO I.

### *Quid sit Moralitas humanæ Actionis in genere.*

Nomen moralitatis quid significet.

CErtum est primò, quod (moralitas) & (morale) vocabula sunt à moribus deriuata, mores autem significant propriè actus voluntatis liberæ factos cum aduertentia rationis; mos enim in communi loquendi vsu significat frequentationem actuum similium per quos ad aliquid assuescimus, soli autem ferè sunt actus liberi, per quos propriè loquendo assuescimus, circa ea enim quæ necessariò fiunt non est assuetudo propriè dicta, atque adeò nec moralitas, quæ semper est actus aliquis voluntatis liber, vel aliquid ipsum respiciens: dicitur enim vniuersim moralitas & morale, quidquid aliquo modo dicit ordinem ad actus voluntatis liberæ ratione vtentis: conuenit autem primò, & formaliter Actibus ipsius voluntatis; deinde verò per analogiam tribuitur etiam illis omnibus quæ aliquo modo ad eos ordinantur.

Definitio moralitatis.

Certum est secundò, Moralitatem propriè dictam quæ soli conuenire potest actui libero rectè posse definiri, est actualis conuenientia, vel disconuenientia, cum natura rationali vt rationalis est: quæ definitio vt explicetur distinctè tria inquirenda sunt: primò, vtrùm moralitas sit entitas physica ipsius actus: an verò aliquid actui superadditum. Secundò, quid illud sit quod moralitas superaddit actui. Tertiò, concludenda est quidditas tota moralitatis.

### §. I.

### *Vtrùm Moralitas sit entitas sola ipsius actus: an verò aliquid superadditum actui morali.*

Videtur moralitatem essentialem esse actui.

RAtio dubitandi est primò, quia illud quod est differentia essentialis habituum & actuum bonorum, & malorum non est aliquid supperadditum actibus bonis, & malis, sed est sola eorum entitas intrinseca: bonitas & malitia moralis differentiæ sunt essentiales actuum, & habituum, vt sæpè docet S. Thomas, ergo illæ non sunt aliquid superadditum eorum entitati: probatur minor, quia si bonitas & malitia non essent essentiales differentiæ actuum, & habituum, vitia & virtutes non differrent essentialiter inter se, possétque Deus se solo infundere actus & habitus vitiosos, hæc autem absurda sunt, ergo bonitas & malitia sunt differentiæ essentiales actuum & habituum moralium.

Secundò, si bonitas & malitia non essent differentiæ actuum moralium essentiales, & intrinseca eorum substantia, illæ possent separari ab actu, & habitu morali; consequens est falsum, quod probo: actus internus honestus etiam spectatus physicè respicit honestatem tanquam motiuum à quo specificatur, nam actus bonus amat honestatem propter se ipsam, ergo bonitas moralis est ab eo inseparabilis: probo consequentiam, implicat vt actus malus amet bonitatem cognitam propter ipsam, sed actus bonus internus amat honestatem propter ipsam, ergo implicat vt actus internus bonus fiat malus moraliter. Imò implicat vt ille desinat esse bonus; implicat enim vt ille actus sit, & non amet honestatem propter se ipsam, eius enim obiectum formale est honestas propter se ipsam amata. Sed quandiu actus ille amabit honestatem propter se ipsam erit bonus, ergo implicat vt actus bonus desinat esse bonus.

Tertiò, implicat etiam vt actus malus fiat bonus, quia deberet amare bonitatem propter se ipsam, ac proinde habere aliquod obiectum formale quod priùs non respiciebat.

Conclusio negatiua.

Dico primò, Moralitas non est differentia essentialis actuum moralium etiam internorum, neque physica eorum substantia: Ita docent Scotus *in* 1. *dist.* 17. *quæst.* 2. Durandus *in* 2. *distinct.* 38. *quæst.* 1. Bonauent. *ibidem distinct.* 41. *art.* 1. *quæst.* 2. Vasques *disp.* 55. *c.* 2. Salas *tract.* 7. *disp.* 2. *sect.* 8. Coninck *disp.* 3. *dub.* 8. contra Suarem, Hurtadum, Becanum, Azor, & alios qui existimant Moralitatem esse aliquid essentiale Actibus internis bonis, aut malis.

Prima ratio.

Ratio autem est primò, quia implicat vt aliqua res habeat duas differentias essentiales, & duas essentias diuersas: sed potest eadem entitas actus interni habere

re plures bonitates, vel plures malitias, nam qui vult furari propter adulterium, committit sine dubio duplex peccatum: qui vult Eleemosinam dare propter charitatem, ille duplex obtinet præmium propter duplicem in eodem interno actu bonitatem, vt inferiùs ostendam, ergo idem actus internus potest habere plures bonitates, vel plures malitias.

Secunda probatio.

Secundò, illa non est essentialis & intrinseca differentia interni actus physicè spectati quæ separari potest ab entitate physica ipsius actus, sed bonitas & malitia separari possunt ab actu quolibet interno, nullus enim actus est qui de bono fieri non possit non bonus, & de malo fieri non possit non malus, ergo bonitas & malitia non sunt essentiales differentiæ ipsorum actuum. Probatur minor primò de malitia: nam, qui vult comedere carnes in quadragesima, & peccat, ille desinet peccare si cesset prohibitio, vel incipiat ægrotare, vel desinat aduertere prohibitionem, vel amittat proximam libertatem: qui vult blasphemare peccat, sed si malitiam blasphemiæ non amplius aduertat, non erit mala illa prior voluntas nisi materialiter. Idem secundò probatur de actibus bonis etiam internis: nam illi sine dubio possunt fieri de bonis non boni, quia cessare potest eorum libertas, cum Deus possit addere cognitionem aliquam aut qualitatem determinantem. Præterea velit aliquis audire Missam ex affectu religionis, vel dare Eleemosinam ex affectu misericordiæ, adueniat prohibitio superioris, vel præceptum succurrendi ægroto, tunc voluntas illa quæ priùs bona erat desinet esse bona, imò mala erit.

Dices mutari Actum internum quia mutatur obiectum formale, si enim adueniat prohibitio Missæ, tunc non amabitur propter honestatem id quod cognoscitur esse inhonestum & prohibitum. Sed contra, nam potest aliquis culpabiliter ignorare prohibitionem, & amare Missam propter honestatem: potest etiam aliquis contemnere prohibitionem superioris & tamen perstare in voluntate audiendi missam, ergo ille actus fieri potest de bono malus.

Tertia probatio.

Tertiò, moralitas non est magis intrinseca actui voluntatis quàm libertas, sed libertas non est differentia essentialis actus liberi, neque veritas & falsitas sunt essentiales actibus intellectus, ergo nec moralitas. Videtur enim esse par omnino ratio.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. habitus & actus morales considerari posse dupliciter: primò secundum physicam entitatem, secundò reduplicatiuè provt sunt morales. Bonitas & malitia non sunt essentiales differentiæ actuū & habituum consideratorum secundum entitatem physicam vt probatum est: si autem considerentur provt sunt morales, id est dependentes à ratione ac libertate, tunc bonum & malum sunt differentiæ illorum essentiales & moralitas est verum genus ad bonitatem & malitiam, quod solum voluit S. Thomas quando ait *Diuisionem actus in bonum & malum esse diuisionem generis in species.* Vitia & virtutes si spectentur secundum physicam entitatem, essentialiter non differunt, si spectentur vt sunt morales differunt essentialiter. Quomodo autem physica entitas vitiorū infundi à Deo possit dicetur in sequenti Tractatu.

Ad secundam, Resp. posse bonitatem & malitiam separari ab entitate physica ipsorum habituum & actuum moralium etiam internorum quorum obiectum formale honestas est propter seipsam amata. Ratio est, quia vt illi actus interni fiant ex bonis non boni, non est necesse mutari obiectum formale, sed sufficit si voluntas amittat libertatem, vel etiam vt incipiat culpabiliter ignorare prohibitionem superioris, tunc enim actus de bono incipiet esse non bonus.

Ad tertiam Resp. posse actum malum fieri bonum desinente prohibitione superioris vt postea declarabitur, nunc satis est probasse illum ex malo fieri posse non malum, sicut actus bonus fieri potest non bonus.

## §. II.

### *Quid sit illud quod Moralitas superaddit actui.*

SI moralitas est aliquid adueniens actui, vt probaui, non potest esse nisi vel aliquis modus, vel accidens, vel relatio, vel denominatio extrinseca.

Videtur esse modus.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia illud est modus aut accidens realiter actui superadditum, quo sublato potest realiter existere ipse actus, sed actus existere potest realiter non existente hac moralitate, quidquid tandem illa sit, ergo illa moralitas est realis modus aut accidens aliquod reale: est enim aliquid reale quo non existente actus existit, ergo est verè modus, aut accidens: cum autem dicis esse connotationem semper redit argumentum, quia illa connotatio est aliquid reale sine quo actus existit, ergo est verè aliquid distinctum realiter.

Videtur esse relatio rationis.

Secundò, si moralitas est aliqua relatio, certè non est nisi relatio rationis, nam illud quod aduenit actui prorsus immutato non est nisi relatio rationis: huiusmodi est moralitas, ergo illa est relatio rationis tantùm, sicut valor monetæ, vocum significatio, esse Magistratum, esse Doctorem, & alia huiusmodi, quæ sunt entia rationis: vel certè denominationes solùm extrinsecæ.

Terminus huius relationis.

Tertiò, si Moralitas ista relatio est, terminus huius relationis, vel est regula obligans, & sic Deus non operatur moraliter, quia non habet regulam obligantem, imò & nos operamur sæpè moraliter sine obligatione: vel est recta ratio proponens quid conueniat facere vel omittere, & sic infinitæ reflexiones necessariæ sunt vt definiatur malitia vel bonitas, & circulus erit vitiosus in ea definitione: quod idem incommodum eueniet si dicatur natura rationalis esse terminus huius connotationis.

Assertio.

Dico secundò, Moralitas nec est realis aliquis modus, aut accidens actui superadditum, nec denominatio extrinseca, neque relatio categorica, vel transcendentalis, vel rationis: sed est relatio solùm secundum dici siue connotatio cuius rectum est entitas physica ipsius actus, obliquum autem est natura operans cum libertate ac aduertentia rationis.

Moralitas non est modus superadditus.

Primò probatur illam non esse modum aliquem, aut accidens physicum, quia realiter immutato manente actu, moralitas aduenire vel tolli potest, si enim aduertas de nouo actum esse prohibitum, cuius prohibitio priùs ignorabatur, incipiet ille habere malitiam quam priùs non habebat. Deinde sicut relatio non est aliquid distinctum modaliter, aut realiter à fundamento & termino, quia illis positis & sublatis per intellectum omnibus aliis ponitur relatio, cuius etiam nulla causa productiua potest excogitari, sed huiusmodi etiam est moralitas, quæ posito actu facto cum aduertentia rationis & libertate & sublatis aliis omnibus, necessariò est. Neque potest assignari vlla causa productiua illius, quomodo enim vis malitiam à Deo produci, vel ab alia vlla causa: ergo moralitas non magis est modus realis quàm relatio.

Non est denominatio extrinseca.

Secundò, probatur moralitatem non esse denominationem extrinsecam contra Durandum & Suarem: quia si Moralitas non esset nisi extrinseca denominatio, vel esset denominatio extrinseca formalis, vel denominatio extrinseca obiectiua, non primum, quia nemine cogitante actus boni sunt aut mali: sicut nemine cogitante reliqua existunt entia moralia Doctoratus, esse Regem, &c. Non secundum quia denominatio

nominatio extrinseca obiectiua est forma quædam intrinseca subiecto quod non denominat, & extrinseca subiecto quod denominat, vt cum dicitur paries visus, visio non est in pariete qui denominatur. Moralitas autem nulli est intrinseca quàm actui, ergo moralitas non est denominatio solùm extrinseca.

Non est relatio transcendentalis aut categorica.

Tertiò probatur moralitatem non esse relationem transcendentalem aut categoricam: si enim esset relatio transcendentalis esset essentialis actui & ab eo inseparabilis, quod ostendi esse falsum: si autem esset relatio categorica esset purus respectus ad terminum præcisè vt terminum, sed non est huiusmodi purus respectus quia respicit libertatem & rectam rationem vt causas non autem vt terminum, cùm sit dependentia ipsius actus à libertate & ratione.

Non est relatio rationis.

Quartò, probatur quod non sit relatio aliqua rationis contra Vasquem *disp.* 71. & 95. quia relatio rationis si sumatur formaliter est ens purè fictum quod nullo cogitante non est in rebus, cum non habeat esse nisi purè obiectiuum in intellectu fingente: sed moralitas non est huiusmodi, nam actus est bonus aut malus realiter & nemine cogitante, neque est aliquid fictum, alioqui Deus puniret & compensaret ens chimæricum, & nemo bonus aut malus esset realiter sed fictè tantùm: ens enim rationis vt dixi definitur non ens cogitatum ad modum entis, seu ens fictum: vel ens cuius totum esse est cognosci, vnde nullum habet esse nisi cogitari & fingi. Si autem aliam definitionem afferas entis rationis, iam illa ficta erit, & erit definitio entis realis. Si autem sumatur ens rationis solùm fundamentaliter, pro eo quod præbet intellectui fundamentum fingendi aliquid impossibile. Fateor hoc verum esse, sed quæritur quid sit illud reale quod solum est moralitas, illud autem quod intellectus fingit præterea, non est moralitas. Vnde non sunt audiendi qui omnia entia moralia dicunt entia esse rationis, imò & per relationes rationis explicant subiecta propositionum & prædicata: denominationes omnes extrinsecas, & ipsam etiam libertatem Dei dicunt respectum esse rationis ad effectus extrinsecos. Sed, vt dixi, si de formali ente rationis dicatur, est apertè falsum. Si de fundamentali, est impropria loquutio, & petit principium.

Est relatio secundum dici.

Quintò igitur superest vt moralitas non sit aliud quàm relatio secundùm dici seu connotatio. Probatur: illud est aliqua relatio quod aduenit entitati prorsus immutatæ, & variatur propter variationem termini alicuius extrinseci, moralitas huiusmodi est (vt dixi) nam actus qui priùs non erat moralis, incipit esse moralis aduenientè libertate, aut aduertentiâ rationis, ergo moralitas est aliquis respectus, non transcendentalis, non categoricus, aut rationis, ergo est respectus secundum dici, seu connotatio quæ differt, vt dixi, à relatione transcendentali, quia non est essentialis, & à categorica quia non respicit terminum purè vt terminum, sed vt causam, etiam si explicetur per modum relationis categoricæ quo modo dicitur moralitas esse relatio conformitatis aut difformitatis ad rectam rationem.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. actum existere posse realiter, quin existat moralitas secundùm id quod dicit in obliquo, non posse existere, quin existat moralitas secundùm id quod dicit in recto: ita enim solet dici de relationibus, & de omnibus entibus connotatiuis.

Ad secundam Resp. satis ostensum esse quod moralitas non sit ens rationis, sed ens reale connotatiuum: cuiusmodi etiam sunt esse Doctorem, esse Regem, &c. Quæ neque sunt entia ficta, neque denominationes extrinsecæ.

Ad tertiam satis dictum est initio secundæ disputationis regulam actionum humanarum, atque adeò terminum quem respicit & à quo specificatur moralitas esse naturam rationalem vtentem ratione ac libertate quod constabit etiam ex dicendis statim.

## §. III.

### *Definitio tota Moralitatis.*

EX suppositione quod moralitas sit actus ipse voluntatis provt connotans aliquem terminum, non erit difficile colligere integram eius definitionem cognito termino illo quem connotat: hunc enim aliqui volunt esse solam libertatem, alij rectam rationem, alij legem æternam, alij denique naturam rationalem, quod ferè constat ex dictis de regula humanorum actuum.

Assertio.

Dico tertiò, benè definitur moralitas, ordo conuenientiæ vel disconuenientiæ actualis ad naturam vt rationalis est: actus autem moralis ille qui est conueniens aut disconueniens cum natura rationali vt rationalis est.

Ratio est, quia, non potest moralitas esse cõnotatio sola libertatis, vel rectæ rationis, vel æternæ legis, ergo est connotatio naturæ rationalis vt rationalis est.

Moralitas non est sola libertas.

Primò enim quòd sola libertas non sit moralitas contra Durandum, Salam, Suarem, Becanum, probatur quia, inuariatâ manente libertate variari potest moralitas, v. g. si quis nesciens esse diem veneris comedat carnes actus ille potest esse bonus, qui adueniente cognitione prohibitionis incipiet esse malus. Deinde multiplex in eodem actu esse potest moralitas si quis, verbi gratiâ, furetur propter adulterium, non potest autem esse multiplex libertas.

Terminus moralitatis non est recta ratio.

Secundò, quod terminus ille connotatus per moralitatem non sit recta ratio, satis secunda disputatione probatum videtur, vbi ostendebam, quod recta ratio non est primaria & principalis regula humanorum actuum, quia in definitione rectæ rationis, honestatis, & turpitudinis committeretur apertus circulus, recta enim ratio esset cognitio honestatis, & turpitudinis, id est cognitio conformitatis cum recta ratione, & honestas esset conformitas cum cognitione honestatis. Deinde infinitæ darentur reflexiones in eadem definitione honestatis, quia honestas esset conformitas obiecti cum cognitione honestatis cognitæ secundùm honestatem. Deinde prius est aliquid esse bonum, quàm cognosci bonum, ergo non potest actus dici bonus per hoc quod cognoscatur esse bonus, ergo bonitas non est ordo ad rectam rationem quæ non est aliud quàm cognitio boni.

Neque lex æterna.

Tertiò, quod neque lex æterna sit huiusmodi connotatum, probabam, quia actus voluntatis diuinæ moraliter boni sunt, neque tamen illis vlla potest esse lex imposita. Deinde quia multi etiam actus boni sunt moraliter quos tamen nulla lex præcipit. Imò priùs multi actus sunt boni quàm præcipiantur, & priùs multi mali sunt quàm vetentur.

Est natura rationalis.

Quartò, concludebam quod sola natura rationalis est primarius & immediatus terminus totius moralitatis, quia præter illam nihil aliud assignari potest: deinde quia bonum & malum etiam physicum non dicitur nisi per respectum ad naturam cui est conueniens aut disconueniens: hæc enim sola ratio est ob quam actus & obiectum conformitatem habent cum recta ratione, quia scilicet conueniunt naturæ rationali vt sic.

Dixi autem esse conuenientiam aut disconuenientiam actualem, quia non sufficit ad moralitatem conuenientia vel disconuenientia solùm aptitudinalis, quæ nullo modo sufficit ad moralitatem alioqui motus primo primi, & actiones indeliberatæ, moraliter essent malæ, quod est falsum. Ex quibus.

Sequitur

Ad moralitatem requiritur libertas.

Sequitur primò, quod ad omnem bonitatem aut malitiam moralem requiritur necessariò libertas. Ratio est, quia sine libertate nullum peccatū est vt rectè docet Augustinus lib. de duabus animabus c. 12. *Peccatum* (inquit) *definiamus, quod sine voluntate esse non possè, mens omnis apud se conscriptum legit*; peccatum autem est malitia moralis. Adde quod omne peccatum meretur pœnam & vituperium, omnis actus bonus, laudem meretur & præmium: nihil autem dignum esse potest præmio aut pœnà, nisi sit liberum.

Et aduertentia rationis superioris.

Sequitur secundò, quod ad omnem malitiam aut bonitatem requiritur consideratio, & aduertentia rationis superioris, id est actus intellectus quo cognoscatur honestas eius aut turpitudo. De quo disputatione secunda satis dictum est. Debétque fusè infrà explicari.

## Sectio II.

### *Quænam sint species propriæ Moralitatis.*

COnceptus ille Moralitatis hactenus explicatus diuiditur sine dubio in bonitatem, & malitiam tanquam in species: sed quæritur primò, vtrùm diuisio illa ita sit adæquata vt nullus detur actus indifferens. Secundò, vtrùm diuisio illa sit essentialis. Tertiò, quænam requirantur necessariò ad bonitatem & malitiam moralem siue quid sit propriè bonitas & malitia moralis.

### §. I.

### *Vtrùm moralitas adæquatè diuidatur in bonitatem & malitiam an verò detur actus aliquis indifferens.*

Multi actus voluntatis sunt indifferentes.

CErtum est primò, multos posse dari actus voluntatis indifferentes, qui neque boni sint moraliter, nec mali, quia plurimi sæpè actus fiunt absque aduertentia, & consideratione honestatis aut malitiæ, quâ consideratione deficiente nulla esse potest moralitas: possunt ergo esse actus voluntatis indifferentes, sed nullo modo morales: tota ergo difficultas est de illis actibus qui sint morales, & tamen indifferentes, id est neque boni, neque mali.

Actus indifferens secundum speciem.

Certum est secundò, actum moralem dici posse duplici modo indifferentem. Primò, secundum speciem. Secundò, in indiuiduo. Indifferens dicitur secundùm speciem qui ex obiecto præcisè consideratus non habet quod bonus aut malus sit, quamuis aliunde habere possit quod sit bonus aut quod sit malus: v.gr. comestio carnium est secundum speciem actus indifferens, quia ex obiecto præcisè neque bona est, neque mala, quamuis ex prohibitione possit esse mala, & ex bono fine possit esse bona. Quando ergo dicitur actus esse indifferens secundùm speciem, non sic est intelligendum vt positiuè secundum speciem id est ex specie sua hoc habeat quod sit indifferens; sic enim actus secundùm speciem indifferens esset ille cuius differentia constitutiua esset indifferentia, siue cui essentialis esset indifferentia: dicitur ergo actus secundùm speciem indifferens negatiuè, id est qui præcisè non habet ex obiecto, quod exigat bonitatem aut malitiam. Actus in indiuiduo indifferens est is qui spectatis omnibus quæ ad ipsum concurrunt aut concurrere possunt nempe qui spectato obiecto formali aut materiali & extrinsecis omnibus circunstantiis caret bonitate, vel malitia formali. Hoc posito.

Status quæstionis.

Celebris inter scholasticos controuersia est vtrùm, dentur actus aliqui voluntatis facti cum aduertentia & libertate, qui nec mali sint nec boni, non solùm ex obiecto & secundùm speciem, sed etiam in indiuiduo, id est spectatis obiecto & circunstantiis.

Quinque dubitationes.

Ratio dubitandi est primò, quia si nullus actus voluntatis esse potest indifferens in indiuiduo implicabit etiam vt sit actus indifferens secundùm speciem: quod probatur ideò implicat actum aliquem esse indifferentem in indiuiduo, quia conformitas & difformitas cum ratione oppositionem habent contradictoriam respectu finis extrinseci, sed conformitas & difformitas cum ratione non minùs opponuntur contradictoriè respectu obiecti, ergo si non datur actus in indiuiduo indifferens non datur etiam actus indifferens secundùm speciem.

Secundò nulla est species quæ non habeat sub se aliquod indiuiduum saltem possibile, sed est certum dari actum indifferentem secundùm speciem, ergo datur etiam actus in indiuiduo indifferens. Neque dicas dari actus indifferentes secundùm speciem, sed negatiuè tantùm: sic enim arguo, fricare manus est positiuè in aliqua specie, actus ille non est in specie boni & mali, ergo est in specie actus indifferentis.

Tertiò, multa opera fiunt propter solam necessitatem & delectationem naturæ, v.g. fricare manus, spuere, &c. illa non sunt bona nec mala, ergo dantur opera quæ neque bona sunt neque mala. Probatur minor: quia si opera illa essent bona deberent pertinere ad aliquam virtutem, & si essent mala deberent explicari in confessione: quis autem absoluat cum qui nihil aliud in Confessione dicat nisi quod fricauerit manus ad expellendum frigus, se spuisse non præfixo sibi vllo bono fine? imò sequeretur vix vllum fieri à nobis opus quod peccatum non sit veniale.

Quartò, cum aliquis actum exercet misericordiæ, non cogitando de bonitate misericordiæ nec illam intendendo propter se, non exercet bonum opus quod amari debet propter suam honestatē: neque tunc peccat vt patet, ergo tunc ille actū exercet indifferentem.

Quintò, non est dubium quin sententia quæ affirmat dari actus indifferentes sit saltem probabilis: si quis igitur existimet dari actus indifferentes, ille sequendo sententiam probabilem non malè operabitur, & cum non intendat honestatem actus, non operabitur etiam benè: ergo faciet actum indifferentem; potest ergo dari actus indifferens etiam in indiuiduo.

Assertio negans.

Dico primò, nullus dari potest actus in indiuiduo indifferens, quamuis multi dentur actus ex obiecto & secundùm speciem indifferentes. Ita docent cum S. Thom. Capreol. Maior, Durandus, Suares: contra Vasquem, Almainum, Angestum, & alios paucos.

Prima probatio ex Euāgelio.

Primò enim ita omnino videtur colligi ex Matthæi 12. vbi Christus asserit nos de verbis otiosis rationem redditutos, atque adeò sequitur illa esse mala, quod non minus verum esse potest de opere otioso: sed verbum otiosum illud est quod fine bono caret, ergo verba & opera quæ carent fine bono, sunt mala: atqui omne opus vel habet finem bonum, & est bonum: vel non habet finem bonum, & est malum, ergo nullus actus esse potest indifferens. Non satisfaciunt autem illi qui dicunt Christum per verba otiosa intelligere contumelias & probra, quæ sententia est Chrysostomi: sed sanè non apparet quomodo Christus diuini iudicij seueritatem exaggerasset, si non esset loquutus nisi de iis verbis quæ manifestè sunt mala, cuiusmodi sunt sine dubio conuitia, & contumeliæ.

Secunda probatio.

Secundò, si tenetur quilibet in omnibus suis actibus deliberatis constituere sibi honestum finem, nullus potest esse actus in indiuiduo indifferens, si enim constituat sibi finem illum, erit actus eius bonus, si non eum constituat, erit actus malus, sed tenemur huiusmodi finem bonum in omni actu constituere, ergo nullus elici à nobis potest actus deliberatus qui sit indifferens: probatur minor, quia nullum est agens quod non debeat operari iuxta finem suæ naturæ debitum, sed finis naturæ rationali debitus, & proprium eius bonum est honestas: ergo natura rationalis quoties operatur tenetur præfigere sibi honestum finem. Maior probari potest inductione omnium

agentium naturalium, quorũ conatus omnes semper sunt ad finem: Deinde quia idem est finis operationis qui est finis operantis, ergo nulla est operatio quæ non debeat dirigi ad finem proprium operantis. Conformitas igitur & difformitas cum ratione respectu finis opponuntur priuatiuè, quia difformitas quælibet in actu spectata respectu finis est priuatio conformitatis debitæ actui, atque ita nullus est actus qui bonus non sit, vel malus, vt constabit statim.

Tertia probatio. Tertiò, quoties homo tollit Deo rationem finis vltimi peccat, sed quoties homo agit deliberatè nullum sibi præfigens bonum finem, adimit Deo rationem finis vltimi ad quem omnia diriguntur, nam ille actus neque formaliter, neque virtualiter ad Deum dirigitur, ergo ille peccat.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. multos esse posse actus indifferentes secundum speciem, etiam si nulli sint indifferentes in indiuiduo. Ratio disparitatis est, quia conformitas cum recta ratione debita non est actui respectu obiecti sed ratione finis, id est non tenetur homo habere semper obiectum honestum in suis actibus, sed tenetur habere honestum finem: vnde fit vt non conformitas quæ est in fine semper sit repugnantia cum recta ratione, cum sit carentia conformitatis debitæ: non conformitas autem respectu obiecti, non est malitia, quia non est carentia conformitatis debitæ, vnde non est difformitas. Ad argumentum ergo concessâ maiore, negatur minor; falsum enim est quod conformitas & difformitas respectu obiecti opponantur contradictoriè sicut opponuntur respectu finis.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. sequi ex eo argumento tantùm quod dantur actus in indiuiduo qui sint indifferentes secundum speciem, id est ex obiecto: non sequitur autem quod dentur actus in indiuiduo, qui sint indifferentes secundum omnia quæ concurrunt ad bonitatem actus. Vnde ad argumentum distinguitur illa minor, dantur actus indifferentes secundum speciem positiuè, qui nimirum, ex ratione sua specifica exigant nõ esse boni vel mali, seu qui spectati tùm ex obiecto, tùm ex omnibus circunstantiis exigant non esse boni nec mali, nego, indifferentes secũdum speciem negatiuè id est qui ex obiecto solo non exigant esse boni nec mali, concedo, ergo dantur actus indifferentes in indiuiduo spectati ex obiecto præcisè concedo, spectati ex obiecto, & ex omnibus requisitis, nego. Ad probationẽ concedo hanc maiorẽ, fricare manus est positiuè in aliqua specie actus, sed distinguo minorem atqui non est in specie boni nec mali, præcisè consideratum ex obiecto concedo, consideratum ex obiecto & circunstantiis nego, si enim fiat ex fine honesto erit in specie boni, si non fiat ex fine honesto, erit in specie mali moralis, modò tamen fiat cum aduertentia, vt mox dicam.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. illa opera minutiora quæ fiunt ob solam naturæ commoditatem aut necessitatem, vt, spuere, fricare manus, esse vt plurimùm indeliberata, sed fieri ex solo naturæ instinctu & imaginatione sine vlla aduertentia rationis, & tunc illa cum non sint moralia, non sunt etiam bona vel mala. Si verò sint deliberata, sunt etiam bona ferè semper, quia natura tunc dictat gratificandum esse naturæ: si autem non dictaret hoc recta ratio, essent illa tunc otiosa opera, & vitiosa, & possent in Confessione explicari sicut verba otiosa, quia essent vera peccata commissionis, id est opera positiua difformia rectæ rationi, non autem peccata omissionis quæ sunt meræ negationes actuum. Ad id vero quod quæritur ad quam virtutem illa pertineant quando sunt bona, & ad quod vitium quando sunt mala. Respondeo illa quando sunt bona pertinere ad virtutem finium extrinsecorum ad quos diriguntur, vel ad virtutem cuius proprium est moderari curam corporis. Quando sunt mala pertinent ad vitia opposita illis virtutibus.

Solutio quartæ. Ad quartam Resp. actus virtutum moralium, v.gr. reddere alienum, esse verè bonos ex obiecto, & ex fine intrinseco, quem recta ratio dictat etiamsi non dirigantur ad vllum finem extrinsecum bonum: tunc enim tenemur duntaxat adhibere finem extrinsecum bonum, quando finis intrinsecus, siue obiectum est indifferens. Neque verò necesse est ad actum honestum vt honestas appetatur propter se formaliter, sed satis est quod appetatur propter se virtualiter vt dicetur statim.

Solutio quintæ. Ad quintam Respondeo satis ostensum esse quod per se loquendo nulli sunt actus indifferentes: sed fateor tamen quod per accidens plures huiusmodi actus esse possunt ex ignorantia inuincibili, vel ex conscientia erronea, vel ex probabili. Sicut enim si aliquis ignoret se obligari ad restitutionem, non peccat illam omittendo: sic qui errat existimando se non obligari ad dirigendos in bonum finem actus ex obiecto indifferentes, ille non peccat cum omittit dirigere, sed hoc est per accidens, vt patet.

## §. II.

### *Vtrùm diuisio moralitatis in bonitatem & malitiam sit essentialis.*

POtest ratio aliqua vniuersalis comparari cum inferioribus, vel tanquam genus cum speciebus vt animal diuiditur in rationale, & irrationale, & est diuisio generis in species: vel tanquam subiectum cum accidentibus, sic enim animal diuiditur in bipes, & quadrupes, album, & nigrum, & vocatur diuisio subiecti in accidentia: Similiter ergo diuisio moralitatis in bonitatem & malitiam erit diuisio generis in species, si bonum & malum sint essentiales differentiæ actuum: erit autem diuisio subiecti in accidentia, si non sint differentiæ nisi accidentales quod ex sectione prima ferè manet solutum.

Triplex ratio dubitandi. Ratio tamen dubitandi adhuc esse potest quia, primò, eatenus actio aliqua voluntatis est in genere moris, quatenus est voluntaria, sed ratio voluntarij essentialiter conuenit actui voluntatis, ergo moralitas essentialiter illi conuenit. Quod manifestè asseruit S. Thomas *quæst.* 19. *art.* 1. vbi docet bonitatem & malitiam quæ sumuntur ex obiecto esse differentias essentiales ipsius actus interioris. Vnde argumentor: bonitas & malitia moralis aliter se habent ad actum internum voluntatis, quàm ad actum externum, alioqui debuisset S. Thomas de vtrisque indifferenter loqui: sed bonitas & malitia sunt essentiales actui exteriori vt moralis est, ergo bonitas & malitia sunt essentiales actui interno, non solùm vt est moralis, sed etiam entitatiuè considerato.

Secundò, bonum est obiectum voluntatis secundùm esse naturæ, ergo id quod essentialiter diuidit actum bonum, essentialiter etiam diuidit actum voluntatis secundùm esse naturæ, sed vtile, delectabile, ac honestum essentialiter diuidunt bonum, ergo essentialiter diuidunt actus voluntatis, atque ita honestas est differentia essentialis actuum voluntatis.

Tertiò, quod est ex obiecto bonum est essentialiter bonum, quia essentia & specificatio sumitur ex obiecto, sed multi actus ex obiecto & intrinsecè boni sunt, alij autem mali etiam ex obiecto: actus verbi gratiâ, Charitatis ita est intrinsecè bonus, vt esse non possit malus.

Conclusio bipartita. Dico secundò, moralitas vt sic reduplicatiuè sumpta diuiditur essentialiter in bonitatem & malitiam tanquam in proprias species: Actus autem moralis sumptus specificatiuè diuiditur in bonum, & malum, tanquam subiectum in accidentia. Sequitur omnino ex dictis *sectione* 1.

Ratio

1. Pars. Ratio enim primæ partis est, quia, illæ sunt propriæ species moralitatis vt sic, quæ immediatè diuidunt genus moralitatis per aliquid essentiale actui provt est moralis: sed bonitas & malitia sunt huiusmodi, nam moralitas est ordo ad naturam rationalem vt sic tanquam ad ideam, ordo autem ad ideam diuiditur per conformitatem, & difformitatem, id est bonitatem & malitiam tanquam per aliquid essentiale: ergo actus moralis reduplicatiuè vt sic diuiditur essentialiter in bonum & malum.

2. Pars. Ratio secundæ partis peti debet ex suprà dictis, quia scilicet bonitas & malitia separari & mutari possunt. Imò & multiplicantur in eodem actu, quod non potest conuenire differentiis essentialibus.

Responsio ad rationes dubitandi. Ad primam Resp. verum esse quod ad actum moralem requiritur vt sit voluntarius, sed hoc satis non esse, quia requiritur præterea libertas & aduertentia honestatis aut turpitudinis. Actui ergo voluntatis est essentiale vt sit voluntarius, quia voluntas nunquam agere potest sine cognitione, non est essentiale vt sit moralis, quia voluntas agere potest indeliberatè, & sine aduertentia malitiæ.

Ad secundam Resp. duplicem in actu distingui debere bonitatem, alteram formalem, alteram obiectiuam, prima est honestas ipsius actus, altera est bonum ipsum quod apprehenditur in obiecto: ad bonitatem formalem actus non sufficit quod apprehendatur bonitas obiecti, sed requiritur etiam libertas, vt sæpè dixi. Fateor itaque bonitatem obiectiuam esse obiectum actus voluntatis in ratione naturæ atque adeò actum voluntatis essentialiter diuidi per id quod essentialiter diuidit bonitatem obiectiuam: cum ergo bonitas obiectiua diuidatur in honestum, vtile, delectabile, actus etiam voluntatis diuidetur essentialiter per honestatem obiectiuam, vtilitatem, & delectabilitatem: sed nego essentialiter diuidi per honestatem formalem ipsius actus, quæ requirit aliquid aliud præter bonitatem obiectiuam. Hoc igitur argumento rectè ostenditur quod bonitas obiectiua essentialis est actui voluntatis tanquam motiuum specificans, sed non ostenditur quod bonitas formalis sit essentialis & intrinseca illi actui qui dicitur bonus.

Ad tertiam Resp. specificationem actus physicè spectati peti solùm ab obiecto, sed specificationem actus sumpti moraliter peti etiam ex pluribus aliis quæ petuntur ex parte operantis, & ex reliquis circunstantiis: vnde negatur quod actus ex obiecto bonus, sit essentialiter & intrinsecè bonus cum posito tali obiecto possit esse non bonus.

## §. III.

### *Quid sint bonitas & malitia moralis, & quænam exigant.*

Definitur bonitas moralis. CErtum est primò, bonitatem moralem rectè definiri conformitatem ipsius actus cum natura rationali vt rationalis est: eòdem recidit allata bonitatis definitio à Sancto Thoma, est plenitudo esse debiti actui humano, quia plenitudo illa est collectio illorum omnium quæ debita sunt actui humano, vt sit conueniens actui humano, quod explicat rectè Scotus exemplo pulchritudinis, quæ licèt concipiatur exemplo simplicis formæ, concursu tamè importat illorū omnium quæ ad concinnitatē corporis facere possunt. Et ex eorum omnium collectione corpus dicitur pulchrum. Ita bonitas moralis cum sit quidam actionis humanæ decor exurgit ex concursu illorum omnium quæ facere possunt concinnitatem naturæ rationalis. Similiter ergo malitia moralis definitur disconuenientia ipsius actus vel omissionis, cum natura rationali vt rationalis est. Quod in sequenti disputatione de peccatis fusiùs declarabitur.

Definitur malitia.

Certum est secundò, quod ad bonitatem, & ad malitiam moralem quædam exiguntur ex parte obiecti, quædam ex parte operantis. De iis quæ requiruntur ex parte obiecti dicetur *sect.* 4. quod ad bonitatem requiritur obiectum bonum cum omnibus circunstantiis quas exigit, si enim vel vna desit circunstantia, vel si aliquid mali admixtum habeat actus non est bonus, quia bonum est ex integra causa, malum autem est ex quolibet defectu. Ex parte igitur operantis ad malitiam requiritur in intellectu cognitio actualis malitiæ, sed sufficit iudicium vel erroneum, vel etiam dubium vt dixi secunda disputatione. In voluntate requiritur aliquis consensus saltem interpretatiuus, indirectus, & virtualis, non requiritur amor expressus & directus malitiæ, quam implicat amari propter se ipsam. Ad bonitatem autem requiritur in intellectu iudicium practicum quo cognoscatur honestum esse hoc operari, quod iudicium satis est vt sit practicè probabile, vt ostensum est suprà. Ex parte voluntatis communiter dicitur requiri actum voluntatis expressum & directum quo ametur obiectum vt honestum est; quod tamen videtur difficile.

Quid exigat bonitas ex parte obiecti.

Quid ex parte operantis.

Controuersia.

Ratio enim dubitandi primò est, quia pura omissio actus mali voluntaria est libera, & laudabilis, ergo potest esse moraliter bona. Non videtur antecedens egere probatione, quia laudabile est implere præceptum negatiuum, sicut est vituperabile illud violare: sed præceptum negatiuum, verbi gratiâ, non furandi potest impleri per puram omissionem absque vllo actu, ergo pura omissio actus prohibiti est laudabilis. Probatur nunc prima consequentia: ideò pura omissio actus boni præcepti mala est; quia libera est, & secundum rectam rationem vituperabilis: sed omissio actus mali prohibiti libera est; & secundum rectam rationem laudabilis, ergo illa omissio est bona moraliter. Deinde confirmari etiam potest quia non probatur vllo argumento quod omissio non sit moraliter honesta, cum æquè procedat ex motiuo bono, & perfectâ libertate, ac procedit omissio mala ex motiuo malo. Adde quod effectus qui sequuntur omissionem possunt esse boni, ergo potest ipsa omissio esse bona, quod enim causat bonum, est etiam bonum. Denique omissio actus mali amabilis est, consonans naturæ rationali & illam decens, sicut est odio digna omissio actus boni, & dedecens naturam rationalem. Numquid enim decet naturam rationalem non furari, non adulterare?

Prima dubitatio de omissione.

Secundò, id quod est voluntarium tantùm in causa non est volitum propter se: sed quod est voluntarium in causa potest esse bonum moraliter: verbi gratiâ, volo Eleemosinam, ex qua video sequuturam æternam egentis salutem: ergo ad bonitatem moralem non requiritur vt illa propter se ametur. Deinde si expressus ille amor requiritur ad bonitatem, implicat vt idem actus internus plures habeat bonitates, cum plura non possit habere motiua expressa & formalia, ergo ille amor ad bonitatem non est necessarius, magis quàm ad malitiam. Denique quis credat rusticum quoties benè operatur, intendere honestatem illam operis directè propter ipsam? hoc enim si est necessarium, certè non solùm ille, sed plures etiam alij rarò benè operantur cum eis in mentem non veniat huiusmodi cogitatio.

Secunda dubitatio de voluntario in causa.

Tertiò, vt circunstantia det bonitatem actui non est necesse vt cognoscatur & intendatur, ergo non est necesse vt honestas propter se ipsam cognoscatur & intendatur. Probatur antecedens, quia, qui nescit se esse in gratia meretur tamen benè operando, & qui operatur cum magna intensione actus, & duratione non est necesse vt cognoscat circunstantias intensionis, & durationis.

Tertia de circunstantiis.

Conclusio affirmans.

Dico tertiò, ad bonitatem moralem requiritur vt honestas actu voluntatis directo & positiuo intendatur propter se ipsam, non sufficit autem voluntas interpretatiua & pura omissio. Ita docent cum S. Thoma, Scoto, Gabriele, aliisque veteribus, Vasques, *disp. 51. cap. 3.* & *disp. 73. cap. 7.* Suares *disp. 4. sect. 3.* Conink, *disp. 4.* Pontius *relect. 2.* contra Salam, Medinam, Azor, Ripaldam.

Prima probatio.

Ratio est primò, quia expressè Philosophus 2. *Ethicorum cap. 4.* tria exigit ad actum bonum: primum quidem si sciens, deinde si eligens propter ipsa, si stabili atque immutabili affectu præditus agat. Idemque aliis sæpè locis repetit asseritque illum qui facit iustum non propter honestatem iustitiæ, facere quidem iustum, sed non iustè. Deinde probatur quia bonum, vt sæpè dixi, ex S. Dionysio, debet esse ex integra causa, malum autem est ex quolibet defectu, ergo etiam si ad malitiam interpretatiua & indirecta voluntas sufficiat, & pura omissio, non sufficit tamen ad honestatem. Deinde tunc in omissione non est bonitas moralis, quando illa omissio est indifferens vt ametur propter honestatem aut turpitudinem, pura omissio est eo modo indifferens, ergo in pura omissione non est bonitas moralis. Denique si pura omissio esset bona, esset etiam meritoria: hoc autem implicat, quia omne meritum est supernaturale, omissio autem pura non potest esse supernaturalis.

Omissio nunquam est propriè laudabilis.

Ad primam Respondeo puram omissionem esse posse voluntariam & liberam, non tamen propriè laudabilem, quia omne quod est propriè laudabile debet esse bonum, sicut omne quod est propriè vituperabile debet esse malum. Nego autem omissionem actus prohibiti laudabilem eo modo esse, quo vituperabilis est omissio actus boni præcepti, quia scilicet plura exiguntur ad bonum, quàm ad malum. Ad illam probationem ideò illa omissio est mala quia est libera, & secundùm rectam rationem vituperabilis, qui a simpliciter libera est, & impropriè loquendo vituperabilis nego, quia est propriè loquendo vituperabilis, & quia plura requiruntur ad bonum, quàm ad malum concedo. Non est dubium quin pura omissio mali æquè procedere possit ex motiuo bono, quàm omissio boni ex motiuo malo, sed negatur tamen quod æquè bona sit vna omissio ac altera est mala, ob rationē quā attuli. Effectus qui sequuntur omissionem actus mali, non sunt moraliter boni, nisi amentur positiuè propter bonitatem, sunt autem boni si amentur, non quia sequuntur omissionem, sed quia propter se amantur. Præterea negatur omissionem esse aliquid propter se amabile, solum enim ens est amabile ratione sui, non autem negatio entis, quamuis enim imperari possit, non potest tamen amari. Denique nego illud esse bonum quod est negatiuè disconueniens naturæ rationali, omissio autem non decet nisi negatiuè naturam rationalem,

Voluntarium in causa non sufficit ad bonitatē.

Ad secundam Resp. voluntarium in causa non sufficere ad bonitatem actus, si tunc quando elicitur actus, voluntas illum non amet ratione suæ honestatis, ideò enim imputatur propter connexionem, quia etiam si tunc non ametur cum elicitur, amatus tamen fuit directè quando data fuit liberè causa, quod idem contingit in actu malo. Quomodo autem actus habere possit plures bonitates etiam si expressè illæ debeant intendi, dicetur *sect. 4.* Denique nego rusticum vllum vnquam benè operari nisi honestatem amet propter se ipsam, ad hoc autem vt eo modo ametur honestas, non est necesse vt cognoscatur aut ametur honestas sub formali conceptu honestatis & conuenientiæ cum natura rationali, sed sufficit si obiectum apprehendatur aliquo modo vt decens, quod fiat ab homine hîc & nunc, & sub ea ratione ametur saltem virtualiter, ita vt si quæreretur quare hoc facis, diceres, quia est decens me facere.

Circunstantiæ actus debent esse volitæ.

Ad tertiam Respondeo posse aliquem actum fieri laudabilem & meritorium ex parte operantis ex aliqua circunstantia, quamuis illa nec intendatur, nec cognoscatur, non posse autem vnquam fieri bonum. Nam actus illius qui est in gratia non fit moraliter bonus per statum gratiæ, sed tantum ex parte operantis fit laudabilis, & meritorius. Circunstantiæ intensionis & durationis cognoscuntur per modum actus, non cognoscuntur per modum obiecti, quia sunt ipsemet actus vt patet.

## Sectio III.

### *Proprietates quædam generales moralitatis.*

EX iis quæ de natura & speciebus moralitatis hactenus disputauimus, non erit difficile colligere duas eius proprietates: prima sit separabilitas, vtrùm scilicet bonitas & malitia sint aliquid separabile ab actu tùm interno tùm externo. Secunda multiplicabilitas, vtrùm scilicet idem actus possit habere simul bonitatem & malitiam, vel etiam habere plures bonitates, vel plures malitias vbi constabit vtrùm actus supernaturalis possit esse malus.

### §. I.

### *Vtrùm possit actus voluntatis fieri ex bono malus, & contra.*

SÆpè dictum est actum externum imperatum à voluntate, posse fieri ex bono malum, & ex malo bonum, imò & sæpiùs indicatum est quod actus internus elicitus à voluntate, fieri potest ex bono non bonus, aut etiam malus, quod nunc pleniùs examinandum videtur.

Prima dubitat.

Ratio enim dubitandi est primò, quia, si actus internus voluntatis qui est malus fieri potest bonus, necesse est vt actus malus amet honestatem propter se ipsam, hoc autem implicat, ergo actus internus voluntatis qui est malus non potest fieri bonus: probatur maior, actus internus nunquam potest habere obiectum formale, quod prius non habuerit: sed actus quando est bonus amat honestatem propter ipsam, ergo ille actus quando erat malus amabat honestatem propter ipsam: ergo si actus fieri potest ex malo bonus, oportet vt actus malus amet honestatem propter ipsam.

Secunda.

Secundò, si actus malus fieri potest bonus, sequitur quod immutato actu, mutari potest obiectum formale: actus enim bonus habet necessariò aliquod obiectum formale quod non habet actus malus, sed actus malus immutatus manens fit bonus: ergo mutatur obiectum formale immutato actu.

Tertia.

Tertiò isti actus volo semper benè facere, amo Deum super omnia, ita sunt boni vt nunquam possint esse mali, ergo non omnis actus bonus potest fieri malus. Antecedens patet, quia, illi actus essentialiter excludunt malitiam, quod etiam dicendum est de omni actu supernaturali.

Assertio bimembris.

Dico primò, nullus est actus voluntatis qui ex malo non possit fieri non malus, & ex bono non bonus. Imò plures actus voluntatis etiam interni fieri possunt ex bonis mali, & ex malis boni.

Actus bonus fieri potest non bonus.

Primam partem multa probant quæ hactenus dixi præsertim quia, nullus est actus à quo separari non possit libertas, ergo nullus est actus à quo separari non possit malitia & bonitas.

Fieri etiam potest malus.

Secunda pars sæpiùs etiam probata est de actibus externis quos ex bonis fieri posse malos, & ex malis bonos, accedente aut sublatâ prohibitione satis euidens

dens est. De actibus autem internis non est minùs euidens in multis exemplis adductis à Vasque. Velit aliquis facere sacrum in loco interdicto, ignorans interdictum inuincibiliter, quod posteà ignoret vincibiliter: illa voluntas quæ priùs erat bona, incipit esse mala. Vult aliquis ambulare sanitatis causa contra Præceptum superioris, incipiat ille animaduertere illam ambulationem non esse sibi prohibitam, sed potiùs præceptam certè voluntas priùs mala incipit esse bona. Vel dum vult ambulare sanitatis causa, incipiat ignorare vincibiliter hoc prohibitum sibi esse, pergátque velle ambulare, ille actus priùs bonus incipit esse malus, quomodo autem non necessariò mutetur obiectum actus boni voluntatis accedente prohibitione vel ignorantia culpabili dicetur statim.

Solutio difficultatum

Ad primam enim Resp. fieri aliquando posse vt actus malus amet honestatem propter se ipsam, quia potest voluntas apparente aliquâ ratione duci, quæ suadeat honestatem tunc cum adest prohibitio: vel potest prohibitio ignorari culpabiliter, vel existimare aliquis potest quod prohiberi aliquid non possit, & ita perseuerare velle in oratione v. gr. propter honestatem in ea apprehensam. Tunc euidens est quod obiectum formale actus mali est honestas propter se ipsam amata, cuius tamen amorem inquinat ignorantia culpabilis voluntatis superioris prohibentis. Ille igitur actus sine mutatione vlla in obiecto fieri potest ex bono malus vel contra. Ex quo patet etiam responsio ad secundam, patet enim quod non est necesse, vt actus bonus habeat aliquod obiectum quod non habeat actus malus.

Ad tertiam Resp. aliquos esse actus qui sic intrinsecè sint mali, vt nunquam esse possint boni, vt odium Dei & blasphemia: nemo enim existimare inuincibiliter potest hæc esse bona: similiter aliquos esse actus ita intrinsecè bonos, vt licèt esse possint non boni, nunquam tamen esse possint mali, vt amor Dei super omnia, & actus quidam vniuersales nolo vnquam malè facere, volo semper benè facere: illi enim actus non sunt compossibiles cum voluntate vlla faciendi malè, quæ ad peccatum necessaria est. Actus autem supernaturales quomodo esse possint mali statim explicabitur.

## §. II.

### *An & quomodo vnus & idem actus esse possit simul bonus & malus, vel etiam habere plures bonitates, & plures malitias.*

Tripliciter actus plures habet moralitates.

TRipliciter contingere potest vt plures in eodem actu sint moralitates, primò, si habeat simul plures bonitates, vel plures malitias, v.gr. si vnus actus sit simul actus iustitiæ, temperantiæ, charitatis. Secundò, si vnus & idem actus sit intrinsecè bonus & intrinsecè malus, v.gr. si ex obiecto sit bonus, & ex aliqua circunstantia vel obiecti, vel actus sit malus: v.gr. si quis audiat sacrum, tunc cum tenetur succurrere alicui ægroto, facitne ille simul benè & malè. Tertiò, si actus intrinsecè bonus sit, extrinsecè verò malus, vt cum ex vana gloria elicis actum charitatis, quæritur vtrùm tunc pecces simul & benè facias, mereris simul præmium & pœnam.

Prima dubitatio.

Ratio verò dubitandi est primò, quia vbi non potest esse libertas noua, ibi non potest esse noua moralitas, quia sicut sine libertate non est moralitas, sic neque noua esse potest moralitas sine noua libertate, sed in vno & eodem actu non est nisi vna libertas, ergo nec est nisi vna moralitas. Similiter actus imperatus non habet libertatem distinctam à libertate actus imperantis, vt dictum est suprà: ergo non habet distinctam moralitatem. Hæc enim ratio est propter quam actus externus, non habet moralitatem distinctam à moralitate actus interni.

Secunda dubitatio.

Secundò, ille actus esse potest intrinsecè bonus, & extrinsecè malus, qui habet obiectum bonum, & circumstantias bonas, imperatur autem à fine malo, v.g. si quis eliciat actum contritionis ex vana gloria: sed contingere sæpissimè potest vt actus aliquis bonus imperetur ab actu aliquo moraliter malo, ergo potest aliquis actus esse intrinsecè bonus, & extrinsecè malus. Probatur minor, quia fieri aliquando potest vt aliquis ex vana gloria confiteatur valide sine sacrilegio, sed tunc actus malus peccatum videlicet veniale vanæ gloriæ imperat actum contritionis supernaturalem, quia volo totam confessionem fieri ex vana gloria, ergo tunc actus malus præcipit actum bonum. Maior videtur certa, quia durum omninò esset dicere quod quicunque leuem hanc gloriolã habet quando confitetur committit sacrilegium confitendo: irrepit autem sæpissimè parùm cogitantibus huiusmodi titillatio vanitatis, ob quam nemo sanè dixerit confessionem esse sacrilegium: quod autem tunc vana gloria imperet actum contritionis supernaturalem probatur, quia sine actu contritionis supernaturali confessio est sacrilega: tunc vt dixi confessio non est sacrilega: ergo tunc vana gloria imperat actum contritionis verum & supernaturalem.

Tertia dubitatio.

Tertiò, nulla ratio videtur probare quod sit impossibile vt actus intrinsecè bonus, sit extrinsecè ac denominatiuè malus. Imò idem actus imperatus, à duobus actibus esse potest bonus, & malus, quod patet ex actu peccati ad quem ita Deus concurrit vt respectu eius sit actus bonus, licèt respectu creaturæ sit malus. Denique dicendum alioqui erit multos actus optimos esse inutiles in quibus miscetur sæpè sensus ille vanæ gloriæ.

Assertio duas habens partes

Dico secundò, potest vnus & idem actus habere plures moralitates eiusdem rationis, v. gr. plures bonitates, vel plures malitias: Implicat autem vt idem actus bonus præsertim supernaturalis sit malus vel intrinsecè vel extrinsecè.

Potest idẽ actus plures habere moralitates eiusdẽ ratio nis.

Prima pars inter omnes communis est, & videtur receptissima, nam adulterium v. gr. duplex peccatum est, alterum contrarium temperantiæ, alterum iustitiæ. Qui dat eleemosinam ex motiuo charitatis, duplex habet meritum. Ratio autem est, quia moralitas non causatur ab obiecto tantùm, quod in vno actu esse non potest nisi vnum, sed causatur etiam à circumstantiis, præsertim a fine extrinseco: sed actus idem potest habere plures fines bonos vel plures malos fines, ergo potest habere plures bonitates aut plures malitias, etiamsi bonitatem vel malitiam obiectiuam habere non possit, nisi vnicam.

Actus supernaturalis imperari non potest ab actu malo.

Secunda pars aduersarios habet multos recentiores, qui putant actum etiam naturalem bonum imperari posse ab actu malo, & ita esse posse malum extrinsecè. Ita enim docent Salas *tract. 7. disp. 3. n. 124.* Granadus *tract. 9. disp. 3. & tract. 17. disp. 3.* De Lugo *tract. de pœnitentia disp. 15. sect. 9.* & alij quos citant non pauci, sed contrarium tamen optimè docent Suarez, Vasques & alij longè plures, videturque mihi satis apertè demonstrari ex eo quod dicit Christus Matth. 6. *Videte ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus vt videamini ab eis, alioqui mercedem non habebitis.* Sed si actus malus v.g. vana gloria, potest imperare actum bonum, falsum hoc erit, quia illi actui bono debitum erit præmium, ergo actus bonus non potest imperari ab actu malo.

Deinde argumentor ratione primò ex necessitate gratiæ ad omnem actum supernaturalem, Deus non potest dare gratiam ad peccandum, sed actus bonus præsertim supernaturalis non potest sine gratia elici,

ergo actus bonus supernaturalis esse non potest peccatum. Maior est clara quia si Deus daret gratiam præuenientem ad peccandum, Deus induceret hominem, & sollicitaret eum ad peccandum, gratia enim præueniens suadet opus quod causat. Neque dicas dari tunc gratiam à Deo ad actum provt est bonus, non provt est malus. Contra enim est, quia ille actus hîc & nunc est peccatum, sed ad eum actum hîc & nunc eliciendum in talibus circunstantiis datur gratia, ergo gratia datur ad peccandum. Præterea datur gratia ad actum imperantem ex quo necessariò sequitur actus bonus, alioqui actus ille bonus posset fieri sine gratia. Sed actus ille imperans simpliciter malus est, ergo ad actum simpliciter malum datur gratia. Vnde,

Argumentari licet secundò: Implicat vt aliquis sine gratia se determinet ad actum supernaturalem, sed si actus malus potest imperare actum supernaturalem, poterit aliquis sine gratia se determinare ad actum supernaturalem, quia ille actus imperans est determinatio ad actum supernaturalem, sed ad actum illum imperantem qui est vana gloria non est necessaria gratia, ergo determinatio ad actum supernaturalem fieri poterit sine gratia.

Tertiò vt aliquid sit simpliciter malum sufficit vnicus defectus, ad bonum autem requiritur vt omnes circumstantiæ sint bonæ, vel certè vt nulla sit mala, bonum enim est ex integra causa, sed quando finis operantis est malus, actus imperatus ex tali fine habet circunstantiam malam, ergo ille actus est absolutè malus. Confirmatur, quia ille actus est malus qui est causa mali alicuius: sed actus bonus imperatus à fine malo est causa illius finis mali: ergo est malus. Præterea non potest actus bonus imperare actum malum vt patet, ergo neque actus malus potest imperare actum bonum, alioqui sequeretur etiam quod electio medij boni ex intentione mala non esset mala, sed esset bona, quod tamen absurdum est. Denique fatentur aduersarij esse impossibile, vt idem actus sit bonus & malus ex aliqua circumstantia ipsius actus seu intrinsecè, ergo implicat vt sit bonus & malus extrinsecè seu ex fine operantis, est enim par omninò ratio.

Vnica libertas sufficit ad plures moralitates.

Ad primam Respondeo negando esse necessariam multiplicem libertatem, ad multiplicem numero moralitatem, quod clarè constat quia in vnico simplici actu multiplex non est libertas, & tamen multiplex est moralitas. Fateor itaque actum imperatum pro eodem instanti, non habere libertatem distinctam à libertate actus imperantis, sed illa libertas mediata suffcit ad nouam moralitatem, neque par est ratio de actu extrinseco vt nuper dixi.

Actus supernaturalis nunquâ fieri potest ex fine malo.

Ad secundam quæ potissimum fundamentum est sententiæ aduersariorum: Nego fieri vnquam posse vt finis malus imperet actum supernaturalem, atque adeò fateor esse impossibile vt aliquis ex vana gloria eliciat actum contritionis supernaturalem, qualem exigit sacramentum. Si ergo aliquis imperaret confessionem & omnia requisita ad confessionem ex vana gloria, ita vt finis & contritionis & confessionis esset vana gloria, dico illum commissurum esse sacrilegium quod non est seuerum & durum, sed verum & solidum, vt probaui: si verò vana illa gloria solum irreperet volenti confiteri, & non imperaret confessionem, sed extrinsecè tantùm comitaretur, tunc haud dubiè contritio esse posset bona & confessio integra. Imò etiamsi ab initio ex vana gloria voluisset aliquis confiteri, deinde oblitus illius vanitatis sincerè doleret de peccatis, posset ille dolor esse supernaturalis, quia non propriè imperaretur ab actu malo.

Solutio tertiæ dubitationis.

Ad tertiam Resp. satis probatam esse implicantiam actus boni, & denominatiuè mali, fateor actum eundem esse posse bonum respectu vnius, & malum respectu alterius operantis, quia potest esse imperatus vni, & alteri prohibitus, sed respectu eiusdem operantis implicat vt idem actus sit bonus & malus, quia esset eidem prohibitus & non prohibitus.

## Sectio IV.

### *De causis moralitatis formalis.*

DIxi hactenus ea quæ necessaria sunt ex parte operantis vt actus bonus sit aut malus, nunc sequitur vt dicam ea quæ causare possunt bonitatem aut malitiam ex parte obiecti: quam video à nonnullis appellari moralitatem obiectiuam fundamentalem & radicalem: Primò ergo quæritur, quomodo ipsum obiectum causet bonitatem & malitiam in actu. Secundò, quomodo illam causent circunstantiæ. Tertiò, quomodo finis extrinsecus illam causet.

### §. I.

### *An & quomodo bonitas & malitia causetur ab obiecto.*

Nomine obiecti quid significetur.

NOmine (obiecti) aliquando intelligitur res aliqua externa, vt obiectum actus Charitatis est Deus: aliquando significatur actus aliquis imperatus à voluntate, vt cùm volo furari, obiectum illius actus est furtum, cùm volo amare Deum, actus amoris est obiectum illius actus: non est dubium quin actus voluntatis fiant boni ex obiecto, quando illud est præceptum, & mali ex obiecto quando illud est prohibitum, v. gr. voluntas comedendi pomum mala erat Adamo, non quod pomum esset malum, sed quod comestio eius esset prohibita, obiectum enim prohibitum non potest esse res externa, sed solùm actus elicitus, vel imperatus.

Status controuersiæ.

Difficultas ergo tota est, vtrùm aliqui actus voluntatis fiant boni aut mali ex obiecto, & materia externa, circa quam versantur: quod est quærere, vtrùm dentur aliqua obiecta ex sua natura intrinsecè bona, quæ seclusa omni præcepto faciant actus intrinsecè bonos, & alia intrinsecè mala quæ seclusâ prohibitione faciant actus malos, quando voluntas versatur circa illa cum libertate ac consideratione rationis.

Prima dubitatio. Nullum obiectum esse bonũ aut malum intrinsecè.

Ratio autem dubitandi est primò, quia obiectum essentialiter & intrinsecè bonum, semper est bonum & obiectum intrinsecè malum, semper est malum, sed nullum est obiectum quod sit semper bonum, aut semper malum, nullum enim est obiectum bonum circa quod versari non possimus per actum malum & contra: ergo nullum est obiectum essentialiter & intrinsecè bonum aut malum, quod nimirum seclusa Præcepto vel prohibitione causet bonitatem, vel malitiam. Deinde illa bonitas intrinseca obiecti non potest esse aliud quàm conuenientia talis obiecti cum natura rationali, sed talis conuenientia non potest esse honestas, sed tantùm delectabilitas, nam esse conueniens & commodum est esse delectabile: ergo nullum est obiectum intrinsecè bonum aut malum seclusâ prohibitione.

Secunda dubitatio.

Secundò, si obiectum causaret bonitatem aut malitiam in actu, posset idem obiectum habere plures bonitates, vel plures malitias intrinsecas, quod est impossibile, alioqui vnus & idem actus esset in multiplici specie. Probatur sequela, tunc actus habebit plures bonitates aut plures malitias intrinsecas, quando habebit plura obiecta, per quæ accipiat bonitatem & malitiam intrinsecam, sed potest idem actus habere plura obiecta per quæ accipiat bonitatem & malitiam intrinsecam, qaia possum vno actu dicere, volo

ieiunare,

ieiunare, quia volo seruare præceptum, satisfacere pro peccatis, seruare votum, agere gratias Deo, sicut enim patet quod vnus actus intellectus versari potest circa plura obiecta, potest similiter actus voluntatis versari etiam circa plura.

Tertia dubitatio.

Tertiò, si obiectum daret bonitatem & malitiam actui sequeretur quod actus bonus nunquam haberet obiectũ malum, & actus malus nunquã haberet obiectum bonum, obiectum enim bonum non potest dare malitiã actui, falsum est consequens, quia odium obiecti boni, est malum, & odium obiecti mali est bonum: ergo bonitas & malitia nõ causantur ab obiecto.

Moralitas causatur per obiecta

Dico primò, bonitas & malitia formalis actuum voluntatis sæpè causantur per obiecta, quæ seclusâ omni lege aut prohibitione ex sua natura intrinsecè bona sunt aut mala.

Prima probatio ex authoritate.

Primò enim sic contra plures hæreticos tùm veteres tùm recentiores definitum est, in pluribus Conciliis, & assertum à Sanctis Patribus, à quibus latè reiectus est eorum error qui dicerent, nihil natura sua esse esse bonum aut turpe, sed omnia talia reddi Præcepto, & prohibitione vel sola hominum opinione. Sic enim asserebant Epicurei, non esse vitium aut virtutem sed solâ opinione peccare homines Quod refutatur optimè à S. Iustino *Apologia* 2. Deinde Simon Magus apud Irenæum *l.* 1. *c.* 20. affirmat nullas esse naturaliter operationes iustas, sed ex accidenti, sicut posuerunt qui mundum condiderunt Angeli, reducentes eo modo in seruitutem homines per huiusmodi Præcepta. Idem somniabat impius Carpocras apud Epiphanium *hæresi* 27. & alij apud Augustinum *l.* 3. *de doctrina Christiana c.* 14. In oppositum autem delyrium Caluinus incidit volens omnia opera nostra peccata esse quem confutant eruditè Bellarminus *l.* 5. *de gratia. & lib.* 1. *de institutione.* Suares *lib.* 1. *de gratia c.* 3.

Secunda ex ratione.

Secundò, multa sunt obiecta circa quæ voluntas nunquam versatur cum cognitione vera & libertate, quin benè operetur, quædam obiecta circa quæ malè semper liberè agimus: & sine errore, ergo quædam obiecta sunt intrinsecè bona, quædam intrinsecè mala. Probatur antecedens ex communi consensu hominum, quia quidam sunt actus qui apud omnes Gentes laudantur vt boni, quidam vituperantur & damnantur vt mali: ergo signum est quod naturaliter homines cognoscunt voluntatem semper malè facere, quando versatur circa quædam obiecta, benè autem agere quando versatur circa alia. Deinde sicut calor per se ipsum est bonus igni, frigus autem aquæ, neque reddi potest ratio cur hoc ita sit, nisi quia hæc est ignis aut aquæ natura, sic naturæ rationali vt sic, quædam per se ipsa conueniunt, quædam disconueniunt, ergo seclusâ lege quædam obiecta bona, vel mala sunt essentialiter & intrinsecè.

Solutio trium dubitationũ.

Ad primam Resp. distinguendo maiorem, obiectum intrinsecè bonũ bonitate fundamentali, semper est bonum bonitate formali nego, semper est bonum, bonitate fundamentali concedo. In hoc autem differt obiectum honestum à delectabili, quod honestum per se ipsum sit conueniens, delectabile autem ratione commodi, & delectationis quam parit.

Instabis si ex conscientia erronea iudicarem homicidium esse bonum, actus voluntatis æquè haberet bonitatem ex obiecto, ac quando sine vllo errore accipit malitiam, ergo illud homicidium fundamentaliter tam est bonum quàm malum, antecedens patet quia ille actus voluntatis bonus factus ex conscientia erronea non potest aliunde habere bonitatem, quàm ab obiecto.

Resp. illud homicidium quod iudicatur bonum, non accipere bonitatem ab obiectis sed ab ipsa conscientia erronea cui tenemur nos conformare.

Ad secundam Resp. posse quidem vnum & eundem actum voluntatis habere plura obiecta formalia inadæquata, quando illa concurrere possunt in vnum specie motiuum. Implicare tamen vt habeat plura obiecta formalia totalia, & non subordinata per quæ specificetur, quia tota ratio cur implicet chimæra est quia implicat vt aliquid habeat plures essentias, iste actus habens plura motiua totalia, tàm haberet plures essentias quàm chimæra, vt patet, ergo implicat talis actus vt ostensum etiam est in tractatu de fide. Non est autem dubium quin actus tùm voluntatis, tùm intellectus habere possit plura motiua partialia, quæ subordinentur vni motiuo totali, in quo illa conueniant.

Ad tertiam Resp. manifestum esse quod obiectum bonum potest dare malitiã actui auersatiuo, non potest dare malitiam actui prosequutiuo, & contra obiectum malum dare potest bonitatem actui auersatiuo non potest dare illam actui prosequutiuo, obiectum enim bonum est fundamentaliter malũ respectu actus auersatiui, & obiectum malum est etiam fundamentaliter bonum respectu actus auersatiui, quia bonum est auersari malum, & malum est auersari bonum.

## §. II.

### *An & quomodò circunstantiæ causent bonitatem, aut malitiam in actu voluntatis.*

Varia genera circunstantiarum.

CIrcunstantias actuum Theologi appellant, vt ponebam initio tertiæ disputationis, conditiones quasdam accidentales quibus sublatis actus manet idem secundùm substantiam: Dixi autem illas esse septem, quod non repeto, sed addo tantùm quasdam esse circunstantias ita generales vt nullum peccatum sit in quo illæ non reperiantur, cuiusmodi sunt ingratitudo, inobedientia, & aliæ huiusmodi: deinde quasdam esse circunstantias quæ adiunctæ sunt actui voluntatis efficaci, vt si cogitet aliquis & velit committere peccatum cum muliere coniugata; quasdam autem esse circunstantias actus voluntatis inefficacis qui est simplex complacentia, vt si delectet aliquem cogitatio peccati cum coniugata, quod tamen nolit committere.

Controuersia ergo esse potest, vtrùm ex illis omnibus circunstantiis contingat actum fieri bonum aut malum, & præsertim quomodo illæ debeant esse directè & expressè volitæ vt nouam tribuant malitiam actui.

Prima dubitatio actus esse posset infiniti meriti.

Ratio autem dubitandi primò est, quia si actus reciperet bonitatem aut malitiam ex circunstantiis, sæpè posset contingere vt actus haberet bonitatem aut malitiam infinitam, quod probo quia si dicas volo dare quantum est ex me gloriam infinitam Deo, volo dare pauperibus infinitam Eleemosinam, vel infinitis pauperibus, tunc ostendo quod bonitas huius actus est infinita: si enim daret actu Eleemosinam infinitam, ille meus actus haberet infinitum meritum, sed actus internus tantam intensiuè bonitatem habet, quantam habet simul cum actu externo, ergo ille actus internus volo dare infinitam Eleemosinam habet infinitam bonitatem. Deinde actus ille quo dico, volo dare vnum nummum pauperi, habet gradum vnum bonitatis, & meriti: & cum dico, volo dare duos nummos, habet duos gradus, & sic deinceps crescit actus in numero graduum intra eandem speciem, & determinata quantitate, sed ille actus habet infinitam bonitatem qui superat actus infinitos superantes se inuicem determinatâ quantitate intensionis, & graduum, ergo cum dicitur volo dare infinitam Eleemosinam,

mosinam, actus ille habet infinitos gradus bonitatis & meriti.

Secunda dubitatio de circunstantia peccantis.

Secundò, circunstantia personæ peccantis non videtur causare malitiam : v. gr. si vouisti castitatem, & alium inducas ad fornicandum, non necessariò explicanda est in confessione circunstantia voti tui, si peccasti ex ignorantia vincibili non necessariò explicas illam circunstantiam : si peccas ex habitu & consuetudine, non teneris explicare : non est autem maior ratio cur aliquas potiùs explicare tenearis, quàm alias.

Tertia, quod in actu omni malo plura erunt peccata.

Tertiò, nullum omninò erit peccatum in quo non reperiantur plurima peccata, nam habebit semper malitiam ingratitudinis, & inobedientiæ præter specialem malitiam, ingratitudo enim & inobedientia, veram habent rationem vitij. Denique in simplici complacentia circunstantiæ non dant actui malitiam specialem : v. gr. si delectaris cogitare de persona Deo sacra, non committis sacrilegium, & si cogitas de coniugata non committis adulterium : ergo etiam illæ circunstantiæ non dant specialem malitiam actui efficaci.

Conclusio affirmans.

Dico secundò, circunstantiæ aliquando nouam addunt actui bonitatem aut malitiam specificam : aliquando augent tantùm bonitatem, & malitiam actus intra eandem speciem.

Prima probatio.

Ratio est, quia per illud causatur moralitas, per quod actus fit conueniens aut disconueniens naturæ rationali : sed per circunstãtias vel actus fit cõueniens & disconueniens, vel fit magis conueniens & disconueniens, ergo circunstantiæ sæpè causant bonitatem & malitiam, aliquando augent. Probatur minor, per illud actus fit conueniens naturæ rationali & disconueniens, per quod habet mediocritatem quam exigit recta ratio, vel caret tali mediocritate : sed per circunstantias sæpè actus est huiusmodi, malum enim est ex quolibet defectu, bonum autem ex integra causa, quoties ergo deerit aliqua circunstantia bona, vel aderit aliqua circunstantia mala, malus erit actus.

Secunda

Deinde quoties actus pertinet ad diuersam specie virtutem habet bonitatem specie diuersam, & quoties opponitur diuersæ virtuti, habet malitiam diuersam specie, sed actus voluntatis aliquando habet quod pertineat ad diuersam virtutem, vel quod ei opponatur : aliquando autem habet tantùm quod magis opponatur eidem virtuti, vel quod perfectiùs pertineat ad eandem virtutem : ergo circunstantiæ aliquando dant nouam speciem, aliquando augent tantùm eandem speciem bonitatis aut malitiæ. Minor euidens est, cum enim aliquis interficit hominem quem nouit esse Sacerdotem, peccat peccato sacrilegij, & iniustitiæ. Cum das Eleemosinam ex voto facis actum religionis & misericordiæ. In quibus autem casibus circunstantiæ nouam addant specie malitiam & bonitatem disputabitur in sequentibus, nunc satis est dicere quod tunc addit circunstantia nouam speciem, quando præcisè spectata ab omnibus alijs, habet oppositionem vel conformitatem cum diuersa virtute : tunc augere vel minuere quando præcisè per se spectata, non habet conformitatem, vel oppositionem cum diuersa virtute, vt cum quis furatur contra Præceptum Dei, & contra Mandatum superioris.

Altera cõclusio tres habens partes.

Dico tertiò, vt aliqua circunstantia mutet vel augeat bonitatem actus debet esse directè volita : vt mutet vel augeat malitiam sæpè sufficit vt indirectè sit volita, aliquando requiritur vt expressè sit volita : tres partes habet conclusio quæ facilè probantur.

Circunstãtiæ quomodo debeant esse volitæ.

Prima enim de bonitate actus constat, quia dixi honestatem esse debere volitam expressè ac directè. Secunda de circunstantiis malitiæ quas constat non esse necessariò expressè volitas, est etiam certa, committit enim sacrilegium qui sacerdotem interficit, etiamsi non eum interficiat quia sacerdos est, committit adulterium qui peccat cum muliere, quam nollet esse coniugatam. Denique tertia euidens etiam est quod aliquando circunstantiæ actus mali debeant esse directè volitæ, quia circunstantiæ generales, quæ scilicet includuntur in quolibet actu bono vel malo, nunquam addunt nouam specie malitiam nisi sint expressè volitæ, alioqui nullum esset peccatum in quo non esset multiplex malitia vt patet. Deinde tunc non est specialis malitia, quando non est malitia nisi generalis quæ reperitur in quolibet actu malo. Sed malitia circunstantiarum generalium huiusmodi est, ergo illæ non addunt nouam specie malitiam nisi sint volitæ directè. Vtrùm autem idem dici debeat de circunstantiis actus purè interni cuiusmodi est odium Dei, malitia inuidiæ, specialis scandali, specialis inobedientiæ, & aliis quæ circunstant simplicem complacentiam difficultas est grauissima, de qua dicam in sequenti tractatu.

Nunquam bonitas actus esse potest infinita.

Ad primam Respondeo negando quod possit actus internus habere bonitatem aut malitiam infinitam, si dicas v. gr. volo dare infinitam Eleemosinam, quia ille actus inefficaciter & confusè tendit in obiectum infinitum, eo quod infinitum non nisi confusè à nobis cognoscatur ac imperfectè : vnde fit vt bonitas infinita obiecti non refundatur in actum internum qui non nisi confusè ac inefficaciter in illam tendit. Vnde ad primam probationem fateor, quod actus externus nullam addit bonitatem & malitiam actui interno efficaci, & tendenti distinctè in obiectum : sed nego istum actum confusum & inefficacem habere totam bonitatem quam haberet si esset iunctus actui externo, tunc enim actus internus esset distinctus & efficax atque adeò totam haberet bonitatem, actus externi ad quem distinctè tenderet. Secunda probatio est difficilior quia illa propositio est manifestè vera, ille actus habet infinitam bonitatem qui superat actus infinitos superantes se inuicem determinatâ quantitate intensionis & graduum : Nego igitur quod iste actus volo dare pauperibus infinitam Eleemosinam, possit superare infinitos actus superantes se inuicem determinata quantitate intensionis & graduum, quia confusè tantùm & inefficaciter (vt dixi) actus ille tendit in Eleemosinam infinitam. Fateor quòd ille actus, volo dare vnum nummum, habet vnum gradum bonitatis, & iste actus volo dare duos nummos, habet duos gradus bonitatis, sed nego illam calculationem, ergo cum dico volo dare infinitam eleemosinam habet gradus infinitos bonitatis, quia (vt dixi) alij actus distinctè ac efficaciter tendebant in obiectum, ad quod vltimus iste actus non tendit nisi confusè.

Persona peccantis quomodo addat nouam malitiam.

Ad secundam Resp. personam peccantis sæpè addere nouam specie malitiam, quando nouam oppositionem affert cum ratione ac virtute, vt si fornicetur ille qui vouit castitatem : aliquando non addere, vt si vouisti castitatem & tamen alium inducas ad peccatum contra castitatem : vouisti enim pro te castitatem non pro aliis. Idem dico de reliquis circunstantiis ignorantiæ, consuetudinis, & aliis, non enim explicantur in confessione, quia non habent specialem oppositionem cum virtute.

Ad tertiam patet responsio ex dictis in posteriori conclusione.

## §. III.

### *An & quomodo finis extrinsecus causet bonitatem & malitiam.*

Finis ad quem actus voluntatis dirigitur, alter est intrinsecus qui dicitur finis operis, alter est extrinsecus

secus qui dicitur finis operantis : v. gr. furatur aliquis ad occidendum, finis intrinsecus illius operis est rapere alienum, finis extrinsecus est homicidium. Non est dubium quin finis intrinsecus det actui malitiam primariam, est enim eius obiectum : de solo fine operantis dubium esse potest an det bonitatem aut malitiam operi externo, quia respectu actus interni semper est obiectum. Difficultas enim est quomodo intentio & electio tribuant sibi mutuò bonitatem & malitiam.

Ratio dubitandi esse potest primò, quia intentio finis boni dat bonitatem electioni medij boni, vel etiam indifferentis, ergo suam etiam bonitatem potest tribuere electioni medij mali.

Secundò intentio mali finis reddit malam electionem medij boni, ergo electio medij boni reddit bonam intentionem finis mali.

Tertiò, electio medij boni ob finem bonum non potest habere duplicem bonitatem si non amet bonitatem medij propter ipsam, sed non amat bonitatem medij propter ipsam, alioqui non est electio sed intentio, ergo electio medij boni, ob bonum finem non habet plures bonitates.

Necessitas bonæ intentionis.

Dico quartò, intentio finis boni sine dubio in se bona est, tribuitque bonitatem electioni medij vel boni, vel indifferentis, non tribuit autem bonitatem vllam electioni medij mali quæ nunquam est bona. Intentio verò mali finis est in se mala, & tribuit specialem malitiam electioni medij cuiuscunque ; quidquid enim agis ex intentione mala est malum. Ita tanquam certum Theologi omnes docent post sanctos Patres qui meritò magnam necessitatem esse asserunt bonæ intentionis in omnibus quæ agimus, cóque referunt dictum illud Christi *Lucerna corporis tui est oculus tuus, si oculus tuus fuerit nequam totum corpus tuum tenebrosum erit, &c.* vbi patet quod intentio finis effundit bonitatem suam in electionem omnium mediorum, quæ bonitatis fuerit capax.

Dat bonitatem electioni non malæ.

Ratio enim est, quia tunc electio mediorum est actus bonus quando habet obiectum bonum à quo specificatur; sed electio mediorum quæ non sunt mala si fiat ex intentione boni finis habet obiectum bonum à quo specificatur, bonitas enim finis est obiectum vltimò specificans electionem mediorum, ergo electio medij non mali facta ex fine bono semper est bona. Electio mediorum quæ sunt mala, nunquam est bona, etiamsi fiat ex intentione boni finis, alioqui esset electio illa simul bona & mala, esset enim mala ex medio malo, quod prosequitur, & bona ex fine bono, in quem tendit quod negatum est ab Apostolo, negante quòd *facienda sint mala, vt eueniant bona:* vnde infert etiam Augustinus quòd *mentiri semper est malum, etiamsi fiat ob finem bonum,* cum autem dixit Christus, *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit,* nomine (oculi) non solam intellexit intentionem, sed intentionem simul cum electione. Fateor tamen quod intentio bona minus malam reddit electionem medij mali, quia tunc actus malus est minùs malus, quando malitia est minùs voluntaria, sed quando illa malitia electionis ordinatur in bonum finem, minùs est voluntaria in ratione malitiæ, ergo illa electio mala, tunc est minùs mala, si verò aliquis ob duos fines bonum vnum & alterum malum vellet aliquid, illa intentio mali finis non esset minùs mala ex coniunctione finis boni, quia illi essent duo actus prorsus disparati, quorum vnus non ordinatur ad alium ; sicut electio ad intentionem ordinatur.

Electioni malæ non dat bonitatem.

Intentio mala vitiat electionem.

Eademque ratio multò magis probat, quod intentio mali finis tribuit suam malitiam electioni medij vel boni vel mali, quia finis malus est motiuum formale, tùm intentionis tùm electionis, sed quoties motiuum specificans est malum, actus est malus, ergo electio medij etiam boni, est mala, si fiat ex malo fine : electio autem medij mali, ex intentione finis mali duplicem habet malitiam vt patet.

Electio quomodo intentionē perficiat aut vitiet.

Dico quintò, electio medij boni facta ex intentione boni finis, addit nouam specie bonitatem intentioni finis boni, si bonitas medij ametur etiam propter se ipsam, si autem ametur duntaxat propter bonitatem finis tunc non addit nouam bonitatem intentioni, sed tantùm illam auget ; quia scilicet honestas amari debet propter se ipsam. Electio autem medij boni ex fine malo, non reddit bonam intentionem finis mali, ob rationem datam nuper, quia non sunt facienda mala vt eueniant bona. Denique certum est quod electio medij mali tribuit semper malitiam intentioni finis siue boni siue mali, quia tunc intentio est mala ex circunstantia quibus auxiliis.

Solutio difficultatum.

Ad primam concedo quod intentio bona tribuit bonitatem electioni medij non mali, quia illa capax est bonitatis, non tribuit autem bonitatem electioni medij mali, quia illa cum habeat malitiam, non est capax bonitatis.

Ad secundam concedo etiam quòd intentio mali finis reddit malam electionem medij boni, quia est eius obiectum specificans, sed nego quod electio medij boni, reddat bonam intentionem finis mali, quia illa cum sit mala non est capax bonitatis.

Ad tertiam patet ex vltima conclusione quod quoties electio est pura electio, id est non amat bonitatem medij nisi propter finem, non potest dare nouam bonitatem intentioni bonæ, sed illam tantùm auget vt ostensum est.

## Sectio V.

### *Quomodo & quonam ordine causetur moralitas in actu tùm interno, tùm externo.*

Dixi quænam sint causæ bonitatis & malitiæ, quæ sunt in actibus voluntatis, nunc supereſt vt dicatur modus quo ab illis cauſis refunditur in actum bonitas & malitia : vbi video difficilia esse tria. Primò, vtrùm illæ priùs & principaliùs sint in actu externo, quàm in actu interno, an contra. Secundò, vtrùm actus internus & externus distinctas habeant malitias aut bonitates. Tertiò, vtrùm actus externus superaddat actui interno nouam bonitatem aut malitiam, actum autem internum appellant Theologi actum elicitum à voluntate, actum autem imperatum appellant actum externum.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubitandi est primò, quia in illo actu primariò & principaliùs est malitia vel bonitas qui primariò imperatus est, vel prohibitus ; in eo autem est secundariò tantùm & denominatiuè qui est prohibitus tantùm ratione alterius, sed actus externus homicidij primariò est prohibitus, voluntas autem occidendi non est prohibita, nili quia homicidium ipsum malum est, ergo in actu externo est primariò bonitas & malitia. Deinde moralitas actus interni causatur ab obiecto seu ab actu externo, ergo illa priùs est in actu externo quàm in actu interno. Denique si malitia est formaliter in actu interno sequitur quod homicidium & voluntas occidendi sunt duo peccata, nam ipsum homicidium est peccatum, & voluntas occidendi per te peccatum est formaliter, ergo illa sunt duo peccata formaliter.

Secunda

Secundò, delectatio morosa prout est in appetitu sensitiuo est peccatum cómissionis, consensus autem voluntatis interpretatiuus solùm & negatiuus, est peccatum omissionis. Vnde argumentor : peccatum commissionis, & peccatum omissionis sunt duo peccata, hic actus externus est peccatum commissionis, & cósensus voluntatis est peccatum omissionis, ergo

actus externus, & actus internus sunt duo peccata.

Tertia. Tertiò, velle occidere simul & actu occidere, maius est peccatum, quàm tantùm velle occidere, similiter ieiunare simul & velle ieiunare maius habet meritum quàm velle tantùm ieiunare: alioqui non essent consulenda bona opera. Denique sequeretur quod ipsum homicidium non esset peccatum, sed effectus tantùm aliquis peccati, imò etiam in confessione non esset magis necessarium explicare actum externum, quàm effectum illum qui sequutus est peccatum.

Moralitas primariò est in actu interno. Dico primò, bonitas & malitia formalis primariò & intrinsecè est in actu interiori: denominatiuè autè & secundariò est in actu externo, quicunque ille sit. Ita docent cum S. Thoma Suarez *disp.* 10 *sect.* 1. Almainus *tract.* 3. *c.* 18. contra Vasquem & Valentiam qui putant moralitatem quæ petitur ab obiecto esse priùs in actu externo, moralitatem autem petitam a circunstantiis esse priùs in actu externo.

Ratiò autem est primò à posteriori, quia mutato actu interno, actus externus idem omninò manens potest fieri de bono non bonus, & de malo non malus, vt probabam, nam eadem Eleemosina data cum interno actu misericordiæ, actus est misericordiæ, & data sine illo affectu non est actus virtutis, ergo primariò & intrinsecè bonitas misericordiæ, est in actu interno voluntatis. Similiter bonitas & malitia actus externi augetur vel minuitur per solam mutationem interni actus voluntatis, si enim ex maximo affectu des pauperi nummum, maximam habebit bonitatem hæc Eleemosina, & si thesaurum des ex minimo affectu, exiguam habebit, vt concluditur ex Marci 12. de paupere vidua, quæ obtulit minuta duo.

Secundò, à priori ratio est, quia in eo actu primario est bonitas & malitia, qui primariò voluntarius est & liber, moralitas enim tota fundatur in libertate, sed actus internus est primariò liber, actus autem externus non est liber nisi denominatiuè ab actu interno, ergo bonitas & malitia primariò est in actu interno. Deinde, vt actus sit bonus oportet vt bonitatem ipsam appetat propter se, solus actus internus primariò & intrinsecè hoc facit, ergo solus actus internus primariò & intrinsecè bonus est aut malus. Denique si aliquis det Eleemosinam ex motiuis multarum virtutum, illa Eleemosina plures habet bonitates, ergo nullibi residet illa bonitas primariò, quàm in actu interno.

Vna est moralitas vtriusque actus. Dico secundò, actus internus & externus non habent duas bonitates vel malitias distinctas, sed vterque actus habet eandem omninò bonitatem aut malitiam. Sequitur ex doctrina præcedentis assertionis.

Ratio enim est, quia si tota moralitas primariò & intrinsecè residet in actu interno voluntatis, in actu autem externo est solùm denominatiuè, sequitur omninò quod actus illi non possunt habere plures moralitates distinctas.

Actus externus Dico tertiò, actus externus qualiscunque sit nunquam per se ac intensiuè addit actui interno bonitatem vllam aut malitiam, per accidens autem & extensiuè, aliquando auget bonitatem & malitiam actus interni. Sequitur etiam ex prima conclusione, videtúrque communis inter Theologos. quomodo augeat malitiam.

Ratio est, quia actus externus nullam habet in se moralitatem aut libertatem, ergo non potest augere per se illam bonitatem: Imò si quis existimans se dare posse Eleemosinam, vellet absolutè illam dare, deinde tamen impediretur dare quia Deus non concurreret ad actum, ille sine dubio nō minus mereretur quàm si actu daret Eleemosinam. Sed per accidens tamen potest actus externus augere bonitatem vel malitiam actus interni. Primò enim extensiuè maius peccatum est actus externus simul cum interno, quàm solus internus. Secundò actus externus est occasio vt sæpè multiplicentur actus interiores, & vt diutiùs in illis perseueretur, magis enim accendit affectum.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. eo argumento probari tantùm quòd moralitas radicalis, & fundamentalis priùs est in actu externo, quàm in actu interno, sed non probari quod priùs sit moralitas formalis; actus enim externus homicidij est primariò prohibitus, ideò priùs in eo est moralitas radicalis de qua sola procedere videntur argumenta omnia Vasquis, nam ex eo quod actus externus causet moralitem actus interni, sequitur tantùm quod priùs in eo sit moralitas fundamentalis: patet autem ex secunda conclusione quod actus internus & externus non sunt duo peccata, sed vnum tantùm, cùm externum homicidium non sit malum nisi denominatiuè ab actu interno.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. delectationem morosam esse malam fundamentaliter secluso actu interno, sed malitiam tamen totam formalem esse in consensu voluntatis, quomodo autem illa nihilominus sint peccata commissionis dicetur cum agam de peccatis.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. quod occidere simul & velle occidere per se intensiuè non sunt maius peccatū, quàm tantùm velle occidere, quamuis per accidens & extensiuè sint maius peccatum. Velle ieiunare & actu ieiunare non habent per se ac intensiuè maius meritum essentiale quàm velle ieiunare tantùm, quamuis mereri aliquando possint maius præmium accidentale, nam v. g. aureola Martyrij non obtinetur per solam voluntatem Martyrij, similiter actus internus & externus simul magis sunt satisfactorij quàm solus actus internus, quia satisfactio respicit præsertim pœnalitatem, nego autem quod actus externus sit solùm effectus peccati, quia facit vnum cum actu interno, & cum eo vnum est peccatum, debetque in confessione semper explicari, quia totum peccatum explicari debet. Et hactenus de prima consideratione actuum humanorum provt generatim morales sunt: nam quæ addit præterea S. Thomas *à q.* 49. de habitibus tùm in genere, tùm in specie de habitibus virtutmu & adiunctis donis, beatitudinibus, & fructibus quæ sunt principia effectiua actuum moralium, explicantur alibi.

# THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

## *TRACTATVS IV.*

### DE HOMINE PROVT LAPSVS EST A FINE Beatitudinis per propriam malitiam.

### *SIVE,*

### DE PECCATIS MORALIBVS.

## DISPVTATIONES THEOLOGICÆ.

*S. Thom. prima secundæ*, à Quæst. 71. ad 89.

CONSIDERAVI hactenus generatim actiones hominis provt humanæ sunt ac morales, nunc sequitur vt speciatim illas considerem provt malæ sunt, & malam efficiunt voluntatem hominis à qua prodeunt: nec enim vnquam voluntas efficit malum nisi mala sit, neque mala est, nisi quia efficit malum. *Ecce*, inquit Augustinus lib. 2. de Nuptiis cap. 28. *ex bono oritur malum, nec fuit omnino vnde oriretur nisi ex bono, ipsam dico voluntatem malam, in qua tamen nullum præcessit malum:* hoc est enim quod appellatur peccatum morale, recessus à fonte boni vt loquitur S. Dionysius, *cap. 2. De Diuinis Nominibus*, aberratio à semitis vitæ, à principio recti, à fine honesti, οὐδὲ τῶν ὄντων, οὐδὲ τῶν ἀρχῶν, οὐδὲ τὸ τέλος: purissimum & summum malum, nihil boni habens, & nihil Dei, cum nec in Deo, nec à Deo sit, sed à voluntate solâ dum à Deo & à bono deficit. Peccatum quantum sit malum.

De huiusmodi ergo malo quod septum tenebris & illune ibidem vocat optimè Sanctus Dionysius, difficilis cognitio est, quam video satis commodè ad quatuor posse reuocari capita. Primum sit de iis, quæ spectant ad naturam & proprietates peccati. Secundum de causis peccati. Tertium de illius effectibus. Quartum de peccato originali provt est effectus primi peccati: quibus expensis constabit profectò, quàm meritò peccatum appellet Nazianzenus ἀποτελείας βυθὸν exitij voraginem, Chrysostomus, μεγίστων τιμωρίαν maximum animæ supplicium, Tertullianus *Deuoratorium salutis.* Veriùs dixeris omne malum, sicut Deus est omne bonum.

# DISPVTATIO I.

## *De iis quæ pertinent ad naturam, & proprietates Peccati.*

S. Thomas quæst. 71. 72.

PEccatvm quolibet contra naturam est, vt dicam statim ex Sancto Thoma, & tamen natura quædam est, quia non est purum nihil, sed essentiam habet realem, quæ definitione aliqua explicari potest: eam igitur vt tradam plenissimè, quatuor mihi video esse necessaria, primò, quænam sit generatim propria quidditas peccati. Secundò, quænam sit quidditas peccati commissionis & omissionis. Tertiò, quænam sit propria quidditas peccati mortalis & venialis. Quartò generales proprietates peccati.

## QVÆSTIO I.

### *De Natura Peccati generatim.*

PEccatum quodlibet siue in natura, siue in arte, siue in moribus, recessus quidam est à regula præscribente modum operationis: peccata enim naturæ dicuntur monstra, artis peccata errores sunt: peccata moralia propriè retinuerunt peccati nomen, quorum naturam hîc indagamus, explicabitur autem plenissimè si dicatur primò definitio & propria ratio peccati. Secundò vnitas eius tùm specifica, tùm numerica. Tertiò generales quædam diuisiones peccati.

### SECTIO I.

#### *Quænam sit vera definitio peccati & vitij moralis.*

Peccati duplex significatio.

CErtum est primò, peccati nomen aliquando sumi latè ac minùs propriè, etiam in Scripturis, aliquando autem propriè sumi. Impropriè sumitur quando significat primò pœnam peccato debitam Leuit. 20. *Portabunt ambo peccatum suum, sine liberis morientur.* Secundò quando significat id quod est incentiuum peccati, & effectus eius sicut sæpè ab Apostolo concupiscentia peccatum appellatur, ex eo quod prodeat à peccato, & inclinet ad peccatum: Tertiò etiam significat sacrificium pro peccato: 2. ad Corinth. 5. *Eum qui non nouerat peccatum, peccatum fecit.* Quæ omnia impropria sunt vt patet. Propriè verò sumitur peccatum quando significat omne id quod est recessus à regula rationis & lege Dei, quia scilicet illud semper defectus est perfectionis debitæ ad finem, ex quo defectu denominamur propriè peccatores. Conuenit autem nomen peccati maximè propriè peccato actuali, deinde peccato habituali tùm personali, rùm originali: habitibus autem vitiosis nullo modo cõuenit, quia illi non sunt formaliter, sed effectiuè tantùm recessus à regula rationis, vnde definitur in Tridentino, quod in Baptismo totum deletur, quod propriam habet rationem peccati, cum tamen certũ sit non tolli habitus vitiosos.

Duo sunt in quolibet peccato.

Certum est secundò, quod in peccato actuali duo reperiuntur. Primò quod sit malum morale, quia scilicet recessus est à regula. Secundò quod auersio sit à Deo, & vera eius offensa, quæ duæ rationes distinctæ sunt, cum vna sit altera prior, & illam fundet, possintque inuicem separari vt statim dicam: priorem illam peccati rationem agnouerunt Ethnici omnes Philosophi: posteriorem autem Theologia sola docet; Ego considero nunc vtramque vt plenè intelligatur quidditas peccati primò vt est malum morale, secundò vt est Dei offensa, vnde tertiò perspici poterit natura vitij moralis.

### §. I.

#### *Quid sit peccatum præcisè prout est malum morale.*

NVllum est peccatum morale quod non sit contra legem Dei, contra rectam rationem, contra naturam ipsam rationalem, vt satis constat ex dictis *secunda disputatione* de regula actuum voluntatis, & de tota ratione moralitatis: Difficultas autem nunc est, vtrùm peccatum constituatur formaliter, & essentialiter per respectum illum ad legem & rationem, an verò per oppositionem cum natura rationali: quod totum quia eo loco plenè traditum est, poterat hîc omitti, & breuiter tantùm attingi debet. Scotus controuersia.

Ratio ergo dubitandi primò erat, quia vt definitio peccati sit bona, illi solùm defectui conuenire debet, qui peccatum est, sed omnis definitio peccati, quæ non tradetur per oppositionem cum lege, conueniet alicui defectui, qui non est peccatum, nam si quis arborem, verbi gratiâ, plantare velit inuersis sursum radicibus, vel domum sine fundamentis ædificare, tam facit aliquid contra rationem, & naturam ipsam provt rationalis est, quàm ille qui furatur, ergo eo modo plantare arborem, tam est peccatum quàm furari: ergo peccatum non potest definiri nisi per oppositionem cum lege. Prima ratio dubitandi.

Secundò, multa sunt mala, quæ tamen non sunt disconuenientia naturæ rationali, & multa bona quæ non sunt illi conuenientia: nam mendacium esse potest bonum, si iudicem inuincibiliter illud esse bonum, ergo tunc peccatum non potest definiri per oppositionem cum natura rationali, sed per oppositionem cum sola ratione, quia tunc malitia non potest causari: nisi per illam oppositionem. Secunda.

Tertiò, vt definitio peccati sit bona oportet vt malum ipsum morale, non includatur in ipsa definitione mali, alioqui circulus erit vitiosus, sed si peccatum definiatur per naturam rationalem, semper malum morale includetur in ipsa definitione mali moralis, quia peccatum dicetur id quod est disconueniens naturæ consideranti aliquid esse malum. Morbus enim & amentia sunt aliquid disconueniens naturæ rationali, & tamen non sunt peccata, quia non disconueniunt naturæ rationali consideranti hæc esse moraliter mala, ergo in definitione peccati semper erit circulus, nisi definiatur peccatum per oppositionem cum lege. Tertia.

Quartò, si peccatum definiretur per oppositionem cum natura rationali, sequeretur quod peccatum quodlibet esset reuerà contra naturam, quod tamen falsum est, quia quædam specialiter peccata dicuntur esse contra naturam: Deinde illud non est contra naturam, ad quod homo naturalem habet inclinationem, nemo autem hominum est, quem natura non inclinet ad peccatum. Denique si peccatum quodlibet contra naturam est, sequitur quod opposita illi virtus erit secundum naturam, quod falsum est, quia virtutes supernaturales secundùm naturam non sunt, sed supra naturam. Quarta.

Dico primò, peccatum non constituitur, neque definitur formaliter & primariò in ratione mali moralis per oppositionem cum æterna lege, vel recta ratione, neque per præponderantiam oppositæ bonitatis, sed per solam disconuenientiam cum natura rationali provt discursiua est & libera. Ita docent Scotus,

Scotus, Richardus, Durandus, Victoria, Sotus, Vasques, Suares: contra Ochamum, Bonauenturam, Gregorium, Gersonem, Almainum, Cordubam, & & plures recentiores.

Ratio autem breuiter sit, quia peccatum definiri generatim non potest, nisi per oppositionem cum primaria & radicali regula humanorum actuum, illa nec est lex æterna, neque recta ratio, nec præponderantia vlla oppositæ malitiæ, sed natura rationalis provt discursiua & libera, vt probabam secunda disputatione. Primò, enim si Deus non prohibuisset mendacium, vel suam illam legem non promulgasset, adhuc tamen mendacium esset peccatum. Imò si Deus mentiretur verè peccaret, quamuis nullam haberet legem. Secundò, ea quæ sunt essentialiter mala non ideò sunt mala quia recta ratio iudicat, sed ideò recta est ratio quæ iudicat illa esse mala quia sunt verè mala. Tertiò præponderantia illa oppositæ bonitatis nuper à quibusdam excogitata nō videtur admittenda, quia bonum virginitatis præponderat matrimonio, quod tamen non est malum, ergo illud non est malum cui præponderat bonitas opposita. Deinde quæritur quare præponderet mors parentis, v.g. bono hæreditatis, ita vt propter hæreditatem occidere Patrem non liceat. Quartò igitur manet vt sola natura rationalis provt discursiua & libera sit primaria illa regula, & peccatum, nihil sit aliud quam actus humanus disconueniens naturæ rationali vt est rationalis: à posteriori autem definitur actus humanus disconueniens rectæ rationi præscribenti quid agendum aut vitandum sit. Quod probatum manet vt dixi ex secunda illa disput. quia scilicet omne malum respectiuum dicitur per ordinem ad subiectum aliquod: sed peccatum malum est respectiuum, est enim malum respectu alicuius subiecti: ergo peccatum est malum per ordinem ad subiectum, id est respectu subiecti seu naturæ in qua est. Deinde nihil omnino est malum quod reuerà non sit disconueniens naturæ rationali vt liberæ ac discursiuæ, nam etiam ea quæ sunt peccata ex conscientia erronea, verè disconuenientia sunt cum natura rationali: v.g. Eleemosina etiam si ex se sit conueniens naturæ rationali posita tamen conscientia inuincibiliter errante, disconueniens est: nam eadem Eleemosina est conueniens, & disconueniens posità illâ conditione iudicij recti vel erronei.

Ad primam Resp. definitionem peccati allatam non conuenire vlli defectui qui non sit peccatum, nam licèt ædificare domum, verbi gratiâ sine fundamentis sit aliquid disconueniens naturæ rationali vt discursiuæ, non est tamen illi disconueniens provt vtenti discursu & libertate, nam hoc est proprium solius malitiæ moralis quæ non respicit rationem solùm & ideam, sed fundatur etiam in libertate. Si quis libere vellet ædificare domum sine fundamentis, nullo modo esset vituperabilis, imò esse posset laudabilis si faceret in bonum finem: si autem absque fine bono id faceret, meritò deberet vituperari.

Ad secundam Resp. sæpè in superioribus dictum est, nullam rem esse peccatum nisi sit verè disconueniens naturæ rationali: nam etiam tunc quando inuincibiliter existimo aliquid esse malum, quod est in se bonum, malè operor, & obiectum hoc malum est naturæ rationali, quia quidquid ratio inuincibiliter iudicat esse malum, naturæ rationali est disconueniens: non quod recta ratio faciat illud malum, sed quod sit conditio sine qua nullum esse potest malum, aut bonum.

Ad tertiam Resp. quod in definitione boni & mali moralis circulus sine dubio admittitur ab iis qui regulam primariam moralitatis volunt esse rectam rationem, quia illa recta ratio sine dubio est cognitio bonitatis & malitiæ, vnde fit vt malitia non possit definiri per rectam rationem atque adeò per se ipsam. In illa verò sententia quæ statuit regulam primariam bonitatis esse naturam rationalem vt rationalis est provt scilicet est vtens discursu & libertate nullus in definitione mali circulus committitur, quia peccatum non dicitur, id quod est naturæ consideranti aliquid esse malum, sed quod est disconueniens naturæ intelligenti, & liberæ. Morbus & amentia non sunt actus humani qui dedeceant naturam discursiuam, & liberam, vnde nec illi conuenit definitio mali moralis quam assignamus.

Ad quartam Resp. dupliciter posse intelligi quod peccatum sit contra naturam, primò quia est malum ipsius naturæ rationalis vt sic, & illam dedecet ac malè afficit, secundò est contrarium ordini quem natura constituit in operationibus animæ vegetatiuæ: posteriori hoc modo contra naturam sunt certa quædam peccata quibus ordo generationis peruertitur vt Sodomia & pollutio. Priore autem modo quodlibet peccatum contra naturam est, quia malum est naturæ rationali & illam dedecet. Natura inclinationem non habet ad peccatum provt est rationalis, sed provt est vegetatiua, & sensitiua, ideóque peccatum semper malum est naturæ provt rationali. Virtus supernaturalis non est secundum naturam quod natura possit illam exigere, vel etiam acquirere naturaliter, sed dicitur secundum naturam ex eo quod sit bona ipsi naturæ, illam enim decet & benè afficit sicut peccatum contra naturam est quia illam malè afficit.

## §. II.

### *Quid sit peccatum provt est offensa Dei.*

DEfiniui hactenus peccatum provt est malum morale, sic enim est actus humanus disconueniens naturæ rationali, siue recessus voluntarius à regula rationis præscribente quid agendum aut vitandum sit. Nunc altera peccati consideratio quæ dicitur Theologica, provt malum quoddam est ipsius Dei, & vera eius offensa. Sic enim iuxta illam considerationem intelligendæ sunt definitiones peccati quas Patres afferunt per oppositionem cum lege, *Peccatum est transgressio æternæ legis*, inquiunt Ambrosius, *lib. de Paradiso c. 8.* & Augustinus *lib. de Consensu Euangelist. c. 4.* Et iterum lib. 22. contra Faustum, c. 27. *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam:* Vnde fit vt peccatum quodlibet sit offensa & contemptus Dei cuius legem violat, cui us opponitur voluntati.

Controuersia ergo ex iis nascitur inter Theologos celeberrima, vtrùm peccatum morale in materia graui, & mortali, v.g. furtum & adulterium, esset peccatum mortale, dignum æterna pœna & priuatione gratiæ Dei, in eo qui Deum, & legem æternam ignoraret, vel certè qui actu illam non consideraret: tunc enim haud dubiè peccatum non haberet rationem offensæ Dei, haberet autem rationem peccati.

Ratio enim dubitandi primò est, quia si quodlibet peccatum commissum ab eo qui Deum vel ignorat vel non considerat, est veniale tantùm, sequitur omnino quod multa & grauissima scelera sæpè fiant etiam à Christianis sine vllo peccato mortali. Vnde primò sequeretur quēlibet in Confessione interrogari debere à Confessario, vtrùm attendisset ad Dei offensam. Deinde sequeretur quod si quis innumera commisisset adulteria, & homicidia, Deū actu nō cogitans, non obligaretur illa confiteri, atque ita multi sceleratissimi sępè homines dubitare possent, vtrū tenerentur sua peccata confiteri. Sequeretur, tertiò, illū hominem qui sciens se peccare cōtra rationē, vellet furari, occidere, mæchari, & omne scelerū genus cōmittere minus

peccaturum quàm eum qui cognoscens Deum, vellet furari vnicum nummum. Denique sequeretur illum qui omnia illa crimina committeret posse tamen manere amicum, & Filium Dei, dignum eius amore ac eius hæreditate, quæ omnia nemo non videt quàm sint falsa, & absurda.

Secundò, certum est multos infideles habere ignorantiam inuincibilem Dei, ac diuinæ legis, atque adeò committi ab illis infinita scelera, nihil cogitantibus Deum & diuinam legem, vnde primò sequitur, nunquam illos mortaliter peccare, neque infernum mereri. Deinde sequitur quartum aliquem locum debere dari, vbi post iudicium illi maneant, non enim ire possunt in cœlum aut in purgatorium cum habeant peccatum originis, neque in Lymbum cum aliqua imò plurima habeant actualia peccata, neque in infernum cum peccatum non habeant mortale. Sequitur quod satius est non annunciare illis Deum, aut diuinam legem, quia cum ea cognitione grauiter peccaturi sunt, & damnabuntur, sine illa non sunt peccaturi nisi venialiter.

Tertiò, illud peccatum mortale appellatur, quod est graue, Deóque grauiter displicet, sed secluſa omni aduertentia ad Deum aut legem eius adulterium est peccatum graue, Deóque grauiter displicet, ergo secluſa huiusmodi aduertentia illud est peccatum graue: probatur minor, quia illud Deo displicet, quod est malum, Deus enim odit omne malum, sed adulterium ante omnem prohibitionem est malum, ergo seclusâ omni prohibitione Deo displicet. Deinde omne peccatum quod grauiter Deus odit, grauiter etiam vult punire pœnâ æternâ, sed Deus grauiter odit illud peccatum, ergo vult illud punire pœnâ æternâ: probatur maior, quia illud peccatum Deus non odit tantùm leuiter, quod maiori pœna vult punire, quàm velit punire peccatum leue, sed si non vellet punire pœnâ æternâ peccatum graue quod grauiter odit, minùs illud vellet punire, quàm multa mendacia leuia, quæ possent superare pœnam peccati grauis: ergo Deus vult punire pœna æterna illud peccatum quod grauiter odit.

Quartò, sequitur quod in quolibet peccato mortali duplex est malitia, quarum vna est separabilis ab altera, vnde sequitur quod ratio diuinæ offensæ non est generalis circunstantia cuiuslibet peccati grauis, sed habet oppositionem specialem cum charitate ac iustitia. Deinde sequeretur quod iste actus non esset peccatum nisi veniale, si homicidium non esset prohibitum à Deo, quamuis illud esset rationi dissonum ego vellem occidere homines centum. Denique sequeretur quod omnia peccata mortalia in ratione peccati mortalis, sunt eiusdem speciei, quia sunt mortalia tantùm quia sunt offensæ.

Dico secundò, peccatum morale in iis qui Deum vel omnino ignorant, vel non actu considerant, verè nihilominus peccatum est graue, sed nullo tamen modo est Dei offensa, neque peccatum mortale dissoluens Dei amicitiam, neque dignum æterna pœna.

Primam partem communiter Theologi docent contra Zumel in hunc articulum *disp.* 8. & Curiel ibidem *dub.* 3. qui negant actum malum peccatum esse seclusâ Dei cognitione. Probatur autem quia tunc est propriè dictum peccatum quando est actus rationi disconueniens, sed quamuis nullus esset Deus adulterium tamen & mendacium esset rationi disconueniens, essent enim aliquid quod deberet non fieri iuxta rectam rationem, & quod naturam rationalem dedeceret, ergo illa essent verè peccata. Deinde tunc manet verum peccatum quando manet quidditas peccati, sed sublatâ cognitione ac offensâ Dei, maneret tota quidditas peccati, quæ dissonantia est cum natura rationali, ergo maneret peccatum. Patet autem quod tunc illud non esset offensa quia sicut malus nunquam est malus sublatâ cognitione malitiæ, sic nunquam est offensa, si non cognoscatur esse Dei offensa.

Secundam partem expresè asserunt Lessius, *lib.* 13. *de attributis cap.* 26. *num.* 183. Henriques *lib.* 3. *de Pœnitentia cap.* 1. *num.* 8. *littera K.* Conink, *tractatu de Charitate disp.* 32. *dub.* 5. *num.* 39. de Lugo *tractat. de Incarnat. disp.* 5. *sect.* 5. vbi citat S. Thomam, Alensem, Albertum, Richardum, Bonauenturam, Bellarminum, Suarem. Contrarium autem censent Vega, *lib.* 3. *in Tridentinum cap.* 1. *quæst.* 4. Azor *tom.* 1. *lib.* 4. *cap.* 1. *quæst.* 4. Salas. *tractat.* 13. *disp.* 16. *sect.* 2. qui sententiam quam proposui vocat improbabilem, parum tutam, periculosam in fide, pernicioſam.

Probatur tamen quia peccatum mortale provt est distinctum à veniali dicitur illud quod repugnat charitati & amori Dei super omnia, quod priuat hominem gratia, & est dignum pœna æterna: sed peccatum quod fieret cum inuincibili Dei ignorantia non repugnaret charitati, non priuaret hominem gratia, neque dignum esset pœna æterna: ergo illud non esset peccatum mortale. Minor probatur primò, quia illud ex parte obiecti non pugnat cum Dei amore super omnia, quod stare potest cum actu amoris super omnia, sed posset aliquis velle furari contra rationem, & tamen esse omnino paratus ad non furandum, si furtum displiceret Deo quem diligit super omnia, ergo illud peccatum non pugnaret cum amore Dei super omnia. Secundò, quod illud peccatum non priuaret gratia Dei, probatur, quia non expellitur habitus charitatis nisi per actum oppositum charitati: sed peccatum illud, vt probabam, non est oppositum amori Dei super omnia, ergo per illud non expelletur habitus charitatis, atque adeò neque gratia. Denique quod illud pœnam non mereatur æternam, probo, quia tota ratio cur peccatum mortale pœnâ æternâ dignum sit, est vel quia continet grauem contemptum Dei ratione cuius aliquam habet infinitatem omnino incompensabilem per finitam satisfactionem creaturæ, vel certè quia tollit principium vitæ quod est charitas, vnde fit vt irreparabile maneat ab intrinseco. Sed peccatum commissum sine cognitione Dei non contineret vllum contemptum Dei, neque tolleret habitum gratiæ, ergo non esset dignum æterna pœna. Denique si aliquod peccatum esset mortale quod tamen non esset offensa Dei sequeretur quod ratio diuinæ offensæ non esset generalis circunstantia cuiuslibet mortalis peccati, atque ita explicandum esset in confessione peccati cum actuali aduertentia ad Deum & ad eius legem.

Ad primam Respondeo nunquam contingere posse inter fideles, vt aliquis aduertat se peccare contra rationem, quin aduertat saltem confusè se peccare contra Deum. Ratio est, quia fidelis quilibet ab initio assuetus est apprehendere peccatum quodlibet, non vt contrarium rationi, sed vt contrarium legi Dei, & vt veram eius offensam, ac propterea nunquam contingere vt commitatur ab aliquo graue furtum aut adulterium quin peccet mortaliter, & teneatur confiteri. Quod si metaphysicè supponas contingere vt sine aduertentia vlla ad Deum committat aliquis peccata grauia, fateor quod in eo casu, qui nunquam contingit, ille non peccaret mortaliter, atque adeò si hoc esset certum non teneretur confiteri, minùs peccaret, quàm is qui Deum cognoscens furaretur vnum aureum: manere posset Dei amicus, & dignus æterna vita: quæ omnia nego absurda esse suppositâ cõditione illa quę moraliter est impossibilis. Solutio primæ dubitat.

Instabis,

Instabis, ille qui sic peccaret contra rationem esset verè in se malus, ergo esset obiectum odij diuini, neque posset amari à Deo, alioqui Deus posset amare id quod reuerà est in se malum. Imò offendere aliquem est dare illi rationabilem causam indignationis contra ipsum, pater enim indignari potest contra filium, ob turpem eius vitam, licèt filius non aduerterit periculum incurrendi paternam indignationem.

Solutio secundæ. Resp. illum qui peccaret contra rationem esse reuerà malum moraliter, sed non esse malum malitia mortali, vnde distinguitur consequentia illa, obiectum esset odij displicentiæ, concedo: odij inimicitiæ, nego: Deus illum hominem non odio haberet vt inimicum, sed vt malum moraliter, sicut displicere potest filius patri, & incurrere illius indignationem, propter crimina quæ commisit, sed non potest offendere patrem nisi contemnendo eius Mandata & amicitiam, offendere igitur aliquem est dare illi rationabilem causam indignationis propter contemptum aliquem, & violationem debiti honoris, sed non est dare quamlibet causam indignationis.

Ad secundam Respondeo, cognitionem aliquam Dei vt superioris & prohibentis ea quæ mala sunt homini, ita esse impressam homini & quodammodo innatam, vt nemo etiam infidelis & maximè barbarus plenam de Deo & de illius lege ignorantiam habeat, vel habere possit saltem pro longo tempore. Ita enim suppono ex dicendis in tractatu de fide, tenentque cõmuniter Theologi cum Abulensi Lyrano, Victoria, Vasque, Granado, Coninck, vt meritò dixerit Tertullianus neminem esse *qui naturaliter hac in re non sit Christianus*. Nego itaque nullum esse barbarum, qui peccet aduertendo malitiam moralem, quin sciat violari à se legem aliquam, & offendi supremum aliquem legislatorem quem tamen confusè solùm cognoscit: barbari enim quoties longo aliquo viuunt tempore peccant mortaliter, quoties sciunt se malè facere in re graui, vnde neque necesse est vt detur quartus aliquis locus in quo puniantur, quia pertinet ad Dei prouidentiam, vt nemo cum solo peccato veniali moriatur, cuius originale peccatum deletum non sit, sed neque satiùs est illis non annunciare Deum, quia per illos tunc stabit vt abstineant à peccato.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. duplicem in peccato considerari posse grauitatem: Prima est purè moralis, altera est Theologica, quæ consideratur solùm à Theologis, cum altera Philosophis nota sit: homicidium factum cum inaduertentia ad Deum, haberet priorem illam grauitatem, non autem posteriorem per quam peccatum mortale constituitur, & homo efficitur indignus Dei amicitia. Deus ergo peccatum illud grauiter odisset vt malum morale, non vt malum & offensam suam, quia non esset Dei offensa. Itaque ad argumentum respondeo illud peccatum mortale dici, quod est graue, non grauitate illa purè morali, sed grauitate Theologica in ratione offensæ Dei. Ad alteram probationem omne peccatum quod Deus grauiter odit, vult etiam punire pœnâ æternâ, si odit grauiter grauitate purè morali, nego: si odit grauiter in ratione offensæ Dei, concedo. Nam quamuis magis oderit illud peccatum, quàm peccatum veniale, quo non vellet tamen punire illud æternâ pœnâ, non video tamen cur plurima peccata venialia non possint mereri maiorem pœnam, quàm vnum aliquod huiusmodi peccatum, quod non meretur pœnam æternam.

Solutio quartæ. Ad quartam Resp. esse in omni prorsus peccato graui multiplicem malitiam generalem, quia est contra charitatem, & iustitiam, & gratitudinem sed malitiam specialem non esse nisi vnam, vt patebit ex sequenti sectione. Ille actus quo dico, si homicidium non esset prohibitum à Deo, & tantùm esset contra rationem, ego te occiderem, potest considerari vel præcisè ratione obiecti, & sic est tantum peccatum veniale, vel provt est grauiter à Deo prohibitus, & sic esset peccatum mortale, quia ille actus fit contra rationem, Deus etiam illum prohibet grauiter. Dices actus non est malus & prohibitus nisi propter obiectum, ergo si obiectum non est malum mortaliter, actus etiam mortaliter non erit malus & prohibitus.

Resp. distinguendo antecedens actus, non est malus, & grauiter prohibitus, nisi propter obiectum contrarium rationi, & mortale fundamentaliter, concedo: nisi propter obiectum vt mortale formaliter nego. Actus enim malus est & prohibitus provt obiectum, provt contrarium rationi: obiectum istud quamuis non cognosceretur prohibitum à Deo, cognosceretur tamen vt grauiter contrarium rationi: ideóque semper actus ille grauiter prohibitus est à Deo, habet enim malitiam mortalem sumptam fundamentaliter. Denique peccata omnia mortalia conueniunt in ratione generica peccati grauis & diuinæ offensæ, sed specie tamen differunt, quia sunt offensæ diuersæ vt patebit ex sectione sequenti.

## §. III.

### *Corollaria de malitia formali actus & habitus mali.*

Quid sit malitia formalis. PRimum est, quid sit malitia formalis actus mali. Ex iis enim quæ hactenus dixi, constat duo necessariò distingui debere in peccato provt est malum morale. Primum est materiale peccati, nimirum entitas ipsa physica actus liberi, vel eius omissio. Secundum est formale peccati, seu malitia ipsa formalis quæ non est aliud quàm disconuenientia illius actus cum natura rationali & ratione. Hæc autem disconuenientia non est essentiale ac intrinsecum actui malo, quia sine vlla mutatione intrinsecâ factâ in ipso actu, potest tolli vel aduenire: si enim cesset prohibitio, vel aduertentia, tolletur etiam illa disconuenientia & malitia. Deinde illa non est aliquid producibile in actu malo per veram aliquam efficientiam, sed tantùm resultat in actu positâ libertate, & aduertentia rationis. Ratio est quia disconuenientia illa est solùm connotatio, quæ non est aliquid distinctum ab ipso actu, & in eo producibile, sed est tantùm actus ipse connotans naturam rationalem cui positâ libertate, & aduertentiâ, peccatum est disconueniens vnde fit vt Deus, & habitus ipse malus, tametsi concurrant ad totam substantiam physicam actus mali; nullo tamen modo producunt malitiam formalem, quia ille actus provt est à Deo, vel provt est ab habitu malo, non habet quod sit disconueniens rectæ rationi, & naturæ rationali, sed hoc tantùm habet à voluntate, quæ cum aduertentia rationis facit actum quem tenetur non facere. Certum videlicet est relationes & connotationes omnes non propriè fieri, neque habere causam aliam, nisi eam à qua subiectum in quo sunt, habet quod connotet talem terminum: sed hæc posteà fusiùs.

Malitia formalis habitus vitiosi. Secundum corollarium est, quid sit malitia formalis in ipso habitu vitioso? duo enim etiam in eo distingui debent. Primum est materiale seu entitas physica ipsius habitus inclinans ad actus tendentes ad malum. Secundum est formale seu malitia, quæ non est aliud, quàm disconuenientia huius habitus cum natura rationali, ex eo quod inclinet ad actus qui mali sunt, quando fiunt cum libertate & aduertentia. Differt autem malitia formalis horum habi-

tuum

tuum à malitia formali actuum, quòd malitia formalis actuum est immediata disconuenientia cum natura rationali, per modum actus secundi: malitia verò habituum est disconuenientia solùm mediata per modum actus primi: Id est quia est principium inclinans ad actum secundum malum quando ille fit liberè, cum actuali aduertentia.

Deinde malitia quæ est in habitu, non est aliquid intrinsecum, & essentiale habitui malo, sed est pura connotatio separabilis ab entitate habitus prorsus immutata vt dixi de actu qui fieri potest de bono malus; quod multo magis verum est de habitu, qui etiam non concurrit ad formalem malitiam sed ad physicam duntaxat entitatem actus. Cum actus non sit malus provt est ab habitu, qui eodem modo concurrit quando actus est liber, & quando fit sine vlla libertate.

Conclusio bimembris. Tertium corollarium est, quod quamuis habitus vitiosus provt formaliter vitiosus est nullo modo infundi possit à Deo: potest tamen tota entitas physica vitiosi habitus infundi à Deo solo.

Prima pars euidens est, quia sicut actus non potest esse vitiosus provt est à Deo, ita nec habitus, nam habitus non habet quod sit malus nisi quatenus inclinat ad malum, ergo si actus esse non potest malum quatenus est à Deo, ita nec habitus.

Secundam partem docent multi cum Vasque *disp.* 90. *c.* 4. Moncæo *d.* 12. *c.* 3. Henrique *l. de fine hominis c.* 5. *litt. L.* Angesto *c.* 14. *Moralium*, & pluribus aliis apud Salam *disp.* 2. *sect.* 3. contra Victoriam *in relectione de homicidio*, Suarem *disp.* 44. *Metaph. sect.* 9. Becanum *tract.* 2. *q.* 2.

Ratio prima. Ratio tamen est, quia primò, ille habitus in se nullo modo habet rationem culpæ, neque inclinat in culpam vt culpa est, ergo Deus infundens entitatem illius habitus, non erit vlla ratione author culpæ, magis quàm quando concurrit ad materiale peccati, neque dicetur inducere ad peccatum.

Ratio secunda. Secundò est omnimoda paritas inter appetitum sensitiuum, & habitum vitiosum: nam apppetitus non minus inclinat ad bonum delectabile rationi dissonum, quàm habitus malus, sed potuit dari nobis à Deo appetitus, ergo infundi etiam posset habitus.

Solunntur obiectiones. Dices primò, si Deus producat habitum vitiosum, inclinabit voluntatem ad materiale peccati in ijs circunstantijs in quibus malitia formalis est ab eo inseparabilis, sed hoc est impossibile, qui enim prædeterminat ad id quod est inseparabile à malitia, determinat ad militiam.

Resp. eodem argumento probari posse quod Deus non potuit infundere nobis appetitum sensitiuum. Nego igitur quod si Deus infunderet entitatem physicam habitus vitiosi, proximè ac per se inclinaret ad aliquid quod est inseparabile in ijs circunstantijs à malitia formali, nam inclinaret solum per accidens & remotè, ita vt voluntas reluctari possit. Qui proximè ac per se inclinat ad id quod est inseparabile à malitia, ita vt voluntas non possit resistere, ille inclinat ad malitiam: qui autem remotè duntaxat & per accidens inclinat ita vt voluntas resistere possit, non inclinat ad malitiam.

Dices secundò, Deus me reuerà induceret ad peccatum si suaderet mihi vt mentirer, sed si habitum malum infundat suadet mihi & inclinat ad actum malum, ergo inducet hominem ad peccatum.

Resp. esse impossibile vt Deus suadeat alicui actum malum v. g. mendacium quia tunc testaretur se desiderare vt mentirer: si autem infundat habitum malum non ostendit se desiderare, vt peccem.

Dices tertiò, poterit ergo similiter Deus infundere intellectui habitum erroris aut etiam actualem errorem, & sic mentiretur Deus. Imò posset etiam infundere voluntati actum odij Dei.

Resp. posse infundi à Deo habitum erroris, aut etiam errorem si potest à Deo solo produci actus vitalis, neque propterea mentietur neque per se author erit falsi, quia non testificabitur falsum, sed tantum faciet veram repræsentationem falsi vt rectè docent Vasques & Moncæus *citatis locis*. De actu odij Dei eadem ratio est, cuius fateor infundi posse à Deo entitatem physicam.

## Sectio II.

### *Qualis sit vnitas & distinctio peccatorum.* S. Thom. q. 72.

DIxi quid sit peccatum, nunc ad quidditatem etiam eius pertinet, quotuplex illud sit, primò specificè, secundò numericè, tertiò quænam sint generales diuisiones peccati: quorum omnium vtilitas latissimè patet, præsertim ptopter confessiones, in quibus tenemur exponere speciem & numerum peccatorum.

### §. I.

### *Qualis sit vnitas aut distinctio specifica peccatorum.*

COnstat ex dictis superiori disputatione, quod malitia moralis in actu voluntatis causatur ab obiecto, circunstantijs, & fine, quod non est aliud quàm actum in genere moris sumere speciem ab obiecto, circunstantijs, & fine. Difficultas ergo est, quandonam habeat peccatum vt ex obiecto, circunstantijs, & fine sit eiusdem speciei cum alio vel diuersæ, & quibus notis id possit dignosci. Status quæstionis.

Ratio verò dubitandi est primò, quia non potest diuersitas specifica peccatorũ sumi ab obiectis, vel enim illa peteretur ab obiecto materiali, vel ab obiecto formali, non primum, quia nunquam ab obiecto materiali petitur specificatio: non secundum, quia obiectum formale est id quod mouet appetitum, sed malum vt sic non mouet appetitum, ergo malum vt sic nunquam est obiectum formale, sed solum malum potest specificare actum in ratione mali, ergo id quod specificat actum, nunquam est ipsum obiectum formale. Prima ratio dubitandi.

Secundò, neque potest illa specificatio desumi ex circunstantijs, quandiu illæ non sunt nisi circunstantiæ, sed quando transeunt in obiectum, ergo ab obiecto solo specificatio sumi debet. Deinde si à circunstantijs petitur specificatio vel necesse est vt illæ sint expressè volitæ, vel sufficit quod indirectè ac interpretatiuè volitæ sint: Si primum, ergo qui occidit sacerdotem non committit duplex specie peccatum, nisi occidat eum ex odio sacerdotij: quod idem verum erit de illo qui committit peccatum adulterij: Si secundum ergo scandalum, inuidia, odium erunt specie diuersa peccata, quamuis non sint expressè volita. Secunda

Tertiò, neque petitur illa specificatio ex diuersis præceptis quia vsura quamuis prohibita sit lege diuinâ & humanâ vnicum tamen peccatum est, qui violat quadragesimale ieiunium sibi à superiore imperatum, vnius peccati reus est. Idem dico de diuersis; nam homicidium & furtum opponuntur eidem iustitiæ, & tamen specie diuersa peccata sunt: Imò eidem virtuti semper opponuntur duo vitia extrema specie diuersa, liberalitati v. g. opponuntur prodigalitas & auaritia: Imò si aliquis voueret castitatem ex solius castitatis motiuo, non committeret nisi vnum peccatum quando illam violaret, quia illa violatio non nisi vni virtuti opponeretur. Tertia.

Dico

Prima conclusio.

Dico primò, vnitas & distinctio specifica peccatorum nihil est aliud quàm eorum oppositio cum eâdem, vel cum diuersa virtute: adeò vt peccata tunc sint eiusdem speciei, quando eidem opponuntur virtuti eodem modo: tunc sint diuersæ speciei quoties diuersis opponuntur virtutibus, vel eidem virtuti diuerso modo. Ita docent communiter Theologi omnes cum S. Thoma hîc & quæst. 18.

Probatio conclusionis.

Ratio est quia per illud constituitur peccatum in diuersa specie per quod habet disconuenientiam cum ratione ac natura rationali specie diuersam, malitia enim est disconuenientia, sed si disconuenientia cum naturali sit specie diuersa, oppositio etiam erit specie diuersa cum virtute, ergo per oppositionem specie diuersam cum virtute constituitur peccatum specie diuersum. Minor est euidens quia virtus nihil est aliud quàm conuenientia cum recta ratione, si ergo peccata vel opponantur diuersis virtutibus, vt sacrilegium & fornicatio, vel eidem virtuti diuerso modo, vt simonia, & periurium: detractio & furtum, habebunt disconuenientiam specie diuersam cũ recta ratione. Aliquando peccata repugnant eidem virtuti eodem modo vt duo furta, aliquando repugnant eidẽ virtuti diuerso modo, quando scilicet potest procliuis esse ad vnum, quin procliuis sit ad aliud, potest v.g. esse aliquis procliuis ad furtum, quin sit procliuis ad homicidium, potest esse procliuis ad simoniam, quin sit procliuis ad periurium, ideò non est dubium, quin illa sint peccata specie diuersa, non propter oppositionem cum diuersa virtute, sed propter oppositionem specie diuersam cum eadem virtute. Ex quibus

Sequitur quod violatio ieiunij ad quod obligaris ex Præcepto Ecclesiæ, & ex voto, duplex peccatum est, cum opponatur virtuti temperantiæ, ad quam Ecclesia te obligat & virtuti religionis ad quam te obligat votũ: imò si votum illud fuerit iuratum, triplex erit peccatum vt benè obseruat Henriques *l.5.c.6.* quia qui votum iuratum transgreditur duplex committit peccatum, cùm iuramentum & votum respiciant virtutem religionis diuerso modo, votum vt fides seruetur Deo data, iuramentum ne Deus inuocetur vt testis falsi: similiter in quadragesima, qui soluit ieiunium, & manducat carnes, duplex committit peccatum, quia dupliciter opponitur virtuti temperantiæ, quæ duplicem imperat carnis macerationem ex Præcepto Ecclesiæ, & abstinendo à secunda comestione, & abstinendo à certo genere ciborum, vt rectè docet Sanchez *l.9. de matrim. d.15. n.5. & 6.*

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondi iam olim obiectum formale in genere moris, illud dici quod cognoscitur, & mouet interpretatiuè voluntatem, non requiri autem quod directè moueat.

Ad secundam, constat etiam ex dictis quarta disputatione, duo esse de circunstantiis in quibus Doctores omnes conueniunt. Primum est quasdam esse circunstantias quæ nouam afferunt speciem peccati, quia ex se specialem oppositionem habent cum noua virtute, & has non esse purè circunstantias, sed moraliter habere rationem obiecti, quamuis physicè considerando actũ non sint nisi circunstantiæ. Deinde constat circunstantias illas aliquando addere nouam specie malitiam, quamuis indirectè solùm & interpretatiuè intendantur, vt si occidis Clericum duplex committis specie peccatum, etiamsi eum non occidas in odium religionis, aliquando non addere nouum specie pecccatum, nisi expresè ac directè intendantur ab eo qui peccat, quia specialis malitia aliquarum circunstantiarum in eo consistit quod directè intendantur ab eo qui peccat. Huiusmodi sunt, vt dixi, circunstantiæ ingratitudinis, & inobedientiæ vt ibi probabam. Similiter vt committas speciale peccatum odij contra Deum & Proximum, oportet vt velis malum Dei, & Proximi quatenus malum est Dei vel Proximi: neque sufficit voluntarium interpretatiuum, alioqui quodlibet peccatum mortale, odium esset in Deum, quia Deus in quolibet peccato contemnitur, & quodlibet peccatum iniustitiæ odium esset proximi cui damnum infertur. Speciale igitur odiũ consistit duntaxat in eo quod velis alicui malum ex eius displicentia. Idẽ dico de peccato inuidiæ, quod nunquam committitur, nisi quis doleat de bono Proximi expresè, quatenus illud minuit bonum proprium. Idem etiam affero de peccato inobedientiæ contra superiorem quod non est formalis inobedientia nisi expresè violes Præceptum ex intentione directa non obediendi. Eodem modo ratiocinantur quamplurimi de circunstantia scandali, & de circunstantiis delectationis morosæ quod vtrumque quæstione tertia commodiùs explicabitur. Denique addo votum semper pertinere ad virtutem religionis, ideò si violas votum rei alicuius aliunde imperatæ, verbi gratiâ castitatem, duo semper committis peccata, quamuis ex solo castitatis amore voueris, quia votum semper pertinet ad virtutem religionis.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam Resp. diuersitatem specificam peccatorum non peti ex sola distinctione materiali peccatorum, sed duntaxat ex formali eorum diuersitate, vt rectè probat argumentum, & latè demonstrant Sanchez *l. 9. de matrimonio d.15.* Vasques *d. 89. c. 1.* Salas, Tannerus, & alij. Præcepta materialiter solùm diuersa sunt quæ idem præcipiunt intuitu eiusdem virtutis, vt cum Ecclesia & superior eadem tibi die præcipiunt ieiunium, cum tenêris audire sacrum die dominica, in quam incidit festum alicuius Sancti: Lex naturalis & lex positiua prohibent furtum & vsuram: lex diuina & humana imperant confessionem quoties enim violatur vnicum est peccatum specie ac numero, etiamsi violetur obedientia debita Deo & Ecclesiæ, quia idem præcipitur intuitu eiusdem virtutis. Neque obstat quod sicut reuerentia Deo debita specie differt à reuerentia debita homini, sic etiam videtur quod specie differt obedientia Deo debita ab obedientia debita homini. Non obstat (inquam) quia ideò non differt specie obedientia debita Deo ab obedientia debitâ homini, quòd intuitu eiusdem authoritatis diuinæ, idem vtraque obedientia præcipit, obedio enim superiori quatenus tenenti locum Dei, vnde diuinam semper authoritatem respicit obedientia homini debita, alioqui specie differt ab obedientia debita Deo: reuerentia verò debita Deo specie differt à reuerentia debita homini, quia vna respicit excellentiam diuinam, altera excellentiam creatam. Religiosus qui vouit obedientiam, si non obedit superiori, non committit peccatum nisi vnicum, quia non tenetur obedire nisi ratione voti: aliud esset si vouisses obedire verbi gratiâ Pontifici, cui etiam secluso voto tenêris obedire, tunc enim duplex sine dubio fieret peccatum, si non obediretur Pontifici. Maneat igitur quod quoties non interuenit diuersitas nisi materialis in Præceptis non est multiplex specie aut numero peccatum. Præcepta verò formaliter diuersa sunt quæ vel præcipiunt res diuersas specie: vel idem, intuitu diuersarum virtutum: verbi gratia homicidium Sacerdotis duplex est specie peccatum, quia repugnat Præcepto non occidendi quod pertinet ad virtutem iustitiæ, & Præcepto reuerentiæ debitæ sacris personis quod pertinet ad religionem. Religiosus cui præcipitur in virtute obedientiæ,

opus virtutis aliunde imperatum, committit non obediendo duplex specie peccatum, quia violat votum, & virtutem aliam quâ talis actus præcipitur vt optimè docent Vasques *disputat. 95. cap. 3.* Salas *disput. 3. section. 2. num. 16.* De Lugo *de pœnitentia disput. 16. num. 171.* Villalobos, Castro Palao, quibus consentiunt ex parte Sanches *lib. 4. in decalogum cap. 11. num 25.* Suares *tom. 3. de religione l. 10. cap. 6.* Ignorantia verò peccantis non facit vt peccatum sit diuersum specie, nec consuetudo, nec virginitas.

Instabis, nouum Præceptum superioris facit rem esse nouo titulo malam, ergo nouum facit peccatum, prior enim malitia non impedit posteriorem, sed neque apparet, quomodo posterior malitia faciat vnum cùm alia priori, deinde si violas Præcepta duorum superiorum duas contemnis personas, ergo peccas dupliciter.

Respondeo concedendo quod Præceptum nouum facit rem esse nouo titulo malam eadem numero & specie malitia, quia illa Præcepta non faciunt obligationem nisi vnam, ideò vna est malitia maior, non autem duæ, verùm quod tunc contemnuntur duæ personæ non formaliter sed interpretatiuè tantùm, ideò duplex non est peccatum quia non contemnuntur nisi vt imponunt obligationem rei eiusdem.

## §. II.

### *Qualis sit distinctio, & vnitas numerica peccatorum.*

Status quæstionis

QVoties peccata sunt specie plura, non est dubium, quin plura sint etiam numero: Difficultas igitur tantum est, quomodo peccata quæ non sunt specie diuersa, sint plura numericè: hic enim numerus quem in confessione aperire necesse est, difficile intelligitur quando vnica tantùm est species.

Prima ratio dubitandi.

Ratio enim dubitandi est primò, quia illa distinctio numerica peccatorum sumi non potest ex multitudine obiectorum, alioqui toties peccata essent numero distincta, quoties eadem actio terminatur ad multa obiecta, consequens est absurdum, ergo à multitudine obiectorum non petitur pluralitas numerica peccatorum.

Minor multis exemplis probari potest, Sacerdos turpia loquitur coram magna multitudine hominum quorum nescit numerum, ille vnicum committit peccatum scandali, cum enim nesciat numerum eorum quorum causat ruinam, quæro quot committat peccata: ergo similiter vnicum committet peccatum, si videat esse quatuor homines quibus scandalum hoc infert. Eadem illius est ratio qui plures homines vnico actu confoderet siue sciret illorum numerum, siue ignoraret, vnum enim ille committeret homicidium: etiamsi verbi gratia incenderet templum quod plenum videret esse hominibus, quorum ignoraret numerum: similiter si aliquis initio quadragesimæ decernat non ieiunare, ille non committit tunc quadraginta numero peccata, quamuis decernat violare quadraginta ieiunia. Imò nec peccaret nisi semel qui diceret, se nolle ieiunare tota vita, etiamsi viueret centum annis, similiter qui vno actu malediceret familiæ alicui numerosissimæ; qui eodem verbo blasphemaret de duodecim Apostolis, vel etiam de omnibus Sanctis: qui eodem actu expilaret ærarium conflatum ex multorum depositis: qui plures simul reos ab ecclesia extraheret; qui cum pluribus excommunicatis denunciatis simul conuersaretur.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò, si ex multitudine actionum petitur multitudo peccatorum, toties erunt plura numero, quoties sunt actiones numero plures, sed sæpissimè vnum est peccatum quamuis actiones sint numero plures, quod probatur clarè. Si enim per tres aut quatuor horas hæreat aliquis in cogitatione rei turpis habeátque vt fieri solet plures interruptiones, tunc vnum tantùm erit numero peccatum, & tamen plures erunt actiones physicè, si autem dixeris illas esse plures actiones physicè, sed vnicam moraliter, restat explicandum quid exigatur ad vnitatem moralem actionum quæ sunt physicè plures. Præterea si quis susceptâ voluntate interficiendi hostem, emat gladium, domo egrediatur, varias captet occasiones ad perpetrandum homicidium, non facit nisi peccatum homicidij, neque tenetur illas omnes actiones exponere in confessione. Similiter qui commisit fornicationem etiamsi multos habuerit priùs tactus & oscula, non tenetur tamen dicere nisi vnicam fornicationem: ergo pluralitas actionum non sufficit ad pluralitatem peccatorum. Idem dico de illo qui omittit per plures annos restituere alienum: nam ille licèt interrumpat sæpiùs voluntatem non restituendi, semel tamen peccat.

Conclusio bipartita.

Dico secundò, quoties vnica numero actio mala terminatur ad plures personas, & ad plura obiecta, vnicum aliquando est numero peccatum, aliquando sunt plura peccata. Tunc est vnicum numero peccatum quando actio vna respicit plura obiecta collectiuè tantùm & per modum vnius: tunc sunt plura quando actio licèt vnica respicit tamen plura obiecta distributiuè, vt plura sunt.

Prima pars probatur.

Prima pars regulæ huius receptissimæ multis exemplis potest probari, ex quibus manifestè paret, quod vnicum duntaxat est peccatum, quamuis eiusdem actionis obiectum sit multiplex: si enim aliquis vnico actu de religiosa detrahat familia, vnum committit peccatum, non autem tot peccata, quot in ea familia sunt religiosi, quia ille actus tendit in totam illam familiam per modum vnius, & in plures collectiuè. Cùm quis vnico actu blasphemat de duodecim Apostolis: cum simul plures ab Ecclesia extrahit reos: cum simul cum pluribus conuersatur excommunicatis: cùm eodem expilat ærarium ex multorum depositis conflatum: Idem dico de illo qui distinctè non cogitans quadraginta ieiunia distincta, diceret se nolle obseruare ieiunium quadragesimæ, ille vnicum faceret peccatum, quia collectiuè tantùm, & per modum vnius, tenderet in quadraginta ieiunia, tendere igitur in plura per modum vnius est tendere in illa plura provt illa sunt connexa inter se ac faciunt vnum, vt cum integræ maledicis familiæ religiosorum.

Probatio secundæ partis.

Secunda pars regulæ pluribus etiam exemplis probari potest, in quibus constat vnicam actionem terminatam ad plura obiecta, vt plura sunt, id est provt inter se non habent connexionem, esse plura peccata: v.g. vnico ictu quatuor occidis homines, committis haud dubiè quatuor peccata. Facis aliquid turpe coram hominibus decem, quibus ruinæ præbes occasionem, committis peccata decem. Idem dico de illo qui templum incenderet plenum hominibus quorum ignoraret numerum, ille siquidem tot committeret homicidia, quot ibi essent homines, etiam si nesciret quot committeret peccata, sed tantùm sciret se plura committere, quod idem in eo valet qui pluribus esset scandalo, quorum ignoraret numerum, quia illi actus non respiciunt plura, provt faciunt quoddam vnum, sed in illa tendit provt nullam inter se dicunt habitudinem.

Dico

Conclusio bipartita.

Dico tertiò, in peccatis tùm internis, tùm externis, quando est actio numero multiplex, aliquando non est nisi vnicum peccatum: aliquando sunt plura peccata: numero tunc actiones numero plures non sunt peccatum nisi vnum, quando illæ actiones non sunt nisi physicè plures, quando illæ sunt plures etiam moraliter, tunc sunt plura numero peccata.

Prima pars probatur.

Prima pars de pluralitate actionum non morali, sed physica tantùm communis est inter omnes Theologos, sed dissidium duntaxat est vtrùm interruptio actionum non sit nisi physica, quoties illa fit per naturalem duntaxat obliuionem, & inconsiderantiam; tunc autem moralis sit quoties interruptio illa fit per contrariam voluntatem, sic enim asserit Canus *in relect. de pœnitentia parte 5.* sed meritò probant Suarez, Vasques, & alij communiter, quia tunc actiones non sunt interruptæ moraliter, sed physicè tantùm quando illæ omnes vnicum habent terminum ad quem subordinentur, vt cum vis hostem occidere, paras ensem, accingis te ad iter, quæ omnia subordinata sunt & eundem habent terminum, tunc autem actiones sunt moraliter interruptæ, quando singulæ suum habent terminum, in quo consummentur ita vt vna nullo modo alteri subordinetur, siue illa interruptio fiat per formalem retractationem, siue per naturalem obliuionem.

Quod igitur interruptio actionum si moralis non fuerit sed physica duntaxat nõ sufficiat ad plura numero peccata probatur, quia illud non est peccatum nisi vnum numero, quod moraliter secundùm iudicium prudentũ non est actio nisi vnica: sed quamuis actiones interruptæ sint physicè, moraliter tamen æstimantur esse vnus actus: v. gr. si recitationem officij aliquantulum interrumpas, dicendo alteri pauca verba, vnica est officij recitatio: si comestionem prandij breui aliquo sermone interrumpas, semel tamen prandes: si quinquies aliquem eodem incitatus iracundiæ motu furem appelles, semel peccas: si quatuor alapas simul impingas: si eandem domum multis asportationibus sibi continuè succedentibus expiles: si ad idem homicidium per multas actiones te accingas. Hæc (inquam) omnia vnum sunt peccatum.

Secunda pars probatur.

Secunda pars de multarum actionum interruptione morali, sine controuersia est, sed difficultas est, quandonam interruptio censeatur esse sufficiens vt dicatur moralis: id est quando secundùm æstimationem prudentum censeatur esse interruptio & multiplex actio, tunc autem illa contingit quando actio quælibet vnum habet terminum in quo consummetur sine subordinatione ad aliam actionem, quod æstimari debet partim ex mora temporis, partim ex modo, partim ex actionibus interpositis: v. g. cogitas hodie de hoste occidendo, & cras iterum eandem resumis cogitationem, non est dubium quin illa sit interruptio moralis: si verò cogites de re aliqua tutpi continuè per horam, sed ita vt breuissimæ contingant interruptiones, non est peccatum nisi vnum, quod si longior esset interruptio, v. gr. si vno quadrante distraharis, & iterum redeas: si retractes tuam voluntatem, & illam posteà resumas, moralis est interruptio & peccatum multiplex. Ille qui immediatè ante & post eandem fornicationem, plura commisit illicita, vnicum censetur commisisse peccatum, quod idem dico de voluntate non restituendi, si enim illa interrumpatur moraliter multiplex peccatum est, & sic de cæteris.

Ex quibus tota ratio dubitandi soluta manet.

## §. III.

### *Quænam sint generales diuisiones Peccati.*

Triplex peccatorũ diuisio.

PRima est diuisio peccatorum in spiritualia & carnalia: dicuntur carnalia illa quorum obiectum est aliqua corporea delectatio, spiritualia quorum obiectum est aliquid distinctum à delectatione corporea, quo intuens dixit Apostolus 2. ad Corinth. 7. *Has habentes promissiones Charissimi mundemus nos ab omni inquinamento carnis & spiritus.* Est autem diuisio hæc adæquata, & essentialis, ex septem capitalibus peccatis luxuria, & gula peccata sunt carnalia, reliqua sunt peccata spiritualia.

Secunda diuisio est peccatorum in Deum, in Proximum, in se ipsum: peccata in Deum sunt ea quorum obiectum est aliquod Dei malum, vt blasphemia, sacrilegium, &c. Peccata in Proximum ea quorum obiectum est aliquod malum Proximi vt furtum, homicidium, inuidia, &c.

Tertia diuisio in peccata cordis, oris, operis, quæ consummantur nimirum in corde, ore, actione.

Quarta in peccata commissionis & omissionis.

Quinta in peccatum mortale ac veniale: quæ duæ vltimæ diuisiones multa continent difficilia: In reliquis omnia manifesta sunt.

---

# QVÆSTIO II.

### *Quidditas peccati commissionis & omissionis.*

PEccatum commissionis appellatur illud, quo violatur Præceptum negatiuum, id est Præceptum aliquid prohibens: homicidio v. g. violatur Præceptum prohibens actum, quo vita homini adimitur: peccatum omissionis quo violatur Præceptum affirmatiuum, seu aliquid imperans. Vtriusque peccati obscurissima natura est, quæritur enim primò, quænam sit propria ratio constitutiua peccati commissionis, vtrùm videlicet malitia eius formalis sit aliquid positiuum formaliter, an verò aliqua solùm priuatio. Secundò propria ratio peccati omissionis & actuum qui cum omissione coniuncti sunt.

## Sectio I.

### *Quænam sit ratio propria constitutiua peccati commissionis.*

S. Thom. q. 71. art. 6. q. 72. art. 1.

Materiale peccati cõmissionis.

CErtum est primò, nullum vnquam esse posse peccatum commissionis, in quo non reperiatur semper actus aliquis positiuus qui sit saltem materiale peccati.

Ratio est, quia peccatum commissionis vt sic, illud est quo violatur Præceptum negatiuum, vt dixi, sed præceptum prohibens actum positiuum non violatur sine actu positiuo, ergo in peccato commissionis semper necessariò includitur actus positiuus. Neque dicas cum aliquis tenetur impedire homicidium quod non impedit reus est homicidij quod ei verè tunc imputatur, sed ille tunc purè negatiuè se habet, neque vllum elicit actum positiuum, ergo tunc peccatum commissionis est sine omni actu. Resp. illum qui non impedit peccatum homicidij quod impedire tenebatur committere peccatum omissionis non commissionis, non enim est reus homicidij quasi illud patrauerit, sed est reus homicidij, quia omisit illud impedire: repugnat enim Præcepto affirmatiuo, quod illi iubet vt impediat homicidium.

Malitia formalis peccati cõmissionis.

Certum est secundò, malitiam formalem peccati commissionis non posse consistere in illo actu positiuo

tiuo considerato physicè secundùm suam substantiam, alioqui Deus vera & propria esset causa peccati, quia causat totam entitatem physicam actus mali: nam peccare non est aliud quàm causare malitiam formalem peccati, sed malitia formalis peccati esset substantia ipsius actus positiui, quam Deus causat, ergo Deus reuerà causaret formalem malitiam peccati, & peccaret. Adde quod actus idem, vt sæpè dixi, omninò immutatus intrinsecè, potest cessante prohibitione vel consideratione rationis fieri ex malo non malus, ergo entitas actus positiui physicè sumpta non est malitia formalis.

In quo consistat.

Ex his celeberrima nata est inter Theologos controuersia; vtrùm malitia formalis constituens peccatum commissionis vt sic, & distinguens illud à peccato omissionis, sit formaliter aliquid positiuum non physicum sed morale: an verò aliquid purè priuatiuum, aut saltem partim priuatiuum, partim positiuum: si enim est aliquid positiuum iam Deus videbitur esse author peccati, si est aliquid purè priuatiuum, non distinguetur peccatum commissionis à peccato omissionis, neque poterit explicari quomodo repugnet Præcepto negatiuo aliquid prohibenti positiuum: si partim est priuatiuum, partim positiuum, peccatum constabit ex rebus diuersi generis, nec erit vnum per se: quod vt dissoluam clarissimè dicendum mihi primò est, vtrùm malitia illa formalis sit priuatio sola formaliter: an verò aliquid positiuum. Secundò, an sit aliquid purè positiuum. Tertiò, quale positiuum sit formale peccati, an relatio, an aliquid aliud.

## §. I.

### *Vtrùm malitia commissionis formaliter sit sola priuatio: an verò aliquid positiuum.*

Status quæstionis.

SOlam priuationem rectitudinis debitæ, totam esse malitiam formalem peccati commissionis persuasum hactenus ferè fuit maximæ parti Theologorum, sic enim docent cum Sancto Thoma ferè omnes Thomistæ, Scotistæ omnes cum Scoto, cum Ochamo Nominales, deinde Durandus, Richardus, Alensis, Suarez, Azor, Valentia. Probantque quia ex scripturis & Patribus constat peccatum esse omninò nihil: & quia si non sit priuatio Deus causa erit peccati, cum omne positiuum à Deo sit.

Verùm non conueniunt prædicti auctores inter se, quænam sit priuatio illa constitutiua peccati commissionis: volunt enim aliqui eam esse priuationem rectitudinis debitæ inesse actui, peccatum v. gr. furti est priuatio rectitudinis iustitiæ: alij dicunt esse priuationem rectitudinis debitæ inesse ipsi operanti, v. gr. furtum priuat hominem rectitudine iustitiæ, quam habere debet, ex suppositione quod velit operari circa talem materiam. Alij dicunt esse priuationem conformitatis cum lege.

Prima conclusio.

Dico primò, malitia formalis peccati commissionis, non est aliqua tantùm priuatio rectitudinis, sed aliquid verè reale ac positiuum. Ita docent Caietanus præsertim *articulo isto 6.* Vasques *disp. 95. c. 6.* Molina *q. 5. disput. vnica.* Toletus *l. 3. c. 1.* Lessius *l. 13. de attributis c. 13.* Salas *disp. 2. sect. 3*

Prima ratio

Probatur autem plurimis & ni fallor efficacissimis rationibus. Prima sit, illud est formale peccati commissionis per quod repugnamus formaliter Præcepto negatiuo imperanti negationem actus, & per quod violatur formaliter eius obligatio: sed Præcepto negatiuo imperanti negationem actus formaliter non repugnamus per priuationem, sed per aliquid positiuum, ergo formalis malitia peccati commissionis est aliquid positiuum. Maior euidens est quia peccatum commissionis illud est quo transgredimur Præceptum negatiuum, cui se conformat ille qui non ponit actum: Præcepto enim non furandi obedio, non faciendo aliquid, sed tantùm non furando, sicut præceptum affirmatiuum formaliter violatur non ponendo actum. Minor ergo probatur, quia negationi non possumus repugnare formaliter per aliam negationem, negationi enim negatio non opponitur sed aliquid positiuum, sed obligatio Præcepti negatiui est tantùm negatio seu non positio actus, ergo præcepto negatiuo formaliter non repugnamus per negationem sed per aliquid positiuum.

Secunda ratio sit ex oppositione peccatorum quæ virtuti eidem opponuntur: si enim peccatum commissionis est solùm priuatio aliqua rectitudinis, vbicunque priuatio erit eadem rectitudinis, ibi eadem erit formalis malitia, sed eadem est sæpissimè priuatio rectitudinis in diuersis specie peccatis, verbi gratia prodigalitas & auaritia sine dubio specie differunt, & tamen carent rectitudine eiusdem liberalitatis: furtum, adulterium, & homicidium eidem iustitiæ opponuntur, & carent eius rectitudine: fortitudini eidem opponuntur timiditas & temeritas ergo priuatio rectitudinis, non est formale peccati commissionis. Similiter multa peccata commissionis & omissionis eiusdem esse speciei: nam odium Dei & omissio actus amoris præcepti essent æqualia & eiusdem rationis peccata, nam in vtroque similis esset malitia consistens in priuatione rectitudinis charitatis: non ergo magis peccaret ille qui odio haberet Deum, quàm qui non amaret, tunc cum obligatur elicere actum amoris. Secunda ratio.

Tertia ratio sit, quam optimè vrget Vasques, multa sunt peccata commissionis, in quibus nulla est priuatio rectitudinis debitæ: ergo peccatum commissionis non constituitur per illam formaliter: probatur antecedens, nam odium Dei & blasphemia sunt actus ita intrinsecè mali, vt omnis rectitudinis moralis incapaces sint, nemo enim potest rectè odisse Deum vel blasphemare, ergo in illis nulla est priuatio vel negatio debitæ rectitudinis, si enim sunt incapaces rectitudinis non potest illis esse debita rectitudo. Neque satis est dicere cum Valentia & Azor, rectitudinem non esse debitam illis actibus provt tales sunt in specie, sed debitam tamen illis esse provt sunt actus humani genericè. Contra enim insto, nam ex Præcepto negatiuo non obligor adhibere rectitudinem illi actui vt humanus est, sed teneor duntaxat non ponere illum actum, ergo non pecco quia non adhibeo rectitudinem tali actui. Adde quod ille actus provt est humanus non magis priuat rectitudine Fidei, quam Spei aut Charitatis, ergo non erit in vlla determinata specie peccati. Tertia ratio.

Quarta denique ratio est quia si datur malum verè positiuum in genere naturæ, dari etiam potest malum positiuum in genere moris: sed datur malum physicum aliud positiuum, aliud priuatiuum, nam calor non ideò tantùm malus est aquæ quia frigore debito illam priuat, sed per seipsum etiam illam malè afficit quod est esse positiuè malum: sutditas autem & cæcitas mala sunt priuatiua, quia ideò tantùm sunt mala quod priuent hominem perfectione aliqua positiua debita, ergo datur in genere moris malum aliquod positiuum. Probatur maior, quia cum malum in genere dicatur id quod est alicui disconueniens malum physicum est disconueniens naturæ, vt natura est, malum morale disconueniens est naturæ vt rationalis & libera est. Vnde argumentor, ideò aliquid est malum positiuum physicum, quia per suam entitatem malè afficit naturam, sed blasphemia per se ipsam disconueniens est naturæ rationali, non autem Quarta ratio.

tem quod priuet hominem aliquâ formâ, ergo si datur malum physicum positiuum, dabitur etiam malum morale positiuum.

## §. II.

### *Vtrùm malitia peccati commissionis sit aliquid partim positiuum, partim priuatiuum.*

Status quæstionis explicatur.

PRropter hæc argumenta, quidam recentiores mediam quandam sententiam elegerunt quæ malitiam formalem peccati asserit nec esse omnino positiuam, neque priuatiuam tantùm, sed vtrúmque simul: ita vt entitas positiua ipsius actus non se habeat duntaxat materialiter ad peccatum, sed neque sit tota malitia formalis, quæ includit & positiuam entitatem actus & priuationem: est enim, inquiunt, peccatum commissionis positiuum aliquid sed defectuosum vt sic, atque adeò provt substans priuationi debitæ rectitudinis, sic enim explicatur optimè quomodo à sanctis Patribus peccatum dicatur nihil, quomodo Deus non sit author peccati: quomodo peccata hæc opponantur Præcepto negatiuo cum sint positiua secundum quid; quomodo distinguantur à peccatis omissionis, quæ sunt formaliter puræ priuationes. Sic enim videtur sentire S. Thomas pluribus locis quæ adducit Hieronymus de Rua *Controu. 2. scholastica conclus. 6.* Videtúrque omnino esse sententia Caietani.

Secunda conclusio.

Dico secundò, malitiam formalem peccati commissionis ita esse purè positiuam, vt non constituatur vllo modo per priuationem debitæ rectitudinis. Ita docent omnes adducti prima conclusione præter Caietanum, deinde Anglez *disp. 37. q. 1. art. 2.* Zumel, *disp. 5. & 7.* Aragon. *secunda secundæ, quæst. 6. art. 2.* Casalius, Aquarius, Antonius Perez, 1. *parte certaminis scolastici* 81.

Ratio prima.

Ratio autem primò sit, quia illud non est formaliter malitia peccati commissionis, per quod Præcepto negatiuo non repugnatur, neque violatur eius obligatio, sed per priuationem formaliter etiam iunctam actui positiuo, non repugnatur formaliter Præcepto purè negatiuo, cui nulla ratione opponitur priuatio, sicut si alicui essent præceptæ tenebræ violaretur præcisè Præceptum per positionem luminis non autem per adiunctam vllam priuationem, ergo similiter per commissionis peccatum violatur Præceptum negatiuum, quia ponitur actus prohibitus, non quia tollitur aliquid. Deinde multa sunt peccata in quibus nulla reperitur priuatio, ergo in illis constitutiuum peccati non consistit in positiuo & priuatiuo. Non enim rectè respondent aliqui priuationem illam esse in operante, quia ex suppositione quod operetur, tenetur benè operari, sicut si quis orare velit, attentè tenetur orare. Sed hinc sequitur actum ipsum non esse malum cum in eo non sit malitia quæ consistere dicitur in aliqua priuatione. Deinde præceptum negatiuum non me obligat nisi vt cessem ab illo actu: cum enim dicis voluntatem ex suppositione quod velit operari, teneri benè operari, vel intelligis de aliquo alio actu, & illum non teneris ponere, vel loqueris de isto actu malo, & illum non potes facere bonum, in quo est discrimen ab oratione quam potes, & teneris facere bonam.

Ratio secunda.

Secundò, ens per se vnum non potest vnquam componi ex positiuo, & priuatiuo ens enim & non ens nũquam componere possunt vnam essentiam: sed peccatum est ens vnius essentiæ ac per se, ergo non componitur ex positiuo & priuatiuo. Præterea vel illud positiuum præcisum à priuatione habet formalem rationem mali, vel non habet formalem rationem mali: si primùm, ergo priuatio non est necessaria ad rationẽ formalem mali, si secundum ergo positiuum illud materialiter tantùm se habet ad rationem mali quæ consistet in sola priuatione quia priuatio est id quo primum posito, ponitur formalis ratio mali, & quo primùm sublato tollitur, illud quod vltimò aduenit & determinat est illud quod vocatur forma.

## §. III.

### *Quale sit positiuum illud constitutiuum peccati.*

MAneat ergo malitiam commissionis esse aliquid positiuum, sed inquirendum restat quale illud sit, quod nimirum vocari à Patribus potuerit nihil, quod Deus non producat, quod sit ens & bonitatis tamen incapax sit. Vnde statim patet malitiam illam formalem vt sic non esse physicam vllam entitatem, qualem ponebant Manichæi, cum entitas quælibet physica sit à Deo: neque accidens aliquod intrinsecum actui, quia potest actus, vt dixi, fieri de malo non malus imò & bonus.

Authorum variæ sententiæ explicantur.

Omnes ergo Doctores qui malitiam peccati volunt esse positiuam, necessariò dicunt illam esse relationem aliquam & connotationem, sed qualis illa sit relatio non conueniunt. Vasques vult illam esse relationem tantùm rationis, quod quomodo intelligi debeat dixi aliàs: alij putant illam esse relationem transcendentalem, quod verum esse non potest, alioqui actus omnino immutatus fieri non posset de bono malus vnde melius alij cum Lessio recurrunt ad relationem secundum dici, cum quibus.

Conclusio tertia.

Dico tertiò, malitiam peccati commissionis non esse aliud quàm formalitatem aliquam positiuam, siue relationem secundum dici ad naturam rationalem, & legem negatiuam cui disconueniens & difformis est actus, quando fit cum consideratione rationis & libertate.

Probatur.

Ratio ex dictis olim de moralitate facilis est, quia illud quod non producitur in actu per veram aliquam actionem, & aduenit actui malo planè immutato provt ille fit ab homine non autem provt fit à Deo, non potest esse aliud quàm formalitas & relatio secundùm dici: nam formalitates solæ hoc habent vt aduenire possint subiectis suis omnino intrinsecè immutatis, neque sunt aliquid producibile in actu, sed tantùm resultant ex modo quo entitas physica ipsius actus producitur à sua causa. Malitia peccati aduenit actui planè immutato, nec est aliquid producibile in actu, alioqui Deus illam produceret, sed tantùm resultat ex modo quo actus producitur à causa creata quæ sciens & volens illum producit tunc cum tenetur illum non producere: ergo positiuum illud quod est formale peccati est formalitas positiua, & relatio secundum dici.

Confirmatur eadem conclusio.

Deinde per illam solam formalitatem & relationem secundum dici explicatur optimè quomodo formalis malitia sit aliquid positiuum non physicum, sed morale: illa enim difformitas respicit naturam provt ratione vtentem & libertate. Quomodo præceptum negatiuum imperans solam negationem actus repugnet cum illo actu: nam actus ille positiuus est reuerà malus, non absolutè in se, sed provt repugnans cum tali Præcepto. Explicatur quomodo bonum & malum sint verè contraria non physicè, sed tantùm in genere moris, quatenus continentur sub eodem genere positiuo entis moralis, respicientis naturam rationalem vt sic. Explicatur etiam optimè specificatio & distinctio peccatorum omissionis & commissionis, nam illa etiam si eidem sæpè opponantur virtuti semper tamen specie differunt, quia vnum positiuè illi opponitur, alterum verò negatiuè tantùm. Vitia

extremè oppositа repugnant eidem virtuti positiuè, sed diuerso modo, ideò specie distinguuntur.

Denique nihil hîc est difficile nisi primò authoritas Patrum, Secundò quia videtur quod Deus erit author peccati, Tertiò quomodo sub eodem genere sint peccatum commissionis & peccatum omissionis: quæ tria paucis expediri possunt.

## §. IV.

### *Prima difficultas ex testimoniis Scripturarum & Patrum.*

Malitia priuatiua peccati.

PRimò ergo ex Scripturis & Patribus putant aduersarij prorsus conuinci quod peccatum formaliter sit tantùm priuatio. Nam de peccato & peccatoribus Scriptura loquens vtitur nominibus priuatiuis, *Vt quid diligitis vanitatem? auerterunt se & non seruauerunt pactum.*

Ex Patribus Græcis.

Secundò idem docent Patres quorum hanc esse mentem fusè probat Petauius, *lib. 6. cap. 4.* Dionysius *de diuinis nominibus cap. 4. Priuatione*, inquit, *atque effugio prolapsioneque conuenientium eis bonorum, mali dicuntur, & sunt mali, in quo non sunt*, ibidem etiam sæpè asserit malum esse priuationem, & defectionem, ipsumque nullo modo nusquam & nihil esse vsquam, quàm à bono defectionem: Athanas. *Oratione aduersus Idola*, docet nullam esse mali essentiam, sed illud esse auersionem rerum meliorum. Basilius vitium nihil esse quàm virtutis desertionem: Consentit Nyss. *Orat. Catechet. cap. 6. & 7. Vitium omne* (inquit) *& improbitas, in boni priuatione suam habet formam & characterem*: Imò ibidem asserit bonum & malum diuidi sicut ens & non ens, vnde concudit quod mali nulla est existentia & expresè *cap. 28.* asserit comparari bonum & malum sicut lucem & tenebras, visum & cæcitatem: quod idem ait Damascenus lib. 4. Fidei: *Vitiositas* (inquit) *non est aliud quàm recessus à bono, sicut tenebræ sunt recessus à lumine.*

Et Latinis.

Neque minus clarè loquuti sunt Latini Patres, Augustinus lib. 11. Ciuit. cap. 9. *Mali* (inquit) *nulla natura est, sed boni amissio, mali nomen accepit.* Gregorius lib. 5. in libros Regum: *Quid est peccatum* (inquit) *nisi tenebræ? quid autem bonum opus est nisi lumen?* Fulgentius lib. de Fide ad Petrum cap. 21. *Malum nihil aliud est nisi boni priuatio:* & omnium clarissimè Anselmus *lib. de Concordia cap. 1.* asserit peccatum non esse aliud, quàm absentiam debitæ iustitiæ, nec nisi in voluntate vbi debet esse iustitia, quod idem alibi sæpè repetit: & sanè Patres non definiunt malum nisi priuationem boni.

Tertiò, S. Thomas idem omnino censet, quod enim malum priuatio sit, habetur *prima secundæ quæst. 18. art. 5. ad 2. quæst. 71. art. 1. & 6.* prima parte *quæst. 48. art. 1.* libro 3. *contra Gentes cap. 9.* & alibi passim.

Explicatur Scriptura.

Resp. nihil omnino ex Scripturis & Patribus inferri contrarium sententiæ, quam proposui, vt latè demonstrant Vasques & Lessius citatis locis. Primò enim fateor verum esse quod Scriptura docet peccatum esse vanitatem, auersionem à Deo, & rem nihili: vanitas enim est quia nihil solidi & boni continet: auersio est quia per illud Deum deserimus, & ab eo auertimur vt fine vltimo, vt amico, vt benefactore, vt supremo domino: res est omnino nihili, quia vilissima res est & ita despicabilis, vt per eam homo sit merum nihil vt docet Augustinus ad illud Ioannis *Sine ipso factum est nihil.* Sed nego ex illis sequi quod peccatum commissionis sit aliqua solum priuatio:

Explicantur Patres.

Ad secundum Resp. Sanctos Patres quotiescunque peccatum vocant priuationem, defectionem, & nihil dupliciter esse intelligendos: primò enim impugnant sæpè Manichæos, qui volebant esse in mundo substantias quasdam malas, quarum causa & principium esset Deus ille quem fingebant esse malum & authorem mali, quam insaniam vt confutent, sæpè aiunt quod nulla mali natura est siue substantia quod peccatum non est aliquid, sed nihil, auersio, & defectio: Id enim contendunt vnum dicere Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Augustinus ostendere volentes errare Manichæum qui vellet substantiale aliquid malum esse: *Vera enim* (inquit S. Leo Epist. 46. ad Thuribium cap. 6.) *& Catholica fides omnium creaturarum siue spiritualium siue corporalium confitetur substantiam, & mali nullam esse naturam:* Quam ob causam dicit expresè Athanasius errare illos qui putant, *malitiam habere per se subsistentiam & essentiam.* Id etiam vnum voluit Origenes tom. 2. in Ioannem dum ait: *Omne vitium & peccatum, esse nihil & non ens, & non existens*, eos enim tantùm impugnat qui aiebant malum habere apparentem subsistentiam. Eodem modo intelligi debet Nyssenus lib. de Anima dum ait: *Vitiositatem in eo quod non est habere vt sit, non enim alia vitiositatis natura est, quàm eius quod est priuatio*, voluit enim tantùm quod mali nulla solida est substantia, quod tradunt expresè Basilius loco citato, & Theophilus Antiochenus in Epistola Paschali, Procopius item dicens malum esse ἀνυπόστατον: Denique apertè suam mentem explicat S. Prosper: *Nulla igitur vitiis substantia, nullaque vita est quæ vegetet corpus materiámque suam.*

Secunda solutio Patrum.

Secundò, etiam illi Patres peccatum definiunt non per id quo constituitur essentia peccati, sed per effectum illum qui nobis est notior, nempe per priuationem gratiæ, quâ solâ coniungimur cum Deo, illa enim priuatio cum quolibet mortali peccato coniuncta est, vnde per illam dicitur quod peccatum priuationem habet rectitudinis habitualis ad Deum, non definitur autem peccatum per priuationem rectitudinis actualis, quæ debeat inesse actui. Mens S. Thomæ obscurior est, nisi quod constat nunquam illum constituere voluisse peccatum in pura priuatione.

## §. V.

### *Secunda difficultas ex eo quod Deus non sit author peccati.*

SI formalis malitia peccati commissionis sit ratio aliqua purè positiua, putant aduersarij necessariò sequi quod Deus causa erit illius, atque adeò quod peccatum formaliter vt peccatum sit à Deo, qui enim producit formalem malitiam vt sic, est vera causa peccati, quod audire horrent piæ aures.

Prima ratio dubitandi.

Probatur autem primò, quia omne quod est reale positiuum necessariò est à Deo: malitia formalis est per te ens positiuum, & verè reale, ergo formalis malitia vt sic est à Deo. Maior probatur quia ens à se necessariò est radix & causa totius entis participati: nam ideò Petrus, verbi gratiâ & quodlibet ens physicum est à Deo quia est ens per participationem: sed omne positiuum etiam morale siue sit formalitas siue quidlibet aliud, semper est ens participatum, æquè ac ens quodlibet physicum, si enim non est participatum, ergo est ens à se & Deus, nam ens adæquatè diuiditur in ens à se, & in ens participatum à Deo. Neque vlla ratio afferri potest cur ens omne physicum quod Deus non est, sit à Deo, ens autem morale verè reale ac positiuum non necessariò sit à Deo.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò, si malitia positiua ideò non est à Deo quia est tantùm formalitas illius entitatis quæ à Deo est, sequitur bonitatem formalem non esse à Deo, atque adeò actum bonum formaliter vt bonus est non esse

esse à Deo, nam omnes rationes quibus ostenditur formalem malitiam, non esse à Deo, etiam ostendunt bonitatem formalem à Deo non esse, bonitas enim est formalitas, est moralis, & actus provt est à Deo non habet quod immanens & voluntarius sit: consequens autem absurdum est, quia Deus est vera causa totius bonitatis, neque potest negari quin Deus aliter influat in bonitatem, quàm in malitiam, ergo etiam si malitia positiua sit tantùm formalitas, & ens morale, debet tamen esse à Deo.

Probatur minor, nam actus meritorius formaliter vt meritorius est à Deo, sed actus meritorius formaliter vt meritorius est moraliter bonus, ergo actus vt moraliter bonus formaliter est à Deo: probatur maior, actus supernaturalis vt supernaturalis formaliter est à Deo, sed actus meritorius formaliter vt meritorius est supernaturalis, ergo actus meritorius formaliter vt meritorius est à Deo. Imò bonitas actus supernaturalis est supernaturalis formaliter, ergo illa est à Deo.

Tertia ratio dubit.

Tertiò, quicunque producit entitatem aliquam totam, producit etiam omnes formalitates quæ cum tali entitate identificantur, si enim identificantur tali entitati, certè illa entitate producta, producentur etiam formalitates, quæ nullam etiam habent causam quàm eam Per quam producitur talis entitas: potéstque inductione probari. Nam qui conseruat entitatem aliquam, producit eius durationem & vbicationem, alioqui sequeretur quod nulla relatio est à Deo, hoc autē absurdū est, nam verè paternitas, similitudo, vitalitas actus, & libertas à Deo producuntur, producto enim fundamento & termino producitur relatio.

Explicatur vera doctrina.

Respondeo malitiam formalem peccati etiam si positiua sit, nullo modo produci à Deo quem certum est neque authorem esse, neque causam peccati. Rationem vt proponam accuratè repetendum videtur ex physica quid sint & quomodo producantur formalitates. Certum enim est connotationes & formalitates esse quidem vera entia realia, & positiua non enim sunt aliquid fictum per intellectum, sed tamen illas non esse aliquid actui superadditum, neque realiter ab eo distinctum cum sint duntaxat ipsemet actus provt respiciens extrinsecum aliquod connotatum, vnde concluditur necessariò quod huiusmodi formalitates non sunt aliquid producibile in actu, per verum aliquem influxum alicuius causæ. Sed resultare tantùm in ipso actu, quatenus ille actus exit à sua causa provt respiciens connotatum illud extrinsecum.

Causa formalitatis causa est entitatis non contra.

Ex quibus duo sequuntur diligenter notanda: primum est, quod nulla possit esse causa formalitatis quæ non sit etiam causa ipsius entitatis, in qua est formalitas, quia formalitas non est aliud quàm ipsa entitas. Secundum est quod non quæcunque causa dicitur causare ipsam entitatem, statim propterea dici potest causare formalitates omnes quæ sunt in illa. Ratio est, quia formalitas non est ipsa entitas absolutè, ac nudè sumpta, sed entitas provt respiciens aliquid extrinsecum, ideò non potest formalitas tribui causæ à qua est entitas nudè sumpta, sed causæ per quam talis entitas producitur, provt respiciens illud extrinsecum. Potéstque multis exemplis confirmari, nam idem actus humanus voluntarius producitur à Deo & à voluntate, sed formalitas voluntarij & liberi non producitur à Deo, quoniam actus quatenus est à Deo non habet quod sit à principio intrinseco cognoscente singula. Cum idem effectus pendet à pluribus causis, formalitas per quam pendet ab vna causa non producitur ab alia causa. Confirmatur quia tota entitas illa existere potest, quin existat formalitas, & connotatio, ergo qui producit entitatem non sequitur quod producat formalitatem.

Malitia formalis non producitur sed resultat.

Cum ergo malitia formalis peccati (vt sæpè dixi) sit quidem realis & positiua, sed tamen sit solùm formalitas, & respectus difformitatis ad rationem & legem, quæ formalitas nihil reale superaddit intrinsecum actui, cum non sit aliud quàm ipsemet actus, provt factus cum consideratione cognoscentis obligationem illum non faciendi, certè illa malitia non est aliquid producibile in actu per veram aliquam actionem, sed tantùm resultat in ipso actu, provt ille actus producitur à causa quæ tenebatur illum non ponere, atque adeò non quæcunque causa producit entitatem actus mali, producit illicò malitiam identificatam actui: sed tantùm illa quæ tunc illam liberè producit, quando cognoscit illam sibi esse prohibitam, quia illa solum causa producit actum provt contrarium rationi, & legi. Quamuis ergo entitas physica ipsius actus tota sit à Deo, formalitas tamen illa non est à Deo, quia non producit illum actum provt est difformis rationi & legi, actus enim provt est à Deo non est prohibitus & contrarius legi, sed potius maximè conformis est rationi, quæ requirit vt Deus author naturæ concurrat cum causis liberis etiam quando illæ malè agunt. Vnde clarum potest confici argumentum, producere malitiam formalem est producere actum provt est disconueniens, rationi, sed causa prima non producit actum provt est disconueniens rationi, ergo causa prima non producit malitiam formalem.

Deus eam non producit ne formaliter quidem.

Ex his reijcitur responsio quorundam recentiorum quod Deus producat malitiam formalem, sed non producat eam formaliter, atque adeò neque sit author peccati vbi manifesta est contradictio, quod sic probo: producere malitiam formalem est producere actum formaliter provt est disconueniens rationi, sed producere actum provt est disconueniens rationi est producere actum formaliter vt malum; ergo producere malitiam formalem est producere actum formaliter vt malum: ergo si Deus causat malitiam formalem causat actum formaliter vt malum: probatur maior. Causare malitiam formalem non est causare solum materiale peccati quod est entitas actus, sed causare formale peccati: atqui formale peccati est actus provt formaliter est disconueniens rationi, ergo causare malitiam formalem est causare actum provt formaliter est disconueniens rationi. Deinde formalis malitia est actus provt formaliter est malus, ergo qui causat malitiam formalem, causat actum provt est malus formaliter. Est ergo loqui contradictoria dicere quod Deus causet malitiam formalem, & non causet formaliter, qui enim causat malitiam formalem, causat malitiam vt malitia est, alioqui malitia materialis non differt à malitia formali, ergo qui causat malitiam formalem, causat malitiam formaliter vt malitia est.

Solutio primæ dubitat.

Ad primam ergo Resp. distinguendo maiorem, omne quod est reale positiuum debet causari à Deo, si sit producibile per veram aliquam & physicam actionem, concedo: quod est producibile solùm per aliquam resultantiam nego: ens enim à se causa est omnis entitatis realis, quæ producitur per actionem physicam, non est causa omnium formalitatum quæ non habent efficientiam vllam physicam, sed solùm resultantiam, vt ostendi. Si ergo ens per participationem à Deo significet illud ens quod à Deo causatur, multæ formalitates non sunt entia per participationem à Deo, neque diuiditur eo modo ens adæquatè, in ens à se & ens per participationem à Deo: si verò ens per participationem significet ens finitum quod causatur ab aliquo alio sic formalitates entia sunt participata, & ens diuiditur adæquatè in ens à se & ens participatum.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. concedendo quod bonitas formalis

formalis vt sic non producitur à Deo, vt rectè probat argumentum, quamuis illa bonitas magis fit à Deo quàm malitia, ex eo quod Deus intendat bonitatem actuum, illam desideret, & ad illam moueat, non autem ad malitiam: Deus magis influit in bonitatem quàm in malitiam non magis vnam producendo immediatè, sed magis intendendo vnam quàm aliam, & impellendo ad vnam retrahendo ab altera. Ad probationem respondeo duas in actu meritorio esse formalitates, est enim supernaturalis, & est moraliter bonus: actus meritorius non producitur à Deo formaliter vt est adæquatè meritorius, quia non producitur vt est formaliter bonus, sed producitur vt est supernaturalis: manifestum est enim quod actus non est meritorius provt est à Deo. Ad hanc ergo propositionem, omne supernaturale producitur à Deo: bonitas formalis actus supernaturalis vt sic est supernaturalis, ergo producitur à Deo. Distinguo si sit producibile per veram actionem concedo, si producatur per resultantiam nego. Satis enim est quod entitas supernaturalis cui formalitas illa identificatur producatur per veram actionem à Deo.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. negando quod quicunque producit entitatem producit omnes formalitates quæ cum illa identificantur, quia illæ non identificantur entitati secundùm totum quod dicunt in recto & in obliquo, sed tantùm secundùm rectum, formalitates enim habent causam non eam à qua est entitas absolutè sumpta, sed entitas provt respiciens extrinsecum aliquod connotatum. Fateor autem aliquas formalitates à Deo esse, quia tunc formalitas est ab aliqua causa, quando entitas est ab ea provt respiciens extrinsecum connotatum, verbi gratiâ, duratio, vbicatio, paternitas, filiatio, similitudo sine dubio sunt à Deo. Quando autem entitas non est à Deo provt comparata cum extrinseco connotato, tunc formalitates non sunt à Deo: actus malus non est à Deo provt difformis naturæ rationali & provt prohibitus, ergo formalitas illa malitiæ non est à Deo.

## §. VI.

### *Reliquæ difficultates.*

Prima obiectio. PRima est quia, peccatum omissionis & commissionis sunt duæ species sub eodem genere mali moralis, sed si peccatum commissionis formaliter est positiuum, non potest fieri vt peccatum commissionis & omissionis sint duæ species mali moralis, quia ens & non ens non possunt esse sub eodem genere, ergo peccatum commissionis non est positiuum.

Secunda obiectio. Secundò, malitia commissionis necessariò est aliquid priuatiuum si opponatur formaliter Præcepto imperanti aliquid positiuum, sed malitia commissionis opponitur formaliter Præcepto imperanti aliquid positiuum, opponitur enim Præcepto imperanti aliquid honestum, quod necessariò est positiuum. Confirmatur, nam malitia est difformitas cum recta ratione, illa difformitas est priuatio conformitatis, ergo malitia est priuatio conformitatis.

Tertia obiectio. Tertiò, actus malus vel habet omnia quæ in genere moris habere debet, vel caret aliquo ex illis, si habet omnia: ergo est bonus si caret aliquo, ergo est solum carentia. Confirm. nam positâ priuatione conformitatis moralis cum lege sublatis aliis omnibus actus intelligitur esse malus, ergo illa est formalis ratio malitiæ.

Solutio primæ obiectionis. Ad primam Resp. commissionem & omissionem esse duas species mali moralis sub eodem genere analogo non sub eodem genere vniuoco: non est autem absurdum dicere quod ens & non ens conueniunt in in aliquo genere analogo vt constat ex metaphysica. Quodlibet ens absolutè ac physicè bonum est, respectiuè ac moraliter non est bonum: malitia moralis vt sic bona est bonitate physicâ & transcendentali, non est bona moraliter & respectiuè.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. Præceptum negatiuum cui soli opponitur peccatum commissionis, non imperare aliquid positiuum, sed aliquid purè negatiuum, & prohibere aliquid positiuum, alioqui esset Præceptum affirmatiuum: nego autem quolibet Præcepto imperari aliquid honestum formaliter, quamuis semper imperetur aliquid honestum fundamentaliter, quia Præceptum negatiuum nullam honestatem imperat, sed tantùm prohibet aliquid inhonestum.

Ad confirmat. Resp. difformitatem cum Præcepto negatiuo & recta ratione aliquid prohibente non esse priuationem conformitatis positiuæ, sed esse positiuam repugnantiam cum negatione actus imperati, quia vt sæpè dixi, negationi non opponitur negatio, sed aliquid positiuum.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. actum malum non habere omnia quæ habere debet in genere moris, quia ille actus in genere moris debet non esse. Non ergo dicitur malus quod priuetur aliquo debito in genere moris, sed quod in genere moris habeat aliquid quod debet non habere, ideò non est malus propter priuationem, sed propter carentiam priuationis, vt ex dictis patet.

## Sectio II.

### *Quænam sit propria quidditas peccati omissionis.*

Quid sit pura omissio. DIxi disputatione 3. *quæst. 2. sect. vltima* posse omissionem actus præcepti esse omnino liberam, etiam si nullum omnino adiunctum habeat actum voluntatis, quo positiuè dicat volo actum omittere, vel quo velit actum aliquem incompossibilem cum actu præcepto. Potest verbi gratiâ, Petrus omittere sacrum in die festo, quin dicat volo omittere sacrum, vel ludere volo, quo tempore video mihi sacrum imperari; hoc enim est dari posse puram omissionem liberam, quod satis ni fallor eo loco probatum est. Nunc ergo superesse potest difficultas duplex primò, vtrum & quomodo pura omissio sit peccatum: secundò quomodo actus iuncti omissioni sint peccata.

## §. I.

### *An & quomodo pura omissio possit esse Peccatum.*

Conclusio prima. DIco primò, peccatum omissionis formaliter & essentialiter consistere in priuatione alicuius actus moraliter debiti.

Probatur. Ratio est, quia in tantum aliquis peccat peccato commissionis in quantum violat obligationem Præcepti affirmatiui, sed hæc obligatio violatur formaliter per priuationem alicuius actus, ergo in tantum aliquis peccat peccato omissionis, in quantum habet priuationem alicuius actus. Quantumcunque igitur illa priuatio actus præcepti habeat adiunctos actus aliquos, vel internos, vel externos, dici tamen non potest quod illi pertineat ad formalem malitiam omissionis, quæ integra omnino est præscindendo ab omni actu, tùm interno, tùm externo.

Explicatur. Dixi tamen omissionem malam esse carentiam actus debiti, non dixi esse carentiam actus alicuius moraliter boni, quia vt aliquis non peccet omissione, non est necesse vt faciat actum virtutis, verbi gratiâ, vt aliquis satisfaciat Præcepto ieiunij, vel audiendi sacri, non est opus vt ieiunet, vel audiat sacrum ex recta intentione, sed quamuis audiret sacrum ex vana gloria, vel ex alio fine moraliter malo, satisfaceret tamen præcepto audiendi sacrum, vt rectè docet

Sanche-

Sanches *lib.* 1. *moralis operis cap.* 14. quia præcepta imperant duntaxat substantiam actus non autem modum eius, nisi modus ille pertineat ad rationem intrinsecam talis actus, sicut attentio est de ratione intrinseca orationis, & contritio est de ratione intrinseca confessionis: ideò qui præcipit orationem præcipit etiam attentionem, & qui præcipit confessionem, præcipit etiam contritionem: qui enim præsens est sacro & voluntariè distrahitur, non satisfacit præcepto, & qui confitetur sine dolore, non implet præceptum confessionis annuæ. Potest igitur aliquis obedire præcepto affirmatiuo per actum aliquem qui sit peccatum non quod peccatum illud possit esse actus ex præcepto debitus, quatenus peccatum est, sed tantùm secundùm substantiam actus, quatenus, verbi gratiâ, est auditio sacri, vel ieiunium, quibus per accidens est quod sint peccata, & contra legis intentionem.

Secunda conclusio.

Dico secundò, potest dari peccatum omissionis sine vllo actu positiuo quo voluntas velit explicitè ac directè omittere actum præceptum, vel quo velit aliquid incompossibile cum actu præcepto. Sequitur omnino ex dictis tertia illa disputatione citata, si enim pura omissio actus imperati potest esse libera vt probabam ibi, certè nihil est dubium, quin possit esse moraliter mala, & verum peccatum quæ omnia peti ex eo loco possunt.

## §. II.

### *An & quomodo actus iuncti cum omissione mala sint mali.*

Status quæstionis.

QVamuis, vt dixi, non sit necesse vt omissio mala sit coniuncta cum vllo actu positiuo voluntatis, semper tamen est coniuncta cum multis actibus tùm internis tùm externis de quibus triplex esse potest difficultas, primò an illi actus sint verè peccata distincta ab ipsa omissione, Secundò an sint peccata omissionis, an peccata commissionis, Tertiò an sint peccata tunc quando est omissio, an quando ponitur liberè causa ex qua illi sequuntur.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi est primò, quia si actus illi qui sunt iuncti cum omissione, & sunt incompossibiles cum actu præcepto, essent peccata sequeretur illum qui sacrum omittit in die festo vt domi studeat aut ludat, tot committere peccata, quot habet occupationes eo tempore quo deberet audire sacrum: hoc autem absurdum est, alioqui teneremur in confessione illos omnes actus exponere, quia tenemur dicere numerum peccatorum. Sequeretur illum qui omitteret sacrum, vt daret se in viam, postea peccare in itinere si suadeat confessionem alicui è sociis, quod absurdum est: occupationes ergo illæ quæ sunt iunctæ cum omissione non sunt peccata.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò, illæ occupationes incompossibiles cum actu præcepto, & iunctæ omissioni, vel sunt peccata omissionis, vel peccata commissionis, neutrum dici potest, non enim sunt peccata omissionis, cum sint actus positiui repugnantes rationi, neque peccata commissionis, quia formaliter repugnant præcepto affirmatiuo, & non habent malitiam nisi omissionis, alioqui semper ille qui faceret peccatum omissionis plura committeret peccata diuersæ speciei. Confirmatur, quia talis est semper malitia formalis, qualis est malitia obiectiua, sed malitia obiectiua est solùm omissio, ergo & formalis.

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò, ipsa omissio quæ causatur per aliquem actum positiuum, vel tunc tantùm est peccatum quando ponitur liberè causa, ex qua illa posteà sequitur, vel tunc quando est ipsa omissio, etiam si tunc non ponatur liberè. Verbi gratiâ, inebriatur aliquis præuidens se omissurum posteà sacrum, ille vel peccat tunc quando actu est omissio sacri, & hoc dici non potest, quia tunc omissio non est libera, cum ille sit ebrius qui omittit, vel peccat tunc quando dat causam omissioni, & hoc etiam dici non potest, alioqui non teneremur in confessione ipsam exponere omissionem, vel etiam actum externum peccati; non tenerer, verbi gratiâ, dicere occidi hominem, sed satis esset dicere, dedi venenum homini, displosi sclopetum ad eum occidendū, quia positâ illâ causâ, non fuit mihi liberum vt homo ille non moreretur. Imò propter homicidium nunquam incurretur excommunicatio, quia illa non incurritur nisi propter actum externum qui sit peccatum, externum autem homicidium vix vnquam erit peccatum in se sed tantùm in causa. Denique voluntarium in causa sufficit verè ad peccatum, omissio & commissio liberæ sunt in causa etiam si tunc non sint liberæ quando actu ponuntur, ergo tunc sunt peccata.

Conclusio bipertita.

Dico primò, actus iuncti omissioni, cum præcepto incompossibiles tunc sunt peccata quando sunt causæ omissionis: quando autem non sunt causæ omissionis non sunt peccata.

Probatio primæ partis.

Prima pars de actibus qui causant omissionem certa est inter omnes, quia ille actus est verè malus, cuius aliqua circunstantia est mala, iste actus qui causat malam omissionem, habet circunstantiam malam, omissio enim est eius circunstantia, ergo ille actus est malus.

Probatio secundæ partis.

Secunda pars de actibus qui non causant omissionem sed eam præsupponunt Probatur à Vasque *disp.* 93. *cap.* 2. quia illud solum est causa omissionis quo posito statim omissio sequetur: illud autem non est causa omissionis, quod priusquam ponatur omissio iam est, sed positâ solùm primâ occupatione propter quam omittitur actus præceptus sequitur omissio, & antequam ponantur alij actus, iam posita est omissio, ergo sola illa prima occupatio est causa omissionis, quod explicat Becanus optimo simili, si enim per occlusionem fenestræ sufficienter lumen intercluſum est, altera fenestra si occludatur non dicetur impedire lumen: similiter si omittas audire sacrum vt domi studeas, illud studium est verum peccatum, si autem posteà comedas, ludas, illæ actiones non causabunt omissionem, quam supponunt iam causatam. Neque par est ratio de duobus hominibus qui hominem eundem confodiunt, neuter enim supponit hominem iam interfectum ab altero: hîc autem actus isti posteriores præsupponunt omissionem iam integrè causatam, ideóque non sunt peccata, quia omissio non est circunstantia illorum, atque non possunt per illam vitiari.

Secunda conclusio.

Dico secundò, actus illi qui causant omissionem, siue directè illam causent, siue indirectè, non sunt peccata omissionis, sed vera peccata commissionis contra plures quos citat & sequitur Vasques, *c.* 3.

Probatio conclusionis.

Ratio est quia illud est verum peccatum commissionis quod est recessus positiuus à regula rationis, & repugnantia cum pæcepto negatiuo, sed actus positiui qui sunt causa omissionis huiusmodi sunt, ergo illa sunt peccata commissionis. Maior notissima est, minor probatur nam in omni præcepto affirmatiuo virtualiter & consequenter includitur præceptum negatiuum, verbi gratiâ, præceptum affirmatiuum obligans audire sacrum, consequenter prohibet ne facias aliquid quo impediaris audire sacrum, vnde argumentor: sicut teneris audire sacrum sic verum datur præceptum negatiuum quo prohiberis facere aliquid quo prohibearis audire sacrum, sed quando ludus prohibet auditionem sacri, facis aliquid quo prohiberis audire sacrum, ergo tunc verè facis contra præceptum negatiuum.

Confirmatur quia ludere tempore sacri non potest esse peccatum omissionis, nisi quia eius obiectum est aliqua priuatio, sed hoc non obstat, nam homicidium terminatur ad priuationem, & tamen est verum peccatum commissionis. Denique actus positiuus cuius aliqua circunstantia est mala, est verum peccatum commissionis, iste actus qui causat omissionem huiusmodi est, ergo ille actus est peccatum commissionis.

Tertia conclusio. Dico tertiò, neque omissio neque commissio quarum causa liberè datur, possunt vnquam esse peccata tunc quando voluntas non est actu libera, sed tunc solùm quando illarum causa liberè ponitur. Ita docent multi quos citat & sequitur Vasques *disp. 94. c. 3. & 4.*

Probatio conclusionis. Ratio est, quia nullum vnquam esse potest peccatum actuale ad quod non requiratur actualis ratio voluntarij & liberi, sed omissio & commissio non habent actualem rationem voluntarij & liberi, postquam posita est liberè causa ex qua liberè sequuntur, ergo illæ tunc tantùm sunt peccata quando ponitur liberè illarum causa, non autem tunc quando necessariò sequuntur ex causa liberè posita. Deinde si tunc fit peccatum quando ponitur omissio aut commissio sequeretur quod aliquis per annum continuè peccaret, si dedisset venenum quod continuò ageret per annum, imò peccaret etiam si medio eo tempore plures elicuisset actus amoris, & confessus etiam esset, aut etiam peccaret actu, si esset in cœlo & venenum illud necaret hominem: probo sequelam, quia sufficit ad actuale peccatum quod prius data sit liberè causa, etiã si effectus postea sequatur necessariò. Hic data est liberè causa, & effectus ex illa sequitur etiam si retractata fuerit voluntas per amorem aut confessionem. Tunc est peccatum quando effectus sequitur ex causa liberè posita, sed quantuncunque interuenerit retractatio effectus sequitur ex causa liberè posita, ergo mors illa peccatum est etiam si retractatio interuenerit & ille qui posuit causam, iam sit beatus.

Solutio primæ dubitat. Ad primam patet ex prima conclusione actus iunctos omissioni nunquam esse peccata, nisi causent omissionem, vnde sequitur quod omittens actum præceptum non committit tot peccata, quot elicit actus tempore omissionis. De confessione dicetur statim.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. illos actus esse vera peccata commissionis eo quod repugnent præcepto affirmatiuo provt continet virtualiter præceptum negatiuum vt dixi. Neque in confessione opus est singulos illos actus exponere qui sunt causæ omissionis, quia illi quamuis physicè loquendo sint peccata diuersa, moraliter tamen sunt vnum peccatum cum omissione. Ad confirmationem negatur maior, nam actus positiuus versatur aliquando circa negationem, est & verum peccatum commissionis vt probatum est.

Solutio tertiæ. Ad tertiam patet ex conclusione vltima omissionem non esse peccatum quando non est libera, sed tunc tantùm quando ejus causa liberè ponitur: Vnde sequitur quod omissio, & actus externus peccati quæ non sunt in nostra potestate, tunc non debent explicari in confessione, quando sufficienter explicari potest causa earum quæ data est liberè, tunc autem explicari debere omissionem & actum externum peccati, quando explicari aliter non potest causa quæ data est liberè; vel certè propter satisfactionem oportet illa exponere. Propter homicidium externum cuius data est liberè causa incurritur excommunicatio vt doceri solet in materia de censuris.

## QVÆSTIO III.

### *De Natura peccati mortalis, & venialis.*

S. Thomas quæst. 88. 89.

HÆc est altera & principalis peccatorum diuisio, iuxta quam peccatum aliud mortale dicitur quod hominem priuet vitâ spirituali, quæ coniunctio est cum Deo; alterum veniale quod cum vita huiusmodi stare possit. Quam diuisionem vt expendam accuratissimè. Primò statuenda est existentia & distinctio peccati mortalis & venialis. Secundò notæ quibus vnum discerni potest ab altero, id est quænam vniuersim requirantur ad peccatum mortale. Tertiò comparatio vnius cum altero, id est quomodo peccatum veniale fieri possit mortale, quomodo ad illud disponat.

## SECTIO I.

### *Existentia & distinctio peccati mortalis, & venialis.*

Errores circa hanc quæstionem. CIrca celeberrimam hanc, & Catholicis notissimam diuisionem peccati tripliciter erratum est præsertim ab hæreticis. Primò, ab iis qui absolutè illam negarunt, volentes omnia peccata esse mortalia, vel omnia esse venialia. Secundò ab iis qui negarunt diuisionem illam esse ex natura rei, sed ex sola Dei voluntate quædam dici mortalia quædam venialia. Tertiò ab iis qui malè illam diuisionem explicant.

### §. I.

### *Vtrùm peccata quædam sint mortalia, quædam venialia.*

CEnsuerunt peccata omnia esse mortalia, veniale autem nullum omnino esse peccatum. Primò Iouinianus Stoicos sequutus, qui volebant omnia peccata esse paria, vt testantur Augustin. *epist. 29.* & Hieronym. *Sub finem lib. contra Iouinianum.* Secundò Pelagius volés propterea illum solum iustum esse qui omni careret peccato: posse autem in hac vita hominem sine omni prorsus peccato viuere vt tradit sæpissimè Augustinus præsertim *lib. de Hæresibus c. 88.* Tertiò in eundem errorem videntur incidisse Gerson *libro de Vita spirituali lect. 1.* Almainus *tract. 3. c. 20.* Roffensis in refutatione *articuli 32. Lutheri*, & Michaël Baius qui affirmant æqualia omnia peccata esse secundum se quia sunt offensæ Dei summè boni, & ita pœnam annihilationis de se merentur omnino æternam, neque purgari omnino possunt nisi ea in infinitum detestemur.

Prima ratio dubitandi. Ratio verò dubitandi est primò, quia *Matthæi 5.* dicitur: *Qui contempserit vnum de Mandatis istis minimis, minimus vocabitur in regno cœlorum*, id est nullus erit *in regno cœlorum*, ergo peccata quæ dicimus minima, priuant hominem gloriâ cœlesti, quod etiam colligitur ex Ioannis 13. *Si non lauero te non habebis partem mecum*, quod de peccatis venialibus intelligi sine dubio debet, cum dicat ibidem Christus, *Qui Lotus est non indiget nisi vt pedes lauet, sed est mundus totus.* Idem videntur tradere non rarò Patres, verbi gratiâ Basilius *in regulis breuioribus quæst. 29.* negat vllam in Nouo Testamento reperiri distinctionem grauium & leuium peccatorum Chrysostomus *Sermone de leuium peccatorum periculis* docet peccata etiam leuia esse vitanda, quia licèt leuia, occidunt tamen & inducunt contemptum Dei.

Secunda ratio dubitandi. Secundò, nullum est peccatum quod infinitum non sit, cum offensa sit Dei, crescit enim offensa quâ proportione crescit persona quæ offenditur, ergo peccata omnia sunt æqualia & mortalia secundum se. Probatur

tur consequentia nam opera Christi ex eo præcisè quod sunt opera personæ infinitæ sunt omnia infinita, & valoris æqualis in ratione meriti & satisfactionis, sic omnia peccata quia sunt offensæ personæ infinitæ sunt infinita & æqualia.

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò, si peccatum diuiditur in mortale, & veniale debent illa duo genera peccatorum differre specie ac essentialiter inter se, consequens falsum est quia leue ac graue furtum pertinent ad eandem speciem furti. Deinde communis illa ratio peccati vel est genus vniuocum ad peccatum mortale ac veniale, vel est genus analogum tantum, non primum, quia veniale peccatum, per solam attributionem ad peccatum mortale, vocatur peccatum cum non sit contra charitatem: non secundum quia tota peccati definitio peccato veniali conuenit, est enim disconuenens naturæ rationali, & rectæ rationi.

Conclusio bipertita.

Dico primò, rectè diuidi peccatum in mortale & veniale, non tanquam genus in species, sed tanquam subiectum in accidentia.

Ratio primæ partis ex Scriptura.

Prima pars Catholica omnino est quam primò probant Scripturæ, verbi gratiâ, *Lucæ 6.* quædam peccata comparantur festucis quæ sunt res leuissimę, quædam trabi, *Matthæi 23.* quædam peccata comparantur culicibus, quædam camelis: primæ ad Corinthios 2. Leuia peccata comparantur ligno, fœno, & stipulis; grauia ferro, æri & plumbo, ergo quædam peccata sunt grauia quædam sunt leuia: Prouerbiorum 24. dicitur *Septies cadere iustum*, quod verum non est de peccatis mortalibus, sed de solis venialibus de quibus Ecclesiastici 7. etiam dicitur: *Non est homo iustus in terra, qui faciat bonum & non peccet.* Matthæi 5. *qui fratri suo irascitur reus erit iudicio, qui dixerit raca reus erit consilio,* vbi significatur apertè distinctio peccati mortalis & venialis: & ibidem: *Non exies inde donec reddas vsque ad nouissimum quadrantem.* Quod esse intelligendum de peccatis venialibus expiandis in purgatorio docent Tertullianus *lib. de Anima c.* 17. Hieronymus, & alij Patres.

Ex Patrib.

Deinde diuisionem hanc peccati mortalis & venialis probant communiter Patres, verbi gratiâ Augustinus *c.* 14. *Enchiridij* docet quod *licèt omne crimen peccatum sit, non omne tamen peccatum est crimen*: atque ita sanctorum hominum vitam quandiu in hac morte viuitur inueniri posse sine crimine, *Peccatum si dixerimus quia non habemus nos ipsos seducimus.* Tertiò

Et Concil.

idem definitur in Tridentino *sess.* 14. *cap.* 5. *&* 7. & ratio aperta est, quia culpa venialis appellatur illa quæ leuis est, neque dissoluit Dei amicitiam, huiusmodi sine dubio multæ sunt culpæ, tùm ex leuitate materiæ, verbi gratia risus immoderatus, verbum ociosum, vel ex subreptione quando semiplena solùm est aduertentia malitiæ, illa enim obrepunt incautis, neque possunt aduersari charitati, cum etiam non sufficerent ad soluendâ inter homines amicitiam.

Ratio secundæ partis.

Secunda pars communis etiam est, quia tunc ratio aliqua communis non diuiditur tanquam genus in species, sed tanquam subiectum in duo accidentia quando membra in quæ diuiditur, non distinguuntur essentialiter sed solùm accidentaliter in illa ratione communi, sed peccatum mortale & veniale differunt solùm accidentaliter & secundum magis & minus in ratione peccati: nam ratio peccati consistit in eo quod sit disconueniens rationi, & æternæ legi, quod autem magis, vel minus sit disconueniens accidentale peccato est; ergo diuisio peccati in mortale & veniale, diuisio est subiecti in accidentia.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. nihil prorsus inferri ex Scripturis & Patribus contra receptissimam peccati diuisionem in mortale & veniale: nam Matthæi 5. cum dicitur: *Qui soluerit vnum de Mandatis istis minimis, &c.* Sermo est de illis Mandatis quæ licèt ab hominibus imperfectis reputentur minima, obligant tamen ad peccatum mortale vt ostendunt Chrysost. Euthymius, Theophylactus. Cum dicitur Ioan. 13. *Si non lauero te, &c.* non comminatur Petro Christus mortem æternam propter sola peccata venialia, sed propter inobedientiam, si nimirum volenti lauare pedes, nolit parere. De Basilio, Doctores disputant quem aliqui negant authorem esse huius libri, eo quod sæpè alibi ponat Basilius diuisionem hanc peccatorum mortalis & venialis, sed alij tamen verius explicant Basilium vt voluerit tantùm quod in Nouo Testamento non habetur distinctio peccatorum grauium & leuium quoad illa cauenda, quasi verò cauere non oporteat nisi grauia, leuia verò nihili facienda sint. Chrysostom. verè probat peccata venialia disponere hominem ad mortem animæ ac contemptum Dei, non vult per illa immediatè occidi animam, & contemni Deum.

Solutiò secundæ.

Ad secundam Resp. malitiam peccati extrinsecè duntaxat & obiectiuè infinitam esse siue secundum quid, intrinsecè autem & simpliciter esse prorsus finitam. Si enim malitia illa esset infinita simpliciter, sicut valor operum Christi est simpliciter infinitus, sequeretur omnino quod peccata omnia essent paria. Quomodo autem malitia peccati finita sit, quia extrinsecè tantùm & mediatè respicit Deum, valor autem operum Christi sit infinitus quia intrinsecè ac immediatè afficiunt personam diuinam dixi fusiùs 3. parte.

Solutiò tertiæ.

Ad tertiam Resp. peccatum mortale, & veniale, nec in ratione malitiæ, nec in ratione offensæ differre specie essentiali, sed specie solùm accidentali, quia non differunt nisi secundùm magis & minùs.

## §. II.

### *Vtrùm ex sola Dei voluntate, an verò ex rei naturâ, quædam sint peccata mortalia, quædam venialia.*

Explicantur Varij errores.

OMnia peccata esse mortalia secundum se, fieri autem venialia ex solo Dei decreto censuerunt primò Vvicleffus qui voluit mortalia esse omnia peccata reproborum peccata verò electorum omnia esse venialia & leuia: Secundò Lutherus & Caluinus volentes omnia peccata eorum qui habent fidem venialia solùm esse, ex eo quòd illa Deus non imputet, eorum verò qui non habent Fidem mortalia esse peccata omnia: Tertiò eodem pertinet error Gersonis & Almaini qui licèt peccata omnia velint ex se mortalia esse, tamen fatentur quod ex Dei voluntate, quædam sunt venialia.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi esse primò potest, quia illud ex sola Dei voluntate est mortale vel veniale quod ex solo Dei præcepto habet quod mortale peccatum sit vel veniale: sed ex solo Dei præcepto cui opponuntur, habent peccata quod mortalia sint aut venialia, ergo ex sola Dei voluntate non autem ex rei natura petitur distinctio illa peccati mortalis aut venialis.

Secunda.

Secundò, ex sola Dei voluntate habet peccatum mortale quod mereatur pœnam æternam, nam tota ratio propter quam meretur æternam pœnam est quia Deus taxauit hanc pœnam peccato mortali, vt ab eo deterreret homines, ergo peccatum mortale ac veniale habent ex sola Dei voluntate, quod talia sint.

Tertia.

Tertiò, peccatum veniale non minus æternam meretur pœnam, quàm peccatum mortale nulla enim creatura potest satisfacere pro peccato etiam veniali, vt probabam aliàs, ergo pecatum veniale exigit ex se ipso manere in æternum, ergo exigit etiam in æternum puniri, quia tandiu debet puniri, quandiu manet. Deinde minimum opus bonum meretur æternam vitam, ergo minimum opus malum meretur æternam

pœnam. Denique nulla est culpa, quæ non sit maius malum quàm quælibet pœna, ergo nulla est quæ pœnam æternam non mereatur. Imò peccatum veniale cum sit contra Deum infinitam habet malitiam.

Conclusio secunda. Dico secundò, non ex sola Dei voluntate, sed ex ipsa rei natura, petitur quod quædam peccata mortalia sint, alia verò venialia. Ita etiam omnes Catholici.

Prima ratio. Probatur enim primò ex illis omnibus testimoniis Scripturarum & Patrum quæ adduxi nuper. Nam peccata venialia comparantur rebus ex sua natura leuissimis festucæ, culici, fœno, & stipulæ: vocantur etiam à Patribus minuta, leuia, modica, quotidiana, præsertim ab Augustino *cap.* 71. *Enchiridij*, Tertulliano *lib. de anima cap.* 17. Concilia definiunt quædam esse peccata quæ teneamur exponere in confessione, alia quæ non teneamur exponere, sed si peccata omnia essent mortalia ex sua natura, non possemus sine reuelatione scire quænam peccata teneremur exponere: ergo quædam peccata ex sua natura mortalia sunt, quædam verò ex sua natura sunt venialia.

Secunda ratio à priori. Deinde ratio à priori est quia, peccatum mortale dicitur quod grauissimum est, & ita Deo displicet vt tollat eius amicitiam, veniale quod est leuissimum, neque Dei amicitiam dissoluit, sed peccata ex se ipsis habent quod sint graues aut leues recessus à ratione, & habent etiam ex se ipsis quod dissoluant vel non dissoluant Dei amicitiam, nam etiam inter homines non sufficit offensa quælibet leuissima vt pater filium exhæredet, vt amicus amicum abiiciat. Deinde quod aiebat Vvicleffus omnia peccata prædestinatorum esse venialia: est absurdissimum, quia sequeretur mortalia non fuisse Adami & Dauidis peccata. Caluini error de iis qui peccare non possunt mortaliter ex eo quod fidem habeant; damnatur sæpè in Tridentino, & apertè conuincitur quia posset homo sic habens fidem, occidere furari, fornicari, sine timore vllius peccati. Gersonis & Almaini rationes similiter probarent peccata omnia esse paria, & certè illorum sententia vix abest à sententia Caluini estque damnata à Pio V. & à Gregorio XIII. in Bullis contra Michaëlem Baium.

Soluuntur errores suprà allati.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. Catholicos quando dicunt peccata quædam ex sua natura esse mortalia, quædam verò esse venialia, non autem ex sola Dei voluntate, non significare quod peccata mortalia sint, sublato Dei præcepto, nam hoc falsum est, volunt ergo duntaxat quod peccata supposito Dei præcepto prohibente, sunt ex se ipsis mortalia vel venialia, non autem sola Dei voluntate destinantis ad pœnam æternam, vel ab ea liberantis. Per voluntatem enim Dei non hic intelligitur Dei præceptum quo peccatum prohibet, sed Dei decretum destinans ad pœnam, nam tale decretum supponit peccatum mortale, non illud facit. Vnde ad argumentum negatur major. Ilud ex sola Dei voluntate prohibentis aut præcipientis peccatum est mortale aut veniale quod ex solo Dei præcepto habet quod tale sit: concedo, illud quod ex solo Dei præcepto habet quod sit mortale, est mortale ex sola voluntate Dei destinantis ad pœnam aut ab ea liberantis, nego.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. peccatum mortale non ex sola Dei voluntate sed ex sua natura mereri pœnam æternam, vt posteà constabit. Imò si verum esset quod peccatum mereretur pœnam æternam quia Deus ad deterrendos homines à peccato, taxasset pœnam æternam; semper verum esset, quod peccatum ex sua natura esset graue, quia ideò Deus ab eo deterrere vellet homines tanta pœna imposita, quia esset graue.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respon. peccatum veniale nullo modo esse dignum æterna pœna, quia quamuis nulla creatura possit pro illo satisfacere, tamen exigit vt illud tandem deleatur si sit in homine habente gratiam vt aliàs dixi. Minima opera bona ideò merentur præmium æternum quia fiunt ex charitate ab homine qui est filius Dei per gratiam: Minima peccata non merentur pœnam æternam, quia non sunt contra charitatem: minima culpa maius est malum, quàm quælibet pœna, neque tamen meretur quamlibet pœnam; quia pœna vt adæquet culpam, non debet esset tantùm malum, quantum est culpa, sed debet esse tantùm malum in ratione pœnæ, quantum malum est culpa in ratione culpæ. Peccatum veniale reuerà est contra Deum, & ideò eius malitia est secundum quid & extrinsecè infinita.

## §. III.

### *Quænam sit propria differentia peccati mortalis, & venialis.*

Status quæstionis. POsito quod peccata quædam mortalia sint, quædam verò venialia ex sua ratione intrinseca non autem ex solo Dei decreto, præcipua difficultas est circa proprium illud discrimen, quo peccatum veniale à mortali distinguitur: primò enim censet Scotus peccatum mortale dici quod sit contra Præceptum, veniale contra consilium: Secundò, Caietanus vult peccatum mortale esse contra præceptum, veniale præter præceptum: Tertiò alij volunt peccatum mortale simpliciter peccatum esse, veniale autem esse peccatum secundùm quid. Quartò existimant alij mortale peccatum esse Dei offensam, non autem veniale: Quintò Sanctus Thomas vult peccatum mortale esse circa vltimum finem, veniale solùm circa media.

Prima ratio dubitandi. Ratio dubitandi est primò, quia peccatum mortale non potest differre à veniali, quod mortale sit auersio à fine vltimo, nam vt sit huiusmodi auersio debet cogitari vltimus finis, sed sæpissimè qui peccat nullo modo cogitat de vltimo fine, ergo peccatum mortale non est auersio à Deo vt fine vltimo: deinde sicut per peccatum mortale creatura Deo præfertur, & propterea tollitur Deo ratio finis vltimi qui debet omnibus anteponi, sic per peccatum veniale creatura præfertur voluntati & præcepto Dei, ergo per peccatum veniale Deus contemnitur saltem in re leui, & sic ei tollitur ratio finis vltimi.

Secunda ratio dubitandi. Secundò, non differunt hæc peccata; quod peccatum mortale opponatur charitati non peccatum veniale, nam si quodlibet peccatum mortale opponitur charitati nullum est ferè peccatum mortale quod duplici virtuti non opponatur. Imò redit superius argumentum quia multi mortaliter peccant, non considerantes charitatem aut amicitiam Dei. Denique qui peccat venialiter non potest amare Deum super omnia, quia Deo præfert obiectum illud leuissimum.

Tertia ratio dubitandi. Tertiò, non differunt ex eo quod vnum sit graue, alterum verò leue, quia rem leuem Deus potest vetare sub graui peccato, sicut Adamo grauiter prohibuit pomi esum.

Conclusio. Dico tertiò, discrimen peccati mortalis & venialis non esse in eo situm quod peccatum veniale sit contra consilium, mortale autem contra præceptum. Si enim peccatum est quod repugnat consilio, certè consilium est præceptum. Deinde non differunt hæc peccata quod veniale sit tantùm præter præceptum, peccatum veniale si est contra regulam rationis, est etiam contra præceptum & peccatum simpliciter, non autem tantùm secundum quid, quia totam participat rationem peccati, & est vera Dei offensa, quia est repugnantia cum eius voluntate, ideóque grauiter displicet Deo & ab eo punitur.

Verum

Verum discrimen inter mortale & veniale.

Verum ergo discrimen peccati mortalis à veniali potest explicari vel à priori, vel à posteriori; à Priori quod mortale sit grauis & notabilis recessus à ratione ac lege Dei, veniale autem leuis sit ab illis recessus. A posteriori autem explicatur illud discrimen, quod peccatum mortale sit ita grauis offensa Dei vt contrarium sit diuinæ amicitiæ, illámque totam dissoluat, adeò vt qui peccat mortaliter nec Deum amet, nec ab illo ametur: peccatum autem veniale adeò leuis offensa sit vt non aduersetur charitati, neque illam dissoluat, sed feruorem tantùm eius imminuat, atque adeò per peccatum mortale tollitur tota hominis coniunctio quæ fit per charitatem, & manet peccatum omninò irreparabile ab intrinseco ex eo quod tollat principium vitæ, per peccatum autem veniale non tollitur hominis coniunctio, estque reparabile à principio intrinseco quod est charitas. Alterum etiam discrimen assignant Doctores quod peccatum sit auersio à Deo vt fine vltimo, ex eo quod peccator finem suum vltimum ponat in creatura, quod non habet peccatum veniale. Ratio autem allata est olim, quia tunc solùm auertimur à Deo vt fine vltimo quando aduersamur amori eius super omnia, finis enim vltimus est is qui amatur propter se ipsum super omnia, quæ amori eius aduersantur.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. non esse necesse vt qui auertitur per peccatum mortale à Deo vt fine vltimo, cogitet explicitè Deum vt finem vltimum, satis enim est quod illum cogitet implicitè, quatenus scit dissolui eo peccato Dei amicitiam. Fateor peccatum veniale esse aliqualem contemptum Dei, non tamen ita grauem vt dissoluat amicitiam cum Deo: neque illi adimitur ratio finis vltimi, quandiu manet dilectus super omnia, quæ illius amicitiæ repugnant.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. nullum esse peccatum mortale, quod non repugnet charitati virtuti generali, atque adeò non est duplex peccatum, quia non repugnat charitati virtuti speciali, quæ nunquam violatur nisi quando expressè, ac directè intenditur malum Dei, vel proximi quatenus malum eius est. Qui peccat venialiter amat nihilominus Deum super omnia quæ repugnant eius charitati, quia obiectum illud leuissimum non tollit eius amicitiam.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. quod si res leuis grauiter à Deo præcipiatur, violatio huius Præcepti erit reuerà res grauis, vt patebit ex sequentibus.

## Sectio II.

### *Quænam vniuersim requirantur ad peccatum mortale, & quibus notis illud dignosci possit à veniali.*

Regula ad cognoscēdum mortale & veniale.

DAri peccata quædam mortalia, quædam venialia certum est, & intellectu facillimum: determinare autem quænam sint mortalia, quænam venialia, periculosissimum, & difficillimum esse asserit Augustinus *l.21.ciuit. c. vltimo.* Regula verò vniuersalis hæc est: solum illud esse peccatum mortale in quo est materia grauis, quantitas notabilis, plena aduertentia rationis, & plenus consensus voluntatis. Illud autem esse veniale in quo vnum ex illis desideratur, in quo nimirum vel est materia leuis, vel quantitas minimè notabilis, vel aduertentia imperfecta, vel consensus semiplenus. Sed quia tamen in illis discernendis tota versatur difficultas, propterea de singulis dicendum est accuratè.

### §. I.

### *Qualis materia requiratur ad peccatum mortale.*

IN quolibet peccato tùm mortali, tùm veniali, materia vocatur obiectum circa quod versatur peccatum, tunc autem grauis materia dicitur, quando res est in se magna, vnde peccatum ex genere suo mortale appellatur illud quod versatur circa obiectum ex se graue: peccatum verò ex genere suo veniale illud appellatur quod versatur circa obiectum ex se leue.

Prima ratio dubitandi.

Ratio tamen dubitandi primò est, quia si esset necesse ad peccatum mortale, vt grauis esset eius materia, sequeretur quod nunquam legislator præcipere posset rem leuem sub peccato graui, consequens falsum est, nam in multis sæpè religionibus res leues prohibentur sub peccato graui, adiunctâ etiam pœnâ excommunicationis cuiusmodi sunt silentium, ingressus in alienas cellas, & alia huiusmodi. Constat autem ex Præcepto primis Parentibus impositio, id posse iustè fieri, quia esus pomi res erat leuissima, quę tamen materia fuit peccati grauissimi.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò, res etiam grauis prohiberi, aut imperari potest sub peccato leui, ergo peccatum veniale non habet necessariò materiam leuem. Antecedens latissimè probant Suarez *l.de legibus cap.*27. Valentia *disp.* 7. *quæst.* 5. *p.* 2. Thomas Sanchez *l.* 1. *de matrimonio disp.*9. *& l.*1. *moralis operis c.* 4 Ioannes Sanchez *disp.* 15. Castro Palao *tract.* 2. *disp.* 2. *p.* 8 Salas, Lessius, Bonacina, & alij; quia tota obligatio legis est ex voluntate legislatoris, ergo si legislator non vult ad mortale obligare, lex etiam non obligat ad mortale.

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò, discrimen illud materiæ grauis & leuis, neque constat ex scriptura vbi sæpè res leues sub graui pœna prohibentur, *os quod mentitur occidit animam.* Neque petitur ex rei natura, nam vulgò dicitur quod profundere magnam summam pecuniæ, vel magnam famam, non est peccatum mortale.

Conclusio prima.

Dico primò, in omni semper peccato mortali reperiri necessariò debet materia de se grauis, obiectum videlicet, quod ex se magnum esse censeatur; quoties autem materia est leuis, peccatum non est nisi veniale.

Ratio est, quia peccatum quodlibet mortale grauiter repugnare debet charitati, sed si materiam habet leuem non repugnat nisi leuiter, ergo peccatum quodlibet mortale habet materiam leuem. Debet autem materia sumi cum omnibus suis circunstantiis: nam sæpissimè obiectum quod ex se non esset nisi leue, incipit ob circunstantias fieri graue, vt posteà probabitur.

Gravitas materiæ peccati mortalis.

Difficultas tamen est, vnde colligi possit obiectum esse ita graue vt ad peccatum mortale sufficiat. Responderi communiter solet id ex triplici capite colligi. Primum est scripturæ authoritas, si enim de aliquo peccato ita loquatur scriptura vt appellet illud abominabile, morte dignum, excludens à regno Dei, signum est materiam eius esse grauem: v.gr. rectè colligitur adulterium, fornicationem, mollitiem, & cætera huiusmodi esse grauia peccata, quia 1.ad Corinthios 6. dicitur, quod *neque fornicarij, neque adulteri, neque molles regnum Dei possidebunt:* & Ephesiorum 5. *Quod omnis fornicator, aut immundus, aut auarus non habebit hæreditatem in regno Christi & Dei.* Secundum est authoritas Ecclesiæ ac Patrum, ac communis sapientum consensus. Tertium repugnantia cum charitate Dei aut Proximi, tunc enim obiectum censebitur esse graue quando erit aliquid spectans ad charitatem, quæ sola est finis Præcepti, quod enim conducit ad finem intentum à legislatore, sine dubio est graue, vt benè tradunt Vasques *disp.* 58. *cap.*6. Suares

*l. 3. de legibus c. 25.* Sanchez *l. 1. in decalogum. c. 4.* v. gr. multiloquium est materia de se leuis, at si obseruantia religiosa inde minuatur grauiter, & ob id imperetur silentium à superiore, violatio silentij peccatum erit graue.

Respondetur ad rationes dubitandi. Ad primã.

Ad primam Resp. posse rem ex natura sua leuem præcipi à superiore sub obligatione graui, modò ex aliqua circunstantia res illa sit grauis: si verò res illa maneat leuis tùm ex se tùm ex omnibus circunstantiis, tunc nego illam posse præcipi sub obligatione graui, vt rectè docent Vasques, & Sanchez locis nuper citatis, Valentia *q. 7. p. 6.* Azor. *tom. 1. l. 5. cap. 6.* Salas *disp. 2. sect. 11.* quia iniustum esset imponere pœnam æternam leui transgressioni, si quando itaque contingit vt res leues sub graui præcepto imperentur illud fit propter circunstantiam finis, ob quem cessat leuis esse illa materia. Huiusmodi fuit sine dubio Præceptum primis Parentibus impositum, quòd licèt prohiberet rem ex se leuem, ex circunstantia tamen finis quem habebat Deus Legislator, erat valdè grauis.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. probabile omnino esse quod superior non potest præcipere rem grauem sub obligatione leui, sicut rem leuem non potest præcipere sub peccato mortali, sic enim censent Vasques *disp. 58. c. 3. & 4.* Bellarminus *tom. 1. controuersia 5. l. 3. c. 11.* Aragon, Victoria, Reginaldus, Becanus. A priori autè ratio videtur esse: quod non pendet ex voluntate imperantis quod peccatum mortale sit aut veniale, sed pendet ex rebus præceptis, quæ posito præcepto grauem aut leuem habent deordinationem: superioris enim voluntas requiritur duntaxat ad imponendam obligationem, grauitas autem obligationis à rebus ipsis pendet: alioqui præsumere possemus, quod omnia Ecclesiæ non obligant nisi sub veniali. Deinde si lex diuina, & lex naturalis non possunt obligare leuiter ad rem grauem, certè non apparet quomodo possit lex humana ad rem grauem obligare sub veniali. Denique posset aliquis dum iurat, aut vouet aliquid graue, non intendere se obligare nisi sub peccato veniali. Contrarium tamen non improbabiliter docent Suarez & Sanchez nuper citati, existimantes quod possit superior imperare rem grauem sub peccato veniali, quia & obligatio, inquiunt, & quantitas obligationis pendet à voluntate superioris, quod tamen vltimum difficilè probatur.

Ad tertiam

Ad tertiam Resp. satis ex dictis constare quomodo grauitas materiæ colligatur ex verbis Scripturarum & ex consensu sapientum, aut ex rei natura, quando dicitur; os quod mentitur occidere animam, intelligi debet de mendacio, quo infertur proximo damnum, vel certè cui est adiunctum iuramentum. Neque intelligendus est alio modo Augustinus *lib. de mendacio cap. 7.* quamuis existimet Vasques, Augustinum eo loco loquutum esse duntaxat inquirendo.

## §. II.

### *Quomodo ad peccatum mortale requiratur quantitas notabilis.*

An detur materia leuis, præsertim in peccato luxuriæ.

SÆpissimè obiectum est de se graue, cuius tamen quantitas notabilis non est, vt contingit in furto, detractione, contumelia, & aliis pluribus. Controuersia igitur est de certis quibusdam peccatis, in quibus dubitatur vtrùm quælibet quantitas sit sufficiens ad peccatum mortale: an verò detur etiam in illis materia leuis, quando adest plenus consensus & aduertentia. Dubitatio autem tota potissimùm versatur circa peccata luxuriæ, vtrùm possit in illis dari peccatum veniale ob leuitatem materiæ, sicut in furto, & aliis pluribus peccatis.

Ratio prima dubitandi.

Ratio verò dubitandi est primò, quia non potest afferri vlla ratio cur in aliis Præceptis detur leuitas materiæ, in Præcepto autem castitatis, & aliarum omnium virtutum, nulla detur materia quæ non sit notabilis, & sufficiens ad peccatum mortale: cur enim si detur modicum furtum, & modica intemperantia in voluptate gustus, non dabitur modica intemperantia in tactu.

Ratio secunda dubitandi.

Secundò, sequeretur quod omnia oscula, tactus amplexus sunt peccata mortalia, etiam si fiant sine periculo pollutionis, vel consensus in fornicationem, sed propter solam delectationem quæ percipitur in huiusmodi actibus: hoc autem videtur esse valdè rigorosum, quia illi tactus non participant malitiam fornicationis cum ad illam non referantur, si autem non participent malitiam fornicationis, non apparet quomodo sint mali. Deinde valdè durum est dicere, quod leuissimi tactus v. gr. manuum fœminæ, quod premere aut vellicare pedem aut brachium peccata sunt lethifera, propter quæ homo in æternum damnari debeat.

Ratio tertia dubitandi.

Tertiò, sequeretur etiam aspectus quoslibet turpes factos ob solam delectationem quæ ex illis percipitur esse peccata mortalia, quod etiam est incredibilius, quis enim quemlibet aspectum voluntarium rei, quæ ad libidinem incitare potest dicat esse peccatum mortale? Imò sequeretur etiam quod dicere vel audire verba turpia, pingere vel inspicere minùs honestas imagines, legere vel scribere libros etiam obscurè continentes res obscenas, esse peccata mortalia.

Conclusio secunda bipartita.

Dico secundò, ad mortale peccatum, præter obiectum de se graue requiritur notabilis quantitas: sed aliqua tamen peccata sunt in quibus nulla datur materia leuis quæ non sufficiat ad peccatum mortale, cuiusmodi sine dubio peccatum luxuriæ, quod nunquam est veniale, si sit voluntarium.

Prima pars neminem habet aduersarium, ratio est, quia leuiter transgredi Præceptum graue, perinde est, ac transgredi Præceptum leue, vt patet in furto, gula, detractione in quibus certum est non esse vnquam graue peccatum, nisi rem fureris notabilem, nam furari obolum, nemo dixerit esse graue delictum.

Sed difficile tamen est statuere quænam sit quantitas notabilis in istis peccatis in quibus admittitur materia, v. gr. quænam pecunia sufficiat ad graue furtum: qualis excessus in cibis efficiat graue peccatum gulæ: quod definiri solet in materia singularum virtutum. Vniuersim autem bona videtur esse regula, quam afferunt Sanchez *lib. 1. moralis operis cap. 4.* Vasques *disp. 158. cap. 6.* Castro *tract. 2. disp. 2. p. 7.* grauitatem aut leuitatem materiæ præceptæ debere desumi secundùm quod conducit ad finem intentum à legislatore, si enim materia præcepta grauiter conducit ad finem legislatoris, transgressio illius peccatum est graue, v. gr. Sacerdos omittens integrum officium, vel notabilem eius partem; Laicus sacrum omittens in die festo peccant sine dubio mortaliter, quia illæ materiæ notabiliter faciunt contra finem à legislatore intentum, qui est cultus Deo debitus. Tantùm addo quod materiæ grauitas debet pensari cum omnibus suis circunstantiis, nam quod respectu vnius est materia leuis erit respectu alterius materia grauis, v. gr. plebeium hominem appellare mendacem materia est leuis, religiosum autem hominem aut etiam prælatum; mendacem appellare censetur esse peccatum mortale.

Secunda pars videtur esse difficilior, quod aliqua sint peccata in quibus nulla est materia, quæ non sit grauis, cuiusmodi sunt odium Dei, contemptus formalis, iuramentum falsum, infidelitas, Simonia, irritatio sacramentorum, homicidium, desperatio. Ita enim

enim docent authores citati nuper, & rationem afferunt petitam ex natura ipsarum rerum, quia scilicet obiecta illa omnia ita sunt inordinata, vt in qualibet materia reputentur esse grauissima, quod ex solo iudicio prudentum probari potest fundato in ipsa rerum natura.

Vtrùm autem in rebus etiam venereis leuiter possit peccari, ex sola leuitate materiæ, maius dubium esse potest, nam in iis dari etiam quantitatem leuem, quæ de se non sufficiat ad peccatum graue, quantumcunque adsit aduertentia & consensus, tenuerunt quidam Theologi, Villalobos *tom. 2. tract. 40. dub. 9. n.* 8. Nauarrus, Sotus, Zanardus, Armilla, Ioannes Sanchez *disp. 21. n. 19.* & olim Thomas Sanchez *l. 9. de matrim. disp. 46. n. 9. 27. & 40.*

Contraria tamen sententia quæ negat esse aliquid modicum & leue in delectationibus venereis, quæ deliberatè capiantur, etiam seclusò periculo pollutionis, vel consensus in fornicationem certa est & omninò tenenda: docent autem eam Lessius *l. 4. c. 3. dubit. 15. num. 109.* Tannerus *2. p. disp. 4. q. 8. dubit. 6. n.* 105. Castro Palao *tract. 2. disp. 2. p. 10. §. 2.* Basilius Pontius *l. 10. de matrimonio cap. 16. §. 2.* Vasques *disp. 109. cap. 3.* Sanchez *l. 5. moralis operis cap. 6. num. 12.* vbi omninò retractat quod docuerat *lib. 9. de matrimonio.* fuitque correctum in posterioribus editionibus. Diana *tom. 2. tract. 5. resolut. 1.* Rebellus *p. 2. de Iustitia. q. 19. sect. 3.*

Ratio prima.

Probant autem primò, quia ita videntur definisse Clemens VIII. & Paulus V. qui iusserunt vt inquisitoribus Fidei denunciaretur ille qui assereret amplexus & oscula libidinosa non esse peccata mortalia, quamuis sola delectatio venerea in illis placeat sine ordine alio ad copulam. Vnde argumentor: si aliqua daretur materia leuis in re venerea, illa esset potissimùm, tactus aliquis, amplexus, aut osculum, sed illa esse peccata mortalia, constat ex prædicta Pontificum sanctione: ergo in delectationibus venereis nulla est leuis materia.

Ratio secunda.

Deinde argumentantur optimè Castro, Rebellus, Sanchez, nulla est venerea delectatio quæ per se ipsam ex rei natura non ordinetur ad coitum & pollutionem, imò quæ non sit pollutio inchoata, & vera eius causa per se vt tradit Galenus: sed delectari de causa fornicationis, & pollutionis est peccatum mortale, ergo quæuis delectatio contra castitatem est peccatum mortale. Denique voluntariè se exponere periculo pollutionis, & consensus in fornicationem est peccatum graue, sed nemo potest voluntariè suscipere delectationem veneream, quin exponat se voluntariè huiusmodi periculo, quia per huiusmodi delectationes appetitus commouetur, ergo, &c.

Respondetur ad rationes dubitandi. Ad primã.

Ad primam Resp. rationem cur in nonnullis Præceptis nulla detur materia leuis, in aliis autem detur illam esse quam indicabam, quia scilicet vel ex natura rei quædam secundùm prudentum iudicium sunt grauia, vel certè semper habent adiunctum periculum rei grauis cuiusmodi est venerea quælibet delectatio.

Ad secundam.

Ad secundam de tactibus, amplexibus, & osculis, respondeo cum citatis Doctoribus, tactus, oscula, & amplexus tripliciter posse fieri. Primò in bonum aliquem finem v. gr. ex honesta benenolentia secundùm patriæ consuetudinem, & sic illa sine peccato fiunt vt docent communiter omnes cum S. Thoma. Nauarro, Manuele, qui addit hoc etiam verum esse quamuis præter intentionem motus aliquis sensualitatis, & delectatio venerea insurgeret, quod tamen optimè limitat Salas, si tactus illi & oscula necessaria sint, aut valdè vtilia ad fouendam, vel conciliandam honestam amicitiam. Secundò fieri possunt in finem fornicationis aut pollutionis, & tunc non est dubium quin peccata sint grauia. Tertiò possunt fieri ob solam delectationem quæ in illis percipitur, & tunc erroneum & temerarium esse docet Sanchez *lib. 5. in Decalogum cap. 6.* dicere quod hæc non sint mortalia peccata, probátque contra Martinum quemdam de Magistris, Humbertum, Iauellum & paucos alios id esse certum ex Scripturis, Patribus, & aperta ratione, quia illa omnis delectatio quæ percipitur ex osculis, tactibus, amplexibus, per se ordinatur, & ex sua natura ad coitum, & pollutionem, imò est inchoata pollutio. Imò nunquam deliberatè suscipi potest huiusmodi delectatio sine periculo consensus. Fateor tamen cum Nauarro, Sala, & Sanche, tactus sæpè quosdam, & oscula fieri ex sola leuitate animi, aut iocositate, tunc illa esse peccata tantùm venialia, quia non sunt tactus libidinosi, si tamen quod sæpè fit ita illi tactus fiant ex ioco, vt non absit periculum consensus in rem turpẽ, erunt sine dubio illi tactus grauia peccata.

Ad tertiã.

Ad tertiam de aspectibus, & verbis turpibus respondeo multorum Theologorum opinionem esse, quod aspectus & tactus eadem sit ratio, atque ita quemlibet aspectum rei turpis sine legitima causa esse semper graue peccatum. Ita censent plurimi cum Nauarro, Antonino, Gersone. Sed alij tamen meliùs distinguendum putant cum Sala & Sanche locis citatis, potest enim tripliciter fieri aspectus rei alicuius turpis. Primò ad finem aliquem concupiscentiæ, & sic certum est quod illud sit peccatum mortale, iuxta illud edictum Christi, *qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est in corde suo.* Secundò, ita vt periculum habeat adiunctum consensus in appetitum turpem, quod ferè semper contingere probat eleganter Augustinus *in Psalm. 50.* & *tract. de honestate mulierum cap. 1.* vbi agit de Dauidis lapsu, *qui videns excæcatus est, & miserè vulneratus.* Ideóque aspectus rerum valdè turpium haud dubiè semper est graue peccatum, cuiusmodi est conspicere nudam vel ferè nudam personam alterius sexus, quia ille maximus est stimulus ad luxuriam & proximum periculum peccandi. Tertiò, fiunt aspectus ob finem solius delectationis, quæ percipitur ex ipsis, & non sunt aspectus rei valdè turpis, tunc autem probabiliter putant Caietanus, Medina, Salas, & Sanchez, quod si secludatur periculum consensus, aspectus illi non sunt peccata nisi venalia, ex eo quod delectatio aspectus communiter non sit venerea, sicut delectatio tactuum, quæ prorsus venerea est, & inchoatio quædam copulæ. Vnde concludunt quod illi aspectus cessante fine aut periculo peccandi (quod tamen rarissimè abest) non sunt mortalia peccata, cuiusmodi est personam eiusdem sexus nudam inspicere, aut videre nuda brachia vel pectora fœminarum.

Quinam aspectus dicantur turpes & peccata.

Quę verba sint turpia & peccata.

Quod vltimò addebatur de verbis turpibus eandem ferè habet solutionem; nam quamuis existiment non pauci Theologi, quod dicere vel audire turpia verba, cantare, item pingere, scribere, multi simpliciter dicant esse peccatum lethale: tamen eadem huc etiam distinctio facere videtur. Primò enim si turpia dicas, audias, scribas, pingas, legas, aut cantes ob delectationem & complacentiam in re turpi, peccas haud dubiè mortaliter, v. gr. cum audis turpes comœdias vel exhibitas modo turpi, & incitante ad libidinem: similiter cum libros legis obscœnos, ob delectationem rerum turpium quæ in illis habentur.

Secundò, si loquaris, audias, legas, scribas, cantes turpia non ob delectationem ipsam rei obscœnæ, sed ob delectationem artificij, vel propter causam aliquam vanam, quod est rarissimum, tunc videtur quod peccatum non sit mortale, quia non est ibi delectatio venerea. Tertiò tamen illa verba & cantica licèt ob solam leuitatem, & curiositatem sint ex se peccata

solùm

solùm venialia; ferè tamen semper grauissima peccata sunt propter scandalum graue quod parere possunt audientibus, causando in illis cogitationes obscœnas, vnde graue semper peccatum est, pingere, scribere, cantare, interpretari res valde turpes, vt latè probant Sanchez, Castro Palao, Salas locis citatis.

## §. III.

### *An & quomodo ad peccatum mortale requiratur aduertentia malitiæ moralis.*

Quid requiratur ad peccatũ mortale ex parte agentis.

HActenus ea dixi quæ ad peccatum mortale requiruntur ex parte obiecti, nunc ex parte operantis, primum requiri solet consideratio rationis superioris: nota enim est diuisio illa rationis humanæ in duas partes, quæ habetur ex Augustino *lib. 12. de Trinit. cap. 2. 3. 12.* altera dicitur superior quæ attendit in obiectis rationes æternas, id est honestatem & turpitudinem, includitque memoriã ad conseruandas earum species intellectum ad eas considerandas, voluntatem ad amplectendas vel fugiendas. Voluntas siquidem partis superioris illa est quæ obiecta fugit aut prosequitur propter honestatem aut turpitudinem quam in illis conspicit. Altera dicitur pars inferior quæ attendit in obiectis rationes temporales, id est vtilitatem & delectabilitatem.

Status quæstionis

Difficultas ergo nunc est, vtrùm & qualis requiratur consideratio rationis superioris ad hoc vt aliquis committat mortale peccatum, quando materia est ad illud sufficiens.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi esse potest primò, quia si ad peccatum mortale requireretur aduertentia plena malitiæ, deberet aliquo indicio cognosci plena hæc malitia, sed illa nullo certo indicio cognosci potest, quia cognitio valdè remissa sufficere potest ad plenam libertatem, imò minor aduertentia sufficere videtur ad peccatum mortale, quàm ad peccatum veniale, communiter enim dicitur, quod in pueris prius est peccatum mortale, quàm veniale, ergo minor aduertentia sufficit ad peccatum mortale, quàm ad veniale.

Secunda.

Secundò, si aduertentia semiplena malitiæ mortalis excusaret à peccato mortali aduertentia etiam semiplena malitiæ venialis excusaret à veniali, consequens istud falsum est, alioqui qui mentitur cum aduertentia semiplena non peccaret venialiter, ergo aduertentia semiplena in materia mortali, non excusat à peccato mortali.

Tertia.

Tertiò, ad peccatum mortale aut veniale non requiritur vt voluntas expresse velit moralem malitiam, ergo nec est necesse vt intellectus expresè illam cognoscat, cur enim vnum est potiùs necessarium quàm aliud. Deinde si ad peccatum mortale requireretur cognitio grauitatis malitiæ, requireretur cognitio peccati mortalis, hoc absurdum est, quia sic rustici, & infideles imò, & Athei nunquam mortaliter peccarent: peccatum etiam originale verum peccatum est, & tamen ad illud nulla cognitio requiritur.

Conclusio tripartita.

Dico tertiò, nullum vnquam est peccatum mortale aut veniale, quoties non adest in intellectu consideratio aliqua malitiæ moralis, vel periculi eius: nunquam autem est peccatum mortale quoties non adest plena consideratio malitiæ grauis, ac offensæ diuinæ vel periculi eius: non est tamen necesse vt consideretur expresè quod sit peccatum mortale.

Prima pars.

Prima pars satis probata videtur ex dictis *disput. 2. de conscientia.* & iterum patebit ex dicendis de ignorantia quatenus causa esse potest peccati, non enim satis vnquam damnari potest sæpè reprobata sententia noui dogmatistæ *tom 2. l. 2. de statu naturæ lapsæ à cap. 2. ad 8.* vbi ex variis locis Augustini malè intellectis negat excusari quemquam à peccato propter ignorantiam inuincibilem iuris naturalis, quod vt sæpè dixi repugnat apertè lumini naturalis rationis: neque apertiùs potuit damnari ab Augustino lib. 3. de libero arbitrio cap. 19. *Non tibi deputatur ad culpam quod inuitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras, neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanè contemnis, ista propria tua peccata sunt.* Ratio autem sæpè allata est, quia nullum vnquam est peccatum nisi sit voluntarium etiam vt peccatum, non est autem voluntarium vt peccatum est, nisi aduertatur malitia, ergo ad peccatum necessaria est aduertentia malitiæ.

Deindè argumentor cum Vasque vt aliquis cum libertate peccet, necesse est vt deliberet, vtrùm peccet an non, sed non habet principium deliberandi circa moralem malitiam, si actu ad illam non aduertat saltem dubitando, ergo non peccat si non aduertat ad illam malitiam; non igitur sufficit ad peccatum consensus partis inferioris, sed exigitur consensus rationis superioris, quâ demptâ nullum est peccatum, non enim sufficit ad peccatum quod attendas ad vtilitatem aut ad delectabilitatem obiecti, sed oportet vt attendas ad eius turpitudinem. Vnde qui diu hæret defixus in aliqua praua cogitatione, nullo modo aduertens se malè facere, non peccat: qui comedit carnes in die ieiunij non aduertens obligationem ieiunij, non peccat quamuis attendat delectationem huius comestionis.

Quid sit motus primo primi.

Eandem etiam ob causam motus omnes primo primi, nimirum omnes ij motus iracundiæ aut libidinis qui præueniunt omnem considerationem & deliberationem non sunt peccata; & quæcunque actu non cogitas peccata esse, vel certè non dubitas non sunt etiam vllo modo peccata, etiam si anteà scieueris illa peccata esse. Sed de ignorantia posteà pluribus.

Secunda pars.

Secunda pars quod ad peccatum mortale requiratur plena cognitio malitiæ certa etiam est, quia scilicet indignum esset Dei bonitate, quod excluderet hominem à gloria, & illum in æternum proijceret ob peccatum in quo non est plena deliberatio, si autem aduertentia malitiæ non sit nisi semiplena, non est plena deliberatio, ergo neque peccatum est mortale.

Quid sit consideratio omninò plena.

Difficultas ergo esse potest quandonam consideratio illa censeatur esse omninò plena. Existimauerim cum Caietano *in summa* verbo *delectatio*, Vasque *disp. 107. cap. 4.* Sanchez *lib. 1. cap. 1. num. 10.* tunc esse in nobis plenam aduertentiam quæ sufficiat ad peccatum mortale, quando eo modo aduertimus malitiam, quo communiter homines plenè à somno excitati, attendunt ad aliquod negotium: tunc esse semiplenam duntaxat aduertentiam quando aduertimus malitiam eo modo quo attendunt homines semisopiti, aut semiebrij: hoc enim experiuntur in se ipsis sæpè viri timorati, qui post morulam aliquam temporis perfectè aduertentes operis malitiam, omninò statuunt se nunquam fuisse consensuros prauæ cogitationi, si æquè ac tunc aduertissent eius malitiam, vnde statim cogitationem illam omnem abijciunt, quasi à somno excitati, cuius anteà non aduerterant malitiam, nisi quasi semidormientes aliis cogitationibus distenti. Potest autem imperfectio illa considerationis contingere etiam in vigilia. Primò ex vehementi consideratione ad alia obiecta. Secundò, ex vehementi passione. Tertiò, ex stupore mentis, qualis in plerisque sæpè rusticis inuenitur.

Tertia pars.

Tertia pars quod ad peccatum mortale requiratur cognitio plena malitiæ grauis aut periculi eius apertissima est, quia vt aliquid sit peccatum graue, oportet vt sit voluntarium, etiam vt graue, si autem saltem

saltem in confuso non cognoscatur grauitas peccati, non poterit esse voluntarium vt graue, non est tamen necesse vt cogitem me peccare mortaliter, quia quod peccatum aliquod mortale sit: id est mortem inferat animæ, pœna est peccati, quæ non necessariò esse debet voluntaria ei qui meretur pœnam.

Respondetur ad rationes dubitandi. Ad primã.

Ad primam dictum est regulam quà discernatur plena rationis aduertentia, esse illam vt sit tanta, quanta cõmuniter solet esse in perfectè vigilantibus: vnde cognitio remissa potest sufficere ad peccatum mortale, modò illa tanta sit, quanta esse solet in perfectè vigilantibus: si autem similis sit ei quam habent semidormientes, non sufficit ad peccatum mortale. Quod additur, minorem sufficere aduertentiam ad peccatum mortale, quàm ad veniale, distingui debet, nam ad peccatum ex genere suo mortale, minor requiritur aduertentia, quàm ad peccatum veniale ex genere: ad mortale autem maior aduertentia requiretur quàm ad veniale ex subreptione.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. aduertentiam semiplenam excusare à peccato mortali quia tollit plenam libertatem, non excusare à veniali, quia non tollit omnem libertatem, quam deberet tollere, vt omninò excusaret à veniali.

Ad tertiam

Ad tertiam Resp. necesse quidem non esse vt voluntas expresse ac directè velit peccatum, sed esse necesse vt velit illud saltem indirectè: si autem intellectus expresse non cognosceret malitiam, voluntas non posset etiam indirectè velle peccatum.

## §. IV.

### *An & quomodo ad peccatum requiratur consensus voluntatis.*

Quid & quotuplex sit consensus.

COnsensum appellant cõmuniter Theologi, actum illum quo voluntas amplectitur id quod intellectus proposuit tanquam vtile, vel delectabile, vel honestum: tunc enim consentit voluntas, quando accommodat & adiungit se ad iudicium intellectus v.gr. sentit aliquis in corpore, vel in appetitu delectationem, proponit illam intellectus voluntati vt bonam, si voluntas eam amplectitur, dicitur consentire: quod fieri tripliciter ab ea potest. Primò expresse ac positiuè quando habet actum voluntatis positiuum quo approbat & amat talem delectationem: hic vocatur expressus & formalis consensus. Secundò, interpretatiuè solùm & negatiuè quando sentit delectationem, & plenè illam aduertit, sed neque positiuè per actum voluntatis illam approbat aut amat, neque illam auersatur aut conatur reprimere sed purè negatiuè se habet circa illam, neque admittendo illam, neque repellendo. Hic vocatur consensus negatiuus interpretatiuus, & indirectus. Tertiò virtualiter, quando non vult illam delectationem, aut motum appetitus in se ipso, sed libere tamen ponit causam ex qua videt sequuturam talem in appetitu delectationem. His positis,

Difficultas est inter Theologos circa duos illos consensus & primò quidem circa interpretatiuum, quæritur vtrùm motus sensualitatis sit peccatum mortale quoties voluntas positiuè illum non reprimit, sed purè negatiuè circa illum se habet etiamsi positiuè illi non consentiat, imò etiam dissentiat, & odio illum habeat: an verò huiusmodi delectationes tùm internæ tùm externæ, nunquam sint peccata mortalia nisi quando voluntas per actum positiuum in illas consentit.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi esse potest primò, quia si toties homo peccat mortaliter quoties non reprimit positiuè motus sensualitatis, certè sequitur hominum salutem tanto esse periculo expositam, vt sit ferè impossibilis: nam huiusmodi motus à natura prouenientes, ita sunt frequentes, vt impossibile sit eos coercere omnes: si enim peccatum est mortale illos non reprimere, peccatum etiam erit modicam tantùm in illis reprimendis adhibere diligentiam: nam ad vitandum peccatum mortale omnem adhibere debeo diligentiam: igitur tepidè resistere peccatum erit mortale, non enim est peccatum veniale, alioqui datur leuis materia in peccato luxuriæ. Denique teneberis adhibere media etiam difficilia: verbi gratiâ in lecto aliquis cubans prauum aliquem sentit motum, tenebitur statim surgere, se flagellare, denique nihil omittere, vt auertat à se malum, si occupatus esset in aliquo negotio, teneretur illud deserere v. g. surgere à studio, aut ab oratione, vt expediret se ab importuna illa occasione peccandi.

Secunda ratio dubitandi.

Secundò, tunc illi motus non sunt peccata quando non sunt voluntarij homini eos habenti, sed si voluntas negatiuè solùm se habeat illos non reprimendo, sed permittendo tantùm non erunt voluntarij, si enim sufficit ad hoc vt dicatur aliquid voluntarium, quod illud permittam, & non impediam, sequitur quod peccata omnia Deo sunt voluntaria, quia Deus illa non impedit, consequens autem falsùm est, ergo vt illi motus sint voluntarij necesse est vt voluntas positiuè illos approbet.

Tertia ratio dubitandi.

Tertiò, cum aliquis purè negatiuè se habet circa huiusmodi motus inordinatos, vel peccat peccato commissionis, vel peccato omissionis, non primum quia peccatum omne debet primariò esse in voluntate, in qua si nihil est quàm negatio actus, non potest esse peccatum commissionis, quod est semper positiuum: non secundum, quia ille motus appetitus positiuus est, & malus, ergo est peccatum commissionis, non autem peccatum duntaxat omissionis.

Quarta ratio dubitandi.

Quartò, sententia quæ docet istos motus esse grauia peccata si non reprimantur rigorosa esse videtur, & plures inijcere potest scrupulos, si enim sub mortali teneris illos omnes reprimere, multò magis teneris impedire ne consurgant, & sic peccatum semper erit mortale ponere causam ex qua illi oriuntur, atque ita tenebuntur aliqui nunquam videre aut alloqui fœminam, peccabunt Confessarij, Chirurgi, & alij obeuntes sua munia, si videant se periculum incurrere huiusmodi motuum.

Conclusio bipartita.

Dico quartò, nullum potest reperiri vnquam peccatum vel mortale, vel veniale, sine consensu aliquo voluntatis: sed probabilius tamen est sufficere ad peccatum mortale consensum interpretatiuum, & negatiuum, etiam in motibus quos voluntas quoties non conatur reprimere peccat mortaliter.

Prima pars probatur.

Prima pars quæ ad peccatum etiam veniale aliquem exigit consensum, tam certa inter omnes hactenus fuerat vt quemadmodum docet Augustinus Libro de duabus animabus *hoc docti omnes, hoc rustici, hoc vna voce dicat omne genus humanum.* Vnus tamen Iprensis vehementer reprobat *tom. 2. l. 2. de statu naturæ lapsæ cap. 4.* & sæpè alibi asserens multa esse peccata, quæ non sint vllo modo voluntaria & libera. Fundamentum verò vnicum eius est, quia Augustinus vbique contra Pelagium duplex distinguit peccati genus, alterum quod peccatum tantùm sit, alterum quod ita sit peccatum, vt sit etiam pœna peccati: primum illud liberum esse ac voluntarium, alterum non esse voluntarium cum sit peccati pœna ex Dei iudicio peccatorem premente, idque innumeris locis docuit Augustinus præsertim *l. 1 operis imperfecti contra Iulianum*, cum enim ex ea definitione peccati quam iunior Augustinus tradiderat triumpharet impius hæreticus, peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi quod iustitia vetat, & vnde liberum est

Docet Iansenius aliqua esse peccata nullo modo voluntaria aut libera.

abstinere,

abstinere, insultarétque Augustino dicens, ô lucens aurum in stercore, quid verius ? quid plenius dici à quoquam etiam Orthodoxo potuit? Respondet Augustinus hanc esse definitionem peccati, quod peccatum tantùm sit, non autem illius quod peccatum simul sit & pœna peccati.

Damnatur ab August. l 3. de libero arbitrio c. 18.

Verum hæc doctrina portentum omninò est damnatum ab Augustino *lib. 3. de libero arbitrio cap.* 18. si laboriosum est omnia mandare memoriæ, hoc breuissimum tene, *quæcunque ista causa est voluntatis, si non potest ei resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest non ei cedatur, & non peccabitur, an fortè fallit incautum, ergo caueat ne fallatur, an tanta fallacia est, vt caueri omninò non possit, si ita est nulla peccata sunt, quis enim peccat in eo quod nullo modo caueri potest, peccatur autẽ, caueri igitur potest.* Idem repetit *lib. de natura & gratia cap.* 47. & inculcat *lib. 2. de peccatorum meritis c.* 17. *Totam causam cur homines sine peccato non sint, esse quia nolunt, nolle autem, quia latet eos bonum, vel non delectat vt autem innotescat quod latebat, & suaue fiat quod non delectabat, gratia Dei sit quæ hominum adiuuat voluntates.* Ad omnia igitur illa quibus Iprensis somnia sua fulcit respondetur Augustinum nomine (necessitatis) intelligere duntaxat difficultatem aut seruitutem ex concupiscentia, sic enim S. Thomas *quæst. 6. de malo articulo vnico* explicat Augustinum vt impossibilitas vitandi peccata, difficultatem duntaxat significet, quæ moralis est impossibilitas, & necessitas peccandi sit illa quæ appellatur seruitus peccati vt dicetur in tractatu de gratia. Imò Augustinus in iis locis ostendit duntaxat peccatum dari originale, ad quod non requiritur vt sit voluntarium propriâ voluntate illius in quo est, quia ita est peccatum vt sit pœna peccati Adæ in quo tanquam in capite fuit voluntarium. De peccato autem personali propter quod dignus homo est vituperio, neque dixit, neque dicere potuit Augustinus. Vnde meritò contra Caietanum colligunt Theologi omnes communiter motus eos appetitus qui oriuntur subitò ex imaginatione, prorsus vacare peccato, siue illi sint interni, vt cogitationes & appetitiones, siue sint externi cum aliqua corporis commotione, quia scilicet vbi libertas non est, ibi nec vnquam esse potest peccatum.

Refellitur Iansenius.

Secunda pars conclusionis.

Secunda pars de consensu interpretatiuo voluntatis quem ad peccatum etiam mortale sufficere certum puto, vt probetur clarissimè, obseruo duo esse in quibus conueniunt omnes Doctores, tertium autem in quo dissident. Primò enim si quoties oriuntur motus illi appetitus, voluntas circa illos aliquo modo delectetur positiuè, ac illos approbet, fatentur Catholici omnes peccare illam grauissimè. Secundò, si quoties illi motus insurgunt, voluntas illos non reprimat aduertendo esse periculum ne in illos consentiat: tunc etiam tenent omnes pro certo quod mortale committatur peccatum, quia exponere se periculo peccandi peccatum est, etiam si tunc voluntas negatiuè solùm se habeat. Tertiò, quando huiusmodi motus sentit voluntas si non eos reprimat quidem, sed neque illis consentiat, neque periculum adsit consensus tota controuersia est vtrùm tunc mortaliter homo peccet.

Sententia aduersariorum de consensu interpretatiuo.

Negant enim sufficere ad graue peccatum consensum hunc interpretatiuum, Caietanus *in summa* verbo *delectatio*, & *prima secundæ q.* 47. *art.* 3. Toletus *l.* 5. *cap.* 16. *num.* 9. Nauarrus *in summa cap.* 11. aliique plures quos citant & sequuntur Ioannes Sanches *disp.* 21. *num.* 3. Castro Palao *disp.* 2. *p.* 10. §. 5. Contrariam autem sententiam omninò tenent & probant Vasques *disputat.* 108. *cap.* 1. Azor *tom.* 1. *lib.* 4. *cap.* 6. *quæst.* 5. & *cap.* 21. *quæst.* 5. Lessius *lib.* 3. *cap.* 3. *num.* 117. Sanchez *lib.* 1. *moralis operis cap.* 2. *num.* 13. Pesantius, Martines, Torres.

Refellun-tur.

Probaturque primò, quia quoties voluntas negatiuè prorsus se habet circa prauum motum appetitus quem cognoscit se habere, patiturque illum, toties exponit se proximo periculo consensus, & credere contrarium est præsumptio, non enim ita dominatur homo suæ voluntati, vt absque periculo possit suspendere omnem actum circa obiectum cognitum, & vehementer alliciens. Imò dum appetitus vehementer delectatur positiuè circa obiectum aliquod, vix discernere potest, vtrùm voluntas se habeat omninò negatiuè, an verò ipsa cum appetitu simul delectetur.

Deinde illi motus vel sunt mali, vel sunt indifferentes, si mali ergo voluntas tenetur illos expellere per actum positiuum, si sunt indifferentes, ergo potest voluntas illis consentire, imò & excitare, quod nefarium esset dicere: Probatur sequela, quia excitare, & velle ponere aliquid de se omninò indifferens, non est malum, imò esse potest laudabile si fiat in bonum finem. Quæro enim, quare obiectum indifferens amari non possit sine peccato; vnde vrgeo argumentum si enim isti motus naturaliter excitati, vel orti ex aliqua interna causa essent ita indifferentes, vt voluntas non teneretur illos reprimere, non tenereris illos etiam reprimere, quando illos in te alius excitaret, sed posses etiam tunc negatiuè te habere, imò pati posses vt illos alius excitaret in te. Si enim quoties negatiuè se habet voluntas, non est sufficiens consensus vt motus illi sint voluntarij, ergo neque sufficiens erit consensus quando negatiuè te habebis circa illos ab alio excitatos. Neque satis est dicere quod illos tunc impedire teneor, alioqui consentio peccato alieno. Fieri enim potest vt ille amens sit aut ebrius, atque ita non peccet. Imò per te consensus ille negatiuus non sufficit vt voluntarium mihi sit peccatum alienum.

Deinde, motus illi sunt verè mali quando sunt voluntarij & liberi, sed posito consensu solùm interpretatiuo & negatiuo, illi sunt verè liberi, quia vt patet ex dictis de omissione, libertatis exercitium est agere & non agere, ita vt cessatio actionis æquè sit libera, ac ipsamet actio, ergo illi motus sunt reuerà liberi quando non impediuntur, sed permittuntur. Denique si verum esset quod non teneremur reprimere illos appetitus prauos sequeretur quod non teneremur repellere prauas cogitationes, neque fugere motuum illorum causas, aut auertere aliò cogitationem quando insurgunt illi motus.

Respondetur ad primam rationem dubitandi.

Ad primam Resp. motus quidem illos esse posse frequentissimos, & esse peccata mortalia, quoties voluntas ita eos patitur vt eos nullo modo reprimat, si autem tepidè, & cum aliqua negligentia illos reprimat, tunc illos peccata esse solùm venialia, quia tunc consensus interpretatiuus imperfectus est, teneor quidem adhibere omnem diligentiam moralem ad eos reprimendos, sed non teneor sub mortali omnem eam adhibere diligentiam, si enim adhibeam aliquam euito peccatum mortale: potest autem in materia luxuriæ dari peccatum veniale ex imperfectione consensus, non ex leuitate materiæ. Sed neque argumentum est sufficiens alicuius consensus etiam venialis, quod illi motus perseuerent, quia cum appetitus non subijciatur despoticè voluntati, sæpè contingit vt omni adhibitâ diligentiâ nequaquam possit voluntas illos omnes abijcere: tunc autem certum est quod non sunt peccata.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. motus illos quos non reprimis quãdo potes, esse tibi volũtarios nõ solùm physicè sed etiã moraliter, & imputatiuè, quia potes & teneris illos reprimere. Peccata nõ sunt moraliter voluntaria Deo, quia

quia etiam si ea possit impedire, non tenetur tamen impedire, sunt ergo voluntaria physicè tantùm & permissiuè, vt aliàs dixi.

Ad tertiã. Ad tertiam Respondeo, motus carnis quando non reprimuntur esse peccata commissionis, vt patet ex dictis de actibus qui sunt iuncti cum omissione, quia nimirum illi actus sunt positiui: negatio autem illa repressionis quæ est in voluntate considerari non debet sola, sed provt vnum facit cum illo motu appetitus positiuo, eo prorsus modo quo actus internus, & externus faciunt vnum peccatum: negatio autem illa simul cum actu positiuo, est verum peccatum commissionis.

Ad quartã. Ad quartam vt respondeatur, expendendum est paulò latiùs.

## §. V.

### *An & quomodo ad peccatum mortale sufficiat consensus solùm virtualis.*

Quot modis possit poni causa ex qua præuideatur sequuturum peccatum. DIxi hactenus quomodo mortale peccatum sit, non reprimere motus prauos appetitus, nunc videndum est quomodo mortale peccatum sit ponere causam aliquam ex qua præuideatur illos esse sequuturos. Potest autem dupliciter poni causa carnalis delectationis, primò potest poni aliquid quod sit per se illius causa. Secundò, potest poni aliquid quod sit causa per accidens: causa per se illa dicitur, quæ non habet ex se alium effectum quàm carnis delectationem & ad illam causandam ordinatur, cuiusmodi sunt actus omnes venerei, tactus, oscula, &c. causa per accidens illa est quæ alium de se habet effectum, & ad illam delectationem non ordinatur, huiusmodi sunt nimius cibus & potus, lectio libri obscœni.

Difficultas igitur est, quomodo ponere liceat causam ex qua præuideatur esse sequutura huiusmodi delectatio.

Prima ratio dubitandi. Ratio autem dubitandi est primò, quia præceptum obligans ad vitandam pollutionem v. gr. obligat etiam ad vitandam causam omnem ex qua præuidetur esse sequutura pollutio, ergo semper est peccatum ponere causam ex qua præuidetur sequutura esse pollutio, aut motus prauus: probatur antecedens, quia Præceptum obligans ad vitandum homicidium, obligat etiam ad vitandam causam ex qua præuidetur sequuturum esse homicidium; semper enim peccat qui ponit causam, etiam licitam, ex qua præuidet sequuturum esse homicidium, ergo similiter peccatum est ponere causam etiam licitam ex qua præuides sequuturam esse pollutionem.

Secunda. Secundò, nunquam licet ponere causam ex qua præuidetur sequuturam esse pollutionem si præuideatur periculum consensus, sed nunquam poni potest causa obscœnæ delectationis, quin adsit periculum consensus, vt suprà dixi cum ostendebam reprimendos esse prauos motus appetitus, ergo semper est peccatum ponere causam ex qua præuidetur sequuturam esse prauam huiusmodi delectationem. Confir. quia qui vult antecedens, vult etiam consequens, ergo qui vult causam etiam per accidens, vult etiam effectum sequentem ex tali causa.

Tertia. Tertiò, si non est peccatum contra castitatem ponere causam de se non illicitam ex qua præuidetur per accidens sequuturam esse pollutionem, non erit etiam peccatum ponere causam etiam mortaliter illicitam v.gr. inebriari, præuidendo turpem delectationem, quia hæc est etiam causa per accidens: consequens autem est absurdum, & contra communem sensum fidelium.

Conclusio bipartita. Dico quintò, sufficere aliquando ad peccatum mortale, consensum virtualem & in causa, sed eum aliquando non sufficere ad peccatum etiam veniale. Hæc conclusio sub illis concepta verbis neminem habet aduersarium, sed in eius tamen explicatione variæ omninò sunt sententiæ Doctorum,

Primæ partis ratio prima. Prima ergo pars, quòd dare causam delectationi prohibitæ mortale aliquando sit peccatum declaratur in triplici casu. Primò enim facere aliquid quod sit causa per se delectationis illicitæ, id est quod de se non alium habeat effectum quàm huiusmodi delectationem semper est peccatum mortale in quocunque casu; quia neque ob sanitatem, neque ob aliam vllam honestam causam licèt procurare directè delectationem aut pollutionem, aut aliam quamcunque corporis commotionem, sicut rectè probant Sanches *lib. 9. de matrim. disp. 17.* Salas *disp. 6. sect. 11.* Valentia & Lessius: sed velle aliquid per se ordinatum, & influens directè in huiusmodi delectationem, est procurare illam delectationem, quæ naturalis effectus est talium operationum; ergo ponere aliquid quod sit per se causa pollutionis semper est malum. Huiusmodi verò causæ sunt, actus illi omnes qui pertinent ad rationem luxuriæ vt sunt cogitationes, tactus, amplexus, oscula libidinosa, & alia huiusmodi, in quibus peccatum esse mortale, constans omnium Doctorum sententia est.

Secunda Secundò, facere aliquid ex quo per accidens tantùm præuidetur sequutura esse delectatio, ex intentione tamen vt illa sequatur, semper est peccatum mortale, v.gr. mederi, legere res obscœnas, esus, potus, spectacula, equitatio, quando præuides periculum pravæ delectationis & intendis vt illa sequatur. Et hoc etiam neminem habet aduersarium qui contrarium sentiat.

Tertia Tertiò, ponere causam aliquam minimè necessariam, & vrgentem, ex qua per accidens sequutura est delectatio cum periculo consensus in illam delectationem esse peccatum mortale, docent Caietanus Nauarrus, Lopes, Sa, Sanches, & sanè meritò, quia exponere se periculo peccati mortalis sine causa necessaria & valdè vrgente semper est peccatum mortale, tunc autem periculum hoc contingit quando expertus aliquis est se in simili occasione ferè semper voluntate consentire. Ob quam saltem causam, lectio rerum obscœnarum, turpia spectacula, & alia huiusmodi vix graui peccato vacant ob periculum consensus. Similiter qui audit confessiones sine necessitate, sæpiùs expertus se non solùm delectari turpiter, sed etiam voluntate consentire, peccat sine dubio mortaliter; idem iudicium est de illo qui equitat aut medetur absque vrgente causa, & experitur se voluntate consentire.

Secundæ partis ratio prima. Secunda pars quòd aliquando non sit peccatum etiam veniale dare causam tali delectationi videtur difficilior, sed in triplici tamen casu probari posse videtur. Primò ergo ponere aliquid valde necessarium aut conueniens corpori aut animæ propriæ vel alienæ, ex quo per accidens & præter intentionem, sequatur delectatio prohibita, nullum omninò peccatum est, si absit periculum consensus in eam delectationem. Ita enim ex Sancto Augustino, Sancto Thoma, & communi omnium sensu docent & probant Thomas Sanchez *lib. 9. disp. 45. num. 4.* Salas *disp. 6. sect. 17.*

Ratio est quia effectus sequutus præter intentionem, & omninò per accidens, nunquam illi potest imputari qui suum ius prosequitur, sed quilibet ius habet ad illas operationes quæ valdè necessariæ, aut vtiles sunt corpori vel animæ, ergo potest sine peccato illas exercere, quamuis inde per accidens sequatur praua delectatio. Deinde si peccata hæc

essent, omittendæ omninò essent quædam actiones valdè necessariæ verbi gratia cessandum multis esset ab esu & potu moderato, à confessionibus, & colloquiis fœminarum. Vnde colligunt vterque Sanchez & Salas, eum qui ex equitatione sæpiùs expertus est se pollui absque periculo consensus, non teneri propterea peditem incedere: eum qui iuxta honestam patriæ consuetudinem modestè osculatur aut amplectitur non peccare ob motus fortè illicitos qui sequuntur: similiter sacerdotem qui audit confessiones fœminarum, chirurgum qui medetur earum secretis, Doctorem qui docendi causa libros legit obscœna continentes, eum qui resupinus v. gr. decumbit, eo quod dormire in alio situ nequeat, illos (inquam) omnes non peccare vllo modo quantumuis præuideant sequuturam corporis delectationem, propter rationem quam attuli.

Ratio secunda.

Secundò, ponere causam ex qua per accidens, & præter intentionem sequatur obscœna delectatio sine periculo consensus, etiam quando abest causæ vtilitas aut necessitas, non est peccatum contra castitatem, siue causa illa sit aliquid licitum, siue sit aliquid illicitum, etiam peccatum mortale, ita enim docent Vasques *disp.* 115. *num.* 9. Sanchez *disp. illa* 45. *num.* 15. Salas *sect.* 18. Ratio est, quia graue onus esset obligare quemlibet ad vitandas licitas omnes causas, ex quibus huiusmodi delectationes consequi possunt: quilibet enim semper dubitare posset, ne dedisset causam huiusmodi motibus, v. gr. vtrùm cibus, potus, decubitus, colloquia illos causassent: sed causa illicita quæ per accidens tantùm causat illos motus non magis influit quàm causa licita, ergo qui ponit causam etiam illicitam ex qua per accidens, præter intentionem, & absque periculo consensus, præuidet sequuturam obscœnam delectationem non peccat contra castitatem: v. gr. qui nimio potu se ingurgitat præuidens pollutionem neque tamen eam vult, peccat contra sobrietatem, non contra castitatem. Colligiturque à fortiori eum qui certo aliquo modo accubans honestè, sentit se in pollutionem venire in somno, aut in vigilia non teneri aliter decumbere, quamuis ille situs non ei sit necessarius ad dormiendum, vel ad leniendum aliquem dolorem, quia illa est causa tantùm per accidens, vt rectè docent Toletus *lib.* 5. *cap.* 15. Ioannes Sanchez *disp.* 21. *num.* 12.

Ratio tertia.

Tertiò ponere aliquid necessarium aut valdè vtile, vnde præuidetur obscœna delectatio per accidens & præter intentionem sequutura, non est vllo modo peccatum, etiam si adsit periculum consensus in eam delectationem, modò tamen firma tunc habeatur voluntas non consentiendi, sic enim etiam tradunt Doctores nuper citati, quia ille qui exponit se periculo peccandi compulsus aliquâ necessitate non amat periculum, atque adeò non peccat. Propterea Chirurgus, qui mederi cogitur ex arte quam professus est; Confessarius qui ex officio, vel ex obedientia confessiones audit, non peccant obeundo illa munia, etiam si præuideant periculum consensus.

Respondetur ad rationes dubitandi.

Ad primam.

Ad primam Resp. præceptum obligans ad vitandam pollutionem, obligare quidem ad vitandas causas illius per se, non obligare ad vitandas causas per accidens modò absit periculum consensus, dispar enim est ratio inter homicidium, & motus istos appetitus, quia præceptum vitandi homicidij grauiùs obligat, quàm præceptum vitandæ pollutionis, homicidium enim iniuria est hominis iam existentis, pollutio est iniuria hominis solùm possibilis.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. quod quoties periculum adest consensus tenemur non ponere causam per accidens non necessariam, neque vtilem: si autem vtilis illa sit & necessaria potest illa poni, quantumuis periculum adsit consensus, modò tamen, vt dixi, absit omninò tunc voluntas consentiendi. Ad confirmationem Resp. distingendo, qui vult antecedens, vult etiam consequens, physicè concedo, moraliter nego, vt satis constat ex dictis in secunda parte assertionis vnde patet etiam responsio ad tertiam difficultatem.

## Sectio III.

### *An & quomodo delectatio morosa sit peccatum mortale.*

S. Thom. quæst. 47. art. 8.

DIxi hactenus quænam vniuersim sint necessaria, vt peccatum aliquod mortale dici possit, nunc specialis difficultas est circa delectationem inefficacem de opere malo, vtrùm aliquando illa & quando peccatum mortale sit, quod vt tradam distinctè quatuor mihi explicanda sunt. Primò quid & quotuplex sit delectatio quæ appellatur morosa. Secundò, vtrùm aliquando illa sit mortale peccatum. Tertiò, vtrùm illa ex obiecto habeat quod mortale peccatum sit. Quartò, vtrùm illa etiam ex circunstantiis hoc habeat.

### §. I.

### *Quid & quotuplex sit delectatio morosa.*

Quid & quotuplex sit delectatio morosa.

CErtum est primò, morosam delectationem appellari simplicem complacentiam in cogitatione rei alicuius malæ sine vllo prorsus desiderio illam habendi, vel exequendi. Dupliciter enim potest affectus voluntatis circa obiectum aliquod malum versari. Primò efficaciter si desideret quantum est ex se assequi quod delectat, vel fugere quod displicet v. gr. si desideres hostem occidere aut fornicari. Secundò, inefficaciter si nullo modo velis opus efficere quod delectat, sed in eo tantùm cogitando interiùs delectari vel tristari, eo modo ac si exteriùs illud exequeretur, vt cùm placet tibi cogitare mortem inimici, vel rem aliquam turpem, siquidem huiusmodi voluntas simplex est complacentia, vel displicentia in re mala cogitata sine vllo exequendi desiderio, & vocatur delectatio morosa, non propter temporis moram, quia in vnico instanti esse potest integra, sed propter plenum consensum voluntatis vel expressum, vel interpretatiuum, nam vterque omninò sufficit ad morosam delectationem.

Triplex modus cõplacentiæ simplicis cogitatione rei malæ.

Certum est secundò, simplicem huiusmodi complacentiam tripliciter versari posse circa cogitatiodem rei malæ, si delecteris non de ipsa re mala cogitata, sed de ipsa rei malæ cogitatione, quia subtilis est vel ingeniosa, vel vtilis ad concionandum, docendum, disputandum. Secundò, si delecteris de modo quo res mala peracta est, vel peragi potest, v. gr. si furtum, vel homicidium cum ingeniosa subtilitate peracta sint. Tertiò si delecteris de re ipsa cogitata, obiectum enim delectationis non est cogitatio, sed res ipsa cogitata, cogitatio autem est duntaxat conditio afferens obiectum vt rectè notant Vasques *disp.* 109. *c.* 1. Azor. *l.* 4. *c.* 6. *q.* 1. Sanchez *lib.* 1. *moralis operis cap.* 2. *num.* 3.

Quale sit peccatum delectatio efficax rei malæ.

Certum est tertiò, delectationem efficacem rei malæ cogitatæ semper esse peccatum mortale, omninò eiusdem speciei cuius est ipsum externum opus malum: v. g. delectari cogitando fornicationem cum desiderio illam exequendi, fornicatio est, vt constat ex eo quod dixit Christus, *iam mœchatus est eam in corde suo*. Deinde delectatio de ipsa cogitatione obiecti mali, nó est mala per se loquendo, alioqui peccaret etiam ipse Deus

Deus qui cognoscit omnia mala, & de illa cogitatione delectatur: si ergo cognoscere obiectum malũ, non est malum, delectari etiam de illa cogitatione malum non erit: sicut nec malum est delectari de modo quo facta est, vel fieri potest res mala, verbi gratiâ, si plures alicui occurrant modi valde subtiles furandi, & de illis cogitando delectêris non peccas per se loquendo: per accidens autem sæpè peccas, quia in certis materiis valde periculosum est, cum qui delectatur de cogitatione rei malæ, vel etiam de illius modo, transire ad delectationem ipsa cogitata. Imò difficile aliquando est discernere vtrùm delectêris de ipsa cogitatione, an de re ipsa cogitata vt benè aduertunt Salas *disput.* 8. *sect.* 6. Castro Palao *disput.* 2. *part.* 10. §. 1.

Si tamen quæratur quibus indiciis deprehendi possit vtrùm delectêris de re ipsa turpi, an verò de cogitatione. Respondeo tria circa hoc notanda esse. Primò quod nunquam potes delectari de cogitatione, nisi reflexè cogites ipsam cogitationem, quoties ergo delectaris cogitando rem illicitam, nec cogitas te cogitare toties delectaris de re cogitata, non de cogitatione. Secundò, videnda est occasio huius delectationis, si enim delectaris hoc cogitare quia doces aut concionaris potest esse complacentia in ipsa cogitatione: si autem dederit occasionem delectationi, lectio vana, colloquutio inutilis, affectus turpis, haud dubiè delectaris de ipsa re cogitata non de cogitatione speculatiuè sumpta. Denique optimum argumentum est quod delectaris de ipsa re turpi cogitata, non de modo illius, aut de cogitatione, si artificium in rebus piis relucens non te afficiat eodem modo, ac te afficit in rebus obscœnis: cum enim sub prætextu artificiosi carminis aut suauis musicæ, magis delectêris quando argumentum est turpe, quàm quando argumentum est pium, tunc desipis aut te ipsum decipis si existimas te delectari de sola cogitatione, non autem de re cogitata.

## §. II.

### *Vtrùm delectatio morosa sit aliquando peccatum mortale.*

TOt ergo difficultas est circa complacentiam in re mala cogitata, vtrùm videlicet peccet mortaliter qui delectatur repræsentare sibi cogitando rem turpem, etiamsi persuasum omnino habeat illam non exequi.

Ratio prima dubitandi.

Ratio verò dubitandi est primò, quia si aliqua delectatio morosa esset peccatum mortale, quæuis delectatio de opere illicito peccatum esset mortale, consequens est absurdum, ergo nulla delectatio morosa est peccatum mortale. Probatur maior quia tota ratio cur aliqua delectatio morosa sit mala, est quia non licet gaudere de eo quod non licet facere, sed hoc valet pro qualibet delectatione morosa, ergo si aliqua delectatio morosa est mala, nulla est quæ non sit mala.

Secunda.

Secundò complacentiæ simplices non possunt esse malæ, nisi quia versantur circa rem malam, sed non sunt malæ quia versantur circa rem malam, nam sæpè delectationes illæ malæ non sunt quamuis versentur circa rem malam: Verbi gratiâ, delectari de comestione carnis in Quadragesima non est malum, quamuis versetur circa rem malam: possum licitè gaudere de morte inimici quia ero liber ab eius insidiis: potest aliquis gaudere de pollutione habita in somnis, quia sic à tentationibus erit liber. Imò illæ delectationes aliquando sunt malæ, quamuis versentur circa obiectum non malum, vt si vidua delectetur de copula præterita, vel si sponsus delectetur cogitãs de futura.

Tertia.

Tertiò potest aliquis licitè gaudere de eo, quod licitè potest desiderare: sed licitè aliquando possum desiderare rem aliquam ex suppositione quod licita esset, verbi gratiâ, poresť desiderare aliquis mortem inimici si non esset peccatum: quis enim hunc actum damnet peccati? si Deus vellet vt Petrus occideretur gauderem: potest item aliquis desiderare aliquam vxorem, ergo potest etiam gaudere de copula cogitata cum illa, si esset vxor, quomodo enim gaudere magis peccatum est quàm desiderare?

Conclusio prima.

Dico primò, delectationes & tristitiæ morosæ tametsi prorsus inefficaces sæpissimè tamen sunt peccata mortalia, æquè ac desiderium & voluntas efficax. Ita cum S. Thoma constanter Theologi omnes docent contra Martinum quemdam de Magistris cuius sententiam erroneam esse meritò dicunt Vasques *disput.* 109. *cap.* 3. Sanches *lib.* 1. *cap.* 2. Azor. *lib.* 4. *cap.* 6. *quæst.* 1.

Ratio conclusionis ducta ab inductione.

Probant primò, ex vnanimi consensu Patrum, præsertim Chrysostomi, Augustini, Gregorij. Deinde facili inductione, nam delectatio morosa in rebus venereis semper in persona soluta, est peccatum vt statim dicam. Deinde in materia superbiæ cum aliquis inordinatè delectatur de propria excellentia, nam ex peccato Angelorum patet illud esse aliquando posse peccatũ mortale. Tertium est odiũ Dei, nam delectari cogitando peccatum aliquod quia malum est Dei: similiter si delectaris cogitando de malo proximi, quatenus proximi malum est. Quarta est inuidia, cum quis delectatur cogitans malum proximi quatenus impedit proprium bonum. Quinta est crudelitas cum delectaris de tormentis modum excedentibus. Sexta est inobedientia cum delectaris de aliquo peccato quia continet contemptum superioris. Denique complacentia quatenus peccatum est, sine dubio est peccatum.

Conclusio secunda.

Dico secundò delectationes & tristitiæ morosæ de opere illicito, non sunt semper peccata mortalia. Ita Vasq. *disp.* 110. & 111. Palao *part.* 10. § 2. Lessius *lib.* 4. *cap.* 3. *dub.* 15. Sanches *lib.* 1. *cap.* 2. *num.* 10. Contra Caietanum, Soto, Azor..

Ratio conclusionis quam stabilit inductio.

Ratio est, quia in rebus solo iure positiuo prohibitis sæpè possum absque peccato gaudere inefficaciter, verbi gratiâ, delectari cogitando esum carnium in Quadragesima: si Religiosus delectetur cogitando se habere pecunias, & facere magnos sumptus, vel etiam se contra præceptum superioris peregrinari. Fateor peccare illum qui delectatur se comedisse carnes in Quadragesima, sed non peccat qui delectatur cogitando se comedere, vel etiam comedisse, quia primus ille gaudet de opere non præscindendo ab eo malitiam, secundus autem præscindit malitiam ab opere de quo gaudet vt dicetur statim. Secundò in rebus etiam iure naturali prohibitis aliquando delectatio non est mala, vt rectè probant Vasques, & alij: contra Sanchem: possum enim gaudere de morte inimici, quia sic ab eius insidiis liber ero: possum gaudere de furto, quia ille cuius erepta est pecunia, non erit amplius fornicator. Possum gaudere de peccato meo præterito, quatenus per illud correptus sum, & humiliatus, ac deinceps conuersus ad Deum id quod facit etiam Ecclesia gaudens de peccato Adæ, quatenus illud dedit occasionem redemptioni: neque damnabitur peccati, qui delectabitur cogitando se Ducem exercitus esse, & ferro ac cædibus grassari, se in duello prouocatum victorem euadere. Quia nimirum aliqua sunt in quibus præscinditur delectatio à malitia, quia esse possunt bona vel mala, alia verò in quibus nunquam delectatio præscinditur à malitia, ideò in illis delectatio semper est mala: vt delectatio de blasphemia, odio Dei, inobedientia formali.

Conclusio tertia.

Dico tertiò, delectatio morosa in materia luxuriæ cogitata semper est peccatum mortale in hominibus solutis, si delectatio non sit solùm in voluntate, sed etiam in appetitu. Ita docent citati nuper Theologi, aliíque plures quos citant.

Ratio conclusionis est eius explicatio.

Explicatur autem conclusio, & probatur simul, quia delectatio in materia luxuriæ aliquando esse potest in sola voluntate, quæ nimirum nec affert, nec afferre nata est commotionem vllam corporis & spirituum, vt si vidua gaudeat se reddidisse viro debitum. Aliquando autem delectatio non est in sola voluntate, sed est etiam in ipso appetitu, quia nimirum affert commotionem corporis, eo quod versetur circa obiectum quasi esset præsens. Prior illa delectatio nunquam peccatum est vt patet: Secunda semper est peccatum, quantumcunq; obiectum habeat licitum, quia vt probabam olim omnis delectatio quæ in corpore suapte natura causat cõmotionem, & delectationem carnis, est illicita in homine soluto; huiusmodi est delectatio de re venerea etiam licita, ergo illa est mala. Vnde certò statuunt Doctores quod vidua peccat cogitans morosè de copula præterita, vel etiam sponsus de futura. Peccat etiam quilibet si delectetur de re obscœna cogitata sub conditione quòd esset licita: nam illæ delectationes quamuis sint de obiecto licito, sunt tamen malæ vt benè probant Lessius, Vasques, Bonacina, Sanches, & Salas, quia per se causæ sunt alicuius commotionis in corpore, & initia quædam pollutionis. Sed in coniugatis tamen delectationes illæ morosæ de obiecto licito non sunt malæ. Quâ distinctione duplicis delectationis soluentur argumenta in oppositum, sed prius videndum est.

## §. III.

### *Vtrùm delectatio morosa ex obiecto habeat quòd mala sit.*

HActenus ostendí quænam delectatiode re cogitata peccatum sit, nunc vt afferatur ratio à priori præsertim quare in aliquibus delectatio illa sit peccatum, non autem in aliis, inquirendum est, vnde oriatur malitia huius delectationis, aliqui enim volunt illam oriri ab obiecto, ad quod illa terminatur: alij autẽ cum Vasque negant malitiam illam ab obiecto peti, cum sæpè delectatio sit mala, cuius obiectum non est illicitum, alij cum de Lugo *disp. 16. de Pœnit. sect. 6. num. 1.* Volunt illam malitiam peti ab obiecto non tamen semper; sed rationem tamen huius discriminis non assignant.

Conclusio quarta bipartita.

Dico quartò, delectatio morosa propriè dicta specificatur ab obiecto præcisè vt obiectum est: non autem ab obiecto in ratione rei, & vt opus externum est, ideóque specie semper differt a desiderio efficaci.

Explicatur sententia negans primam partem.

Primam partem negant Vasques *disput. 111. cap. 3.* Castro Palao *disput. 2. part. 10. §. 4.* Reginaldus, & plures alij, explicatur autem quia, obiectum ad quod terminatur actus voluntatis, aliquando actum ipsum terminat provt est in se, siue provt opus externum est, & tunc includit suas omnes circunstantias, aliquando terminat actum voluntatis præcisè vt obiectum est, non autem vt est res externa. Actus voluntatis efficax semper respicit obiectũ vt est in se in ratione rei, vnde semper habet malitiam totam & bonitatem quam habet obiectum vt est in se, actus autem inefficax semper respicit obiectum præcisè vt est obiectum, non autem provt est opus externum, quia est solùm complacentia in re cogitata. Obseruo enim quod obiectum aliquando habet oppositionem cum virtute in ratione rei, quam non habet vt obiectum est, & contra sæpè in ratione obiecti habet oppositionem cum virtute, quam non habet in ratione rei, aliquando autem habet malitiam tùm in ratione rei tùm in ratione obiecti. Quibus positis.

Ratio primæ partis conclusionis.

Probatur prima illa pars conclusionis, quia omnes actus vniuersaliter ab obiectis specificantur, neque potest assignari ratio cur actus efficaces ab illis speeificentur non autem actus inefficaces, cur enim velle mortem inimici est malum ex obiecto, delectari autem, ex obiecto non erit malum. Deinde delectatio non est mala quia delectatio est, ergo est mala quia est de tali obiecto. Quomodo enim delectatio potest secundùm se opposita esse alicui virtuti, nisi quia terminatur ad tale obiectum. Denique sequeretur quod eiusdem essent speciei omnes delectationes venereæ, quia non specificarentur nisi ab effectu qui sequitur ad illas.

Ratio secundæ partis.

Secunda pars quòd obiectum quatenus est externum opus non specificet delectationem inefficacem, sed quatenus obiicitur tali cogitationi, probatur quia delectatio aliquando est mala cuius tamen obiectum non est malum vt opus externum est sed tantùm vt obiectum est, verbi gratiâ, si delectetur sponsus de futura copula licita non potest obiectum refundere tunc malitiam, purè vt est actus externus, sed tantùm vt est obiectum delectationis; illa enim copula licita, in ratione operis externi non est mala, sed duntaxat vt est obiectum cogitationis repræsentantis eam sibi vt præsentem, est mala, quod idem in omnibus aliis delectationibus locum habet, verbi gratiâ, gaudere quod heri violaueris iciunium, malum est: gaudere autem cogitando quasi comederes, non est malum: quia obiectum vnius delectationis est peccatum præteritum de quo delectari malum est: obiectum verò alterius est comestio carnium, quæ potest esse bona vel mala, vnde tunc non est obiectum malum, non potest specificare cogitationem nisi vt est eius obiectum, non est mala comestio vt est obiectum cogitationis, cum de se possit esse licita.

Vera ratio cur delectationes inefficaces aliquando sint malæ.

Itaque vera ratio propter quam delectationes inefficaces aliquando sint malæ, non tamen semper, est quia in aliquibus obiectum in ratione obiecti habet oppositionem cum virtute, in aliis non habet oppositionem: verbi gratiâ delectatio præsens de re venerea semper habet obiectum rationi dissonum in ratione obiecti, quamuis non habeat semper obiectum rationi dissonum in ratione rei. At verò gaudium de morte inimici potest habere obiectum bonum, si gaudeas de morte inimici provt liber eris ab eius insidiis, vt amplius patebit ex solutione difficultatum.

Solutio primæ.

Ad primam Respondeo rationem cur delectationes quædam inefficaces non autem omnes sint malæ, peti ab obiecto in ratione obiecti: semper enim mala est cuius obiectum est malum ratione obiecti, illa non est mala cuius obiectũ vt sic præscindit à malitia: nam sæpissimè obiectum in se malum, tamen in ratione obiecti præscindit à malitia. Ad probationem negatur illa propositio, ideò mala est delectatio morosa quia non licet gaudere de eo, quod non licet facere, nam sæpè facere multa licet de quibus gaudere vt præsentibus non licet, quia in ratione obiecti sunt mala, in ratione autem rei non sunt mala: & contra de aliquibus licet gaudere, quæ non licet facere, non licet hostem occidere, vt insidias eius non timeas, licet autem gaudere de illius morte quia liber es ab eius insidiis: non licet procurare pollutionem, vt à tentationibus liberêris, potes autem de illa gaudere propter hoc motiuum.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. hanc propositionem non esse veram, complacentiæ simplices non possunt esse malæ, nisi quia versantur circa rem malam, in ratione rei, nam ideò illæ malæ sunt quia versantur circa rem malam in ratione obiecti. Vnde patet solutio tota eorum

rum quæ addebantur, de delectatione commestionis, carnium in die prohibita, de morte inimici, de pollutione habita in somnis, & aliis omnibus quæ si mala sint in ratione obiecti, malum est de illis delectari: si mala tantùm sint in ratione rei, non est malum delectari, de illis inefficaciter.

Solutio tertiæ

Ad tertiam Resp. negando quod licèat semper delectari quasi practicè, & per appetitum sensitiuum, de eo quod licet desiderare. Licet enim delectari aliquando speculatiuè tantùm de eo quod licet desiderare: verbi gratiâ, licet de quibusdam obiectis malis speculatiuè delectari, sub conditione auferente malitiam, verbi gratiâ, potest aliquis delectari voluntate de fœmina si esset vxor, non licet appetitu & quasi practicè delectari cogitando rem vt præsentē. Vniuersim enim verum est quod de quibusdam nunquam delectari vllo modo licet sub vlla conditione auferente malitiā, quia illa ita sunt intrinsecè mala, vt nō possint vnquam esse bona: rbi gratiâ nunquam licet dicere blasphemarem si ei licitum: Proximi malum procurarem si non esset peccatum, quia semper illa retinent malitiam intrinsecam odij, vel contemptus diuini, quæ semper sunt mala. In aliis quæ possunt esse bona, vel mala qualis est comestio carnium, licet sub aliqua conditione auferente malitiam delectare.

## §. IV.

### *Vtrùm delectatio morosa sumat malitiam à circunstantiis.*

Agitur hic de circunstantiis indirectè volitis.

NOn est dubium, quin morosa delectatio sumat diuersam speciem malitiam ex malis circunstantiis quæ sunt expressè volitæ, verbi gratiâ, si dilector de morte inimici, quia Sacerdos est delectatio illa est sine dubio sacrilegium: difficultas igitur tota est de illis circunstantiis quæ volitæ sunt solùm indirectè, verbi gratiâ, vtrùm sacrilegium sit delectari cogitando mortem inimici, qui Sacerdos est, non quia Sacerdos est, sed quia est inimicus.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi esse primò potest, quia sicut actus efficax voluntatis sumit nouam specie malitiam à circunstantiis, quando illæ specialem habent oppositionem cum virtute, sic ab iisdem sumet nouam specie malitiam delectatio inefficax: non enim est maior ratio, cur ille qui turpiter desiderauit coniugatam debeat exponere in confessione hanc circunstantiam, ille autem qui delectatur interiùs cogitando de coniugata, non teneatur exponere, neque committat duplex peccatum.

Secunda.

Secundò, ille qui gaudet quod heri commiserit adulterium, peccat sine dubio peccato adulterij, & tamen habet actum inefficacem: ille qui desiderat adulterium alterius quod tamen non vult suadere, committit similiter adulterium, & qui desiderat mortem Sacerdoti ab alio inferri est sacrilegus: ergo circunstantiæ actus inefficacis, &c.

Tertia.

Tertiò, si Religiosus delectetur cogitare turpia peccat contra castitatem & contra religionem propter circunstantiam Voti, quamuis illa non sit expressè volita, & tenetur explicare in confessione suum illud Votum. Idem dico de coniugatis, nam illi si delectationes habeant huiusmodi, duplex committunt peccatum.

Conclusio quinta.

Dico quintò, in delectationibus morosis de re mala cogitata, circunstantiæ operis non dant nouam specie malitiam nisi sint expressè volitæ, vnde nec in confessione debent necessariò explicari. Ita docent Vasques, Sairus, Reginaldus, Azor, Lessius, Salas, Bonacina, Sa, Castro Palao, Tannerus, & alij plures quos citat & sequitur Diana *tractat. de Circunstantiis aggrauantibus resolut.* 48. & sæpiùs alibi.

Ratio est, quia tunc circunstantia non dat nouam specie malitiam actui voluntatis, quando non est circunstantia obiecti, ad quod voluntas immediatè tendit, delectatio enim, vt dixi, specificatur ab obiecto vt obiectum est non autem ab obiecto vt est opus externum. Sed quando voluntas delectatur de opere malo cogitato, non autem de opere externo vt sic, externæ circunstantiæ non sunt circunstantiæ obiecti ad quod immediatè tendit voluntas, nam illæ sunt circunstantiæ operis, non autem obiecti, quod vt sic ab aliis præscindit, nisi de illis circunstantiis expressè delectēris, quod vix contingit: ergo illæ circunstantiæ non dant nouam specie malitiam actui. Dixi si sint circunstantiæ operis, quia si sint circunstantiæ ipsius cogitantis certum est quod illæ dant nouam specie malitiam actui vt patebit ex dicendis statim.

Ratio conclusionis

Ad primam enim Respondeo esse disparitatem inter actum efficacem & delectationem morosam: actus enim efficax tendit vt est in se, quod vt sic non præscindit à circunstantiis, vnde talis delectatio totam habet malitiam, quam habet tale opus externum: delectatio enim morosa tendit in obiectum in ratione obiecti quod aliquando præscinditur à circunstantiis operis: ideóque talis delectatio non habet semper totam malitiam quam habet opus externum.

Ad primā rationem dubitandi respondetur.

Ad .secundam Respondeo aliquas esse delectationes ineficaces de re ipsa mala vt est in se, quarum obiectum est opus externum malum, illa sumunt malitiam à circunstantiis etiam indirectè volitis, quia tunc obiectum non præscinditur à circunstantiis: alias autem esse delectationes de re mala vt cogitata & quasi practicè repræsentata, illæ non sumunt speciem ab illis circunstantiis indirectè volitis, verbi gratiâ, si gaudes quod heri commiseris adulterium; quod heri occideris Sacerdotem, tunc vt patet tua illa delectatio non præscinditur à circunstantiis, ideò peccas peccato adulterij, & sacrilegij: si autem purè delecteris repræsentando tibi mortem Sacerdotis, præscindis omnino à circunstantia, quia delectaris de opere vt obiectum est, non autem vt opus est.

Ad secundam.

Ad tertiam Respondeo verum omnino esse quod Religiosus, aut Sacerdos, si delectetur interius in cogitatione rei venereæ, non solùm peccat contra castitatem, sed etiam contra Religionem propter Votum, in quo se ipsum obligauit, non tantùm ad vitandas omnes externas delectationes venereas, sed etiam omnes internas delectationes: vnde necesse non est vt illam circunstantiam directè velit, quia illa non est circunstantia operis tantùm externi, quæ in delectatione morosa deberet esse expressè volita, sed est circunstantia personæ cogitantis malum, atque ita est circunstantia immediati obiecti ad quod tendit interna delectatio. Vnde circunstantiam illam voti explicandam esse in confessione tam in delectatione morosa quam in aliis fatentur communiter Doctores quos citat & sequitur de Lugo, *tractat. de Pœnitentia, disput. 16. num. 385.*

Ad tertiā.

## Sectio IV.

### *De Peccato Veniali generatim.*

### S. Thomas quæst. 88.

TOta peccati Venialis definitio & essentia, satis liquet ex iis, quæ hactenus dicta sunt: nunc tota restat difficultas de modis quibus potest contingere vt peccatum in se omnino veniale, fiat mortale quod vulgò dicitur posse contingere. Primò ratione periculi. Secundò, ratione numeri. Tertiò, ratione contemptus formalis, aut finis mali.

§. I.

## §. I.

### *Vtrùm Peccatum Veniale fiat aliquando mortale propter adiunctum periculum mortaliter peccandi.*

SI peccatum veniale aliquando sit proxima dispositio ad peccatum mortale, non est dubium quin sit peccatum mortale, tota ergo difficultas est, vtrùm peccatum ex se veniale, aliquando ita disponat hominem ad peccatum mortale, vt constituat illum in proximo periculo illud committendi: dicitur autem illud proximum periculum quod frequenter inducit ad peccatum, periculum remotum quod non inducit frequenter.

Quid sit periculum proximum quid remotum.

Triplex difficultas.

Ratio dubitandi est primò, quia si peccatum veniale dispositio esset ad mortale, semper peccaret mortaliter qui haberet propositum committendi venialia quæcunque se obtulerint: consequens est falsum, quia si hoc propositum esset peccatum mortale, sequeretur quod quilibet sub mortali teneretur vitare aliqua venialia, si enim tenetur non committere omnia, tenetur vitare aliqua, ergo peccatum veniale non est proxima dispositio ad mortale. Confirmatur quia qui committit omnia peccata venialia quæ se offerunt non peccat mortaliter, ergo qui vult illa committere non peccat mortaliter.

Secundò, si peccata venialia proximè disponerent ad peccatum mortale, sequeretur quod illa voluntas committendi venialia esset incompossibilis cum proposito firmo vitandi omne peccatum mortale, sed non est incompossibilis, quod probo, quia si esset incompossibilis, vel hoc haberet propter omnia venialia simul sumpta, vel propter aliquod peccatum veniale in specie: non primum, quia non committuntur omnia simul peccata venialia: non secundum quia sic veniale aliquod peccatum esset mortale quod absurdum est; ergo voluntas committendi omnia peccata venialia non est incompossibilis cum proposito firmo vitandi omne peccatum mortale.

Tertiò, quotiescumque aliqua duo, genere differunt non potest vnum esse dispositio ad aliud: sed peccatum veniale genere differt à peccato mortali: verbi gratiâ, peccatum ex genere suo veniale, genere differt à peccato mortali ex genere: ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

Conclusio prima tripartita.

Dico primò, peccatum veniale disponit semper aliquo modo ad peccatum mortale: sed non disponit tamen semper proximè ac directè: quamuis nihilominus certum videatur quod voluntas committendi omnia peccata venialia quæ passim occurrunt sit peccatum mortale.

Probatur prima pars ex Scripturis.

Prima pars expressa est sancti Thomæ *art.* 3. quem Theologi omnes sequuntur probántque primò ex Scripturis Ecclesiast. 19. *Qui spernit modica paulatim decidet*, quod de peccatis venialibus intelligendum esse putant S. Gregorius, S. Thomas & Lyranus & ibidem cap. 10. *In pigritiis humiliabitur contignatio, & in infirmitate manuum præstillabit domus*; quod Cassianus Collat. 6. conuenire docet in eos qui negligunt minora peccata vnde tota postea spiritualis domus collabitur. Vnde ibidem dicitur *Qui timet Deum nihil negligit*. Luc. 16. *Qui in modico infidelis est in magno infidelis erit.*

Ex Patrib.

Secundò probant ex Patribus præsertim ex Augustino, qui variis in locis id exaggerat, verbi gratia, *serm.* 44. *de Tempore*, Peccata venialia comparat guttis pluuiarum, *Quæ licet exiguæ sint, flumina tamen complent ingentia, & moles trahunt, & arbores cum radicibus suis*, & in Psalm. 66. comparat aquæ per rimulas intranti in nauim quæ paululùm eam demergit & obruit, & in Psalm. 39. comparat arenæ quæ nauim obruit suo pondere: verbi gratiâ S. Bernardus lib. de ordine vitæ, *à minimis incipiunt qui in maxima prouuunt* S. Greg. 3. *p. Pastoralis admonit.* 35. Chrysost. hom. 87. in Matth. *Cito ex paruis maxima fiunt negligentia nostra*: Basilius in constitut. monasticis c. 2. *Danda opera in eo est, ne vlla in re conscientia nostra nos condemnet*, alios plures dabit Salas *disp.* 6. *sect.* 23. *n.* 65.

Ex Ratione.

Tertiò, ratio aperta est & consideratione dignissima quia vt aliquis perseueret in gratia, & illibatam seruet animam a grauibus peccatis duo requiruntur sine quibus etiam si physicè loquendo perseuerare aliquis possit, moraliter tamen non potest perseuerare, neque de facto est perseueraturus. Ex parte voluntatis necessarius est feruor charitatis, timor Dei, & inclinatio ad sequendam regulam rationis: Ex parte Dei gratia efficax etiamsi necessaria non sit ad vitandum peccatum mortale, illâ tamen sublata sine dubio peccabis, vt constat ex toto tractatu de gratia: sed per crebra peccata venialia certum est feruorem charitatis imminui, *Quia tepidus es in ipiam te euomere ex ore meo*: timorem Dei sensim auferri, *Qui* enim *timet Deum nihil negligit*: & demùm assuescere paulatim animum ad non sequendam rationem, & excutiendũ iugum diuinæ legis. Neque minus est certum quod irritatus crebris peccatis venialibus Deus etiamsi auxilia suppeditet sufficientia, ea tamen quæ sunt efficacia prorsus denegat, vt docent quasi certum Basil. *orat.* 3. *de Ieiunio*, Gregor. Magnus *lib.* 10. *moralium cap.* 14. Chrysost. *sermone de Ieiunium peccatorum periculis*, & *homil.* 87. *in Matthæum*: Bernardus *serm.* 59. *in Cantica.* Ergo certum est quod peccata venialia disponunt aliquo modo ad peccatum mortale. Deinde si peccatum, veniale sit solum ex indeliberatione vel paruitate materiæ, generat vitiosos habitus ad mortalia peccata inclinantes, potest veniale aliquod huiusmodi peccatum accedente deliberatione fieri mortale. Adde quod vnum peccatum semper inclinat ad committendum aliud peccatum in natura omnino simile.

Duo requiruntur ad vitandũ peccatum.

Secunda pars probatur.

Secunda pars quod peccatum veniale non disponat saltem semper proximè ac directè ad peccatum mortale debet explicari. Primò enim fateor quod peccatum veniale non per se ac directè, sed indirectè solùm disponit & per accidens ad mortale; videtúrq; manifestum quia disponere directè ad peccatum est esse causam per se mouentem ad mortale, sed peccatum veniale non est causa per se mouens ad mortale; disponit enim ad illud duntaxat vt remouens timorem Dei, feruorem charitatis, gratiam efficacem, ergo non directè vnquam disponit ad peccatum mortale. Deinde verò fateor quòd pauciss.ma quædam peccata venialia non disponunt proximè ad peccatum mortale quia vbi est proxima dispositio ibi est semper forma vt patet, sed multi viri sancti quædam committunt peccata venialia, qui nunquam in peccatum mortale labuntur, ergo manifestum est, quod pauca quædam peccata venialia præsertim imperfectè voluntaria non sunt proxima dispositio ad peccatum mortale. Imò & alioqui sequeretur quod quilibet committens peccatum veniale peccaret mortaliter. Sed tertiò tamen certum est quod plura peccata venialia præsertim facta ex malitia & perfecta deliberatione licèt non disponant ad mortale nisi per accidens, proximè tamen ad illud disponunt, propter rationes quas attuli, semper enim & infallibiliter in mortalia peccata incidit, qui passim, & sine vllo Dei timore obuia quæque peccata venialia committit. Huc enim pertinent omnia quæ nuper attuli ex quibus etiam sequitur.

Quid sit disponere directè quid indirectè.

Tertia pars probatur.

Tertia pars conclusionis, quòd ille actus, nolo vitare peccata venialia, sed tantùm mortalia, graue peccatum sit: ita enim docent communius Theologi quos dabunt Bonacina *disp.* 2. *quæst.* 3. *part.* 5. *num.* 17.

Sanches

Sanches *lib.* 1. *cap.* 5. *num.* 4. Salas *disput.* 26. *sect.* 23. *num.* 67. Sotus, Antoninus, Angelus, Syluester, quia exponere se proximo & probabili periculo peccandi mortaliter, est peccatum mortale. Vnde addunt eum Religiosum peccare mortaliter qui statuit non seruare regulas quæ non obligant sub mortali, quia tenetur vnusquisque tendere ad perfectionem secundùm suum statum, qui autem ita statuit peccare venialiter non tendit ad perfectionem secundùm suum statum, ergo ille peccat mortaliter.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo neminem teneri sub mortali vitare vlla peccata venialia determinata, sed illum tamen actum, nolo vitare venialia esse peccatum mortale, quia quamuis nullum peccatum veniale determinatum, habeat euidens periculum peccandi mortaliter, actus tamen ille habet adiunctum tale periculum euidens, atque licèt obiectum huius actus non sit ex se mortale, tamen ex circunstantia est mortale. Vnde ad argumentum negatur illa maior, si hoc propositum esset peccatum mortale sequeretur quòd tenemur sub mortali vitare aliqua peccata venialia; verum enim est quod teneor velle vitare aliqua indeterminatè, id est teneor velle non committere omnia quæ occurrent, sed non teneor sub mortali vitare aliqua venialia determinatè.

Ad confirmat. Resp. peccare mortaliter eum qui committit omnia peccata venialia quæ se offerunt quando aduertit periculum peccandi mortaliter, quod est inseparabile à voluntate committendi omnia passim venialia.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. voluntatem illam committendi omnia venialia esse incompossibilem cum voluntate firma & efficaci vitandi omnia mortalia, propter adiunctum periculum peccandi mortaliter, quod non est adiunctum vlli peccato venialia determinato.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam satis ex dictis liquet quomodo peccatum ex genere suo veniale disponat indirectè solùm & per accidens ad peccatum mortale ex genere, licèt ab eo specie differat, disponit enim per accidens, quia priuat hominem gratia efficaci & congrua, priuat seruore charitatis, Dei timore, inclinatione ad sequendam rationem, & legem.

## §. II.

### *Vtrùm peccatum veniale fiat mortale aliquando ratione numeri, præsertim in materia Iustitiæ.*

### S. Thom. art. 4.

Quot modis multa peccata venialia possunt coalescere in vnum mortale.

DVpliciter intelligi potest, quod multa peccata venialia efficere possint vnum peccatum mortale. Primò, quod illa omnia iuncta in vnum coalescant in vnum peccatum graue. Secundò, quod vnum aliquod peccatum quod de se non esset nisi veniale, incipiat esse peccatum mortale quia sequitur multa peccata venialia. De priori modo vix est difficultas, de posteriori maior est controuersia de qua dici fusiùs solet in materia de iustitia quando explicatur quale sit furtum graue.

Prima ratio dubitandi.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia si aliquando esset verum quod multa peccata venialia, verbi gratiâ, multa furta modica efficiant vnum peccatum mortale, sequeretur quod semper hoc esset verum, verbi gratiâ, multa mendacia venialia, essent vnum graue peccatum. Sicut enim multa furta modica facta eidem homini, faciunt ei grauem iniuriam, sic multæ iniuriæ leues Deo factæ, sunt vna iniuria grauis consequens autem illud falsum est, & à nemine admittitur, ergo falsum est quod multa, verbi gratiâ, modica furta faciant vnum peccatum mortale.

Secunda.

Secundò, quando dicitur quod multa modica furta efficiunt vnum graue furtum, vel hoc intelligitur quod omnia illa peccata sint vnum peccatum mortale, quod est impossibile, quia quando priora illa modica furta facta sunt tunc fuerunt venialia, implicat autem vt peccatum quod fuit veniale, fiat peccatum mortale tunc quando non est: vel intelligitur quod priora furta fuerunt peccata venialia, vltimum autem sit peccatum mortale, quod etiam est absurdum, quia furtum istud volo esse vnius duntaxat teruncij, quod nemo dixerit esse mortale.

Tertia.

Tertiò, si verum esset quod multa modica furta efficiunt vnum peccatum mortale, sequeretur illum peccare mortaliter qui eodem die plura violaret vota rerum modicarum quia materiæ illæ votorum tam inter se vniuntur quàm materiæ leuium furtorum hoc autem falsum, ergo, &c.

Conclusio secunda bipartita.

Dico secundò, multa venialia quantuncuque in infinitum multiplicentur nunquam tamen possunt efficere secundùm se vnum peccatum mortale. Sed peccatum tamen veniale sæpè fit mortale ob multa peccata venialia quæ antecesserunt, si eorum materiæ vel effectus moraliter continuentur & coalescant in vnum.

Ratio primæ partis.

Prima pars censetur communiter esse de Fide quam tradit apertè S. Thomas *art.* 4. fuséque probatur à Vasque *disp.* 145. Sanche *lib.* 1. *cap.* 4. Salas *disp.* 26. *sect.* 25. Quia peccatum veniale secundum se non habet repugnantiam vllam cum charitate, ergo infinita peccata venialia non possunt habere talem repugnantiam, sicut quia vnus gradus caloris non habet oppositionem cum charitate, sic neque infiniti gradus caloris habent oppositionem cum illa. Deinde peccato veniali non debetur pœna nisi finita secundù durationem, peccato autè mortali debetur pœna æterna, sed nunquam ita possunt multiplicari venialia vt mereantur pœnam æternam, quæ infinita est; ergo nunquam illa efficere possunt vnum peccatum mortale. Cuih autem dixit Augustinus quod *Homines negligentes dum despiciunt peccata sua quia parua sunt crescentibus minutis, adduntur etiam minima, & cumulum faciunt, & demergunt:* significare voluit tantùm quod venialia peccata si multa sint ratione periculi possunt esse mortalia.

Ratio secundæ partis.

Secunda pars priusquam probetur explicari debet, sciendum enim est quædam esse peccata venialia quæ licèt in infinitum multiplicentur, eorum tamen materia, & effectus, nullo modo inter se continuantur, v. gr. multa mendacia iocosa, multa verba otiosa, multæ leues vanitates. Alia verò sunt quorum materiæ ac effectus continuantur & efficiunt moraliter loquendo aliquid vnum: v. gr. furaris eidem homini vnum assem millies, certum est quod ex illis omnibus fiunt mille asses. Decies in die ieiunij parum comedis, ex illis omnibus fit sine dubio notabilis vna comestio, per plures ictus leuissimos hominem interficis, patet quod effectus omnium illorum ictuum, pariunt vnum damnum graue,

Dixi ergo quod si materiæ plurium leuium peccatorum non coalescant in vnum peccatum veniale non fit mortale ob multa peccata venialia quæ antecesserunt. Quia scilicet multa peccata venialia non possunt facere vnum peccatum mortale nisi vel secundùm se, vel ratione continuitatis materiæ circa quàm versantur: vnde certum est quod si quis paruam Eleemosinam, vel orationem dominicam voueat pro singulis sabbatis, non peccat mortaliter si eas sæpiùs omittat, quia paruæ illæ materiæ tunc non vniuntur: sicut nec qui pluribus diebus ieiunij parũ comederet.

Si autem materiæ illæ vniantur, tunc asserui peccatum veniale fieri mortale ob plura venialia peccata quæ antecesserunt. Ita enim docent citati superiùs

Doctores; dupliciter enim potest quis velle materias peccatorum leuium, primò si vnico actu illas omnes velit, verbi gratiâ, si dicat, volo millies furari vnum obolum: volo in die ieiunij decies modicum comedere: Ille actus est sine dubio peccatum mortale, quia obiectum illius actus est tota illa materia peccatorum venialium, quæ cum sit grauis, peccatum etiam est graue. Secundò si per plurer actus interruptos, quorum vnus sit omnino independens ab aliis, velit illas omnes materias leues, quæ coniunctæ simul efficiunt grauem materiam, verbi gratia, hodie furaris assem nihil de furto crastino cogitans, cras alterum furaris & sic deinceps adeò vt grauis efficiatur quantitas, non est etiam mihi dubium, quin vltimum illud furtum in quo completur materia notabilis sit peccatum mortale.

Ratio est quia velle retinere materiam notabilem est peccatum graue, sed ille vltimus actus includit voluntatem retinendi materiam notabilem. Si enim haberes voluntatem restituendi statim paruam hanc materiam non peccares mortaliter, quia velle statim reddere id quod accipis non est notabile damnum.

Explicatur tota doctrina. Sed de furtis modicis fusiùs dicam in tractatu de Iustitia, vbi præcipua difficultas est, vtrum vltimum illud furtum sit peccatum mortale, non solùm in ratione retentionis, sed etiam in ratione acceptionis quæ soluetur eo loco. Nunc addo tantùm eandem etiam doctrinam extendi debere ad alia peccata leuia quorum materiæ inter se continuantur. Primum exemplum est in materia Temperantiæ, si enim per plures comestiones grauiter lædatur tua sanitas, grauiter peccas in vltima illa comestione, quâ aduertis te accipere damnum graue. Idem dico de die ieiunij in quo si sæpiùs modicè comedas grauiter peccas. Secundum exemplum si voto rei minimæ, si enim voueat aliquis singulis diebus recitare orationem dominicam, itavt singulis diebus non sit alligata sua obligatio, sed tantùm præfigantur singuli dies tanquam terminus vltra quem non differatur voti exequutio, peccat ille mortaliter si per longum tempus omittat recitare orationem dominicam. Si singulis diebus affixa sit talis obligatio, ille mortaliter non peccat qui violat eam sæpiùs vt dixi nuper.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam satis constat ex dictis quare non semper fiat vnum mortale peccatum ex multis venialibus, quorum effectus & materiæ non continuantur & coalescunt in vnum. Plura peccata venialia sunt leues iniuriæ quæ in vnam non coalescunt: plura furta materias habent quæ in vnam grauem summam coalescunt.

Solutio secundæ. Ad secundam constat etiam quòd furta modica non coalescunt in vnum peccatum graue, sed quod vltimum furtum leue vnius teruncij sit graue peccatum, quia est voluntas retinendi materiam grauem.

Solutio tertiæ Ad tertiam Respondet Sanches peccare mortaliter illum qui plura eodem die vota violat rerum modicarum. Sed hoc non placet quia cum disparata sint vota nullum inter se dicunt ordinem,

## §. III.

### *An & quomodo peccatum veniale fiat mortale ratione contemptus, vel finis mali.*

Prima ratio dubitandi. RAtio dubitandi est primò, quia neque contemptus materialis, neque contemptus formalis sufficit vt peccatum veniale fiat mortale, ergo non sufficit vllus contemptus: antecedens patet quia, nullum est peccatum in quo non sit contemptus aliquis materialis. Ergo ad peccatum mortale non sufficit contemptus materialis. Potest etiam esse contemptus formalis si renuam in aliquo speciali casu subiici superiori, quia præcipit rem aliquam valde modicam, & tunc peccatum est duntaxat veniale, ergo contemptus formalis esse potest sine peccato mortali.

Secunda. Secundò, finis etiam malus non videtur sufficere, vt peccatum veniale fiat mortale nam si mentiaris ad furandum, tunc mendacium illud tuum non est nisi peccatum veniale alioqui duplex committeretur peccatum mortale, alterum esset mendacium, alterum voluntas furandi.

Conclusio tertia bipartita. Dico tertiò, peccatum veniale transit sine dubio in peccatum mortale quoties vel fit ex contemptu formali non tantùm secundùm quid sed simpliciter, vel assumitur vt medium ad peccatum mortale.

Ratio primæ partis. Prima pars communis est inter Theologos & sola eget explicatione, contemptus enim materialis appellatur, quando aliquis peccat videns se violare præceptum superioris, etiam si non ideò peccet quia non vult subiici. Contemptus formalis vocatur quando aliquis ideò peccat, quia renuit subiici superiori vel legi quod valde differt ab eo peccato, quod fit ex indignatione, quando aliquis ideò non obedit, quia vult displicere superiori, cuius personæ iratus est: rursus autem contemptus formalis simpliciter dicitur quoties authoritati, vel diuinæ, vel humanæ à Deo constitutæ renuit aliquis subiici, quod est sine dubio semper peccatum graue, si enim vel ipsum Deum, vel eum qui constitutus à Deo est, nolis agnoscere superiorem, tunc peccas grauiter, neque in huiusmodi inobedientia formali, potest dari leuis materia. Contemptus verò formalis secundum quid appellatur, quando non absolutè renuis subiici superiori aut legi, sed hic & nunc in eo speciali casu renuis subiici, quia est rei modicæ præceptum, & tunc si præceptum sit humanum obligans tantùm ad veniale, non est peccatum nisi veniale, si autem contemnas præceptum diuinum, præcisè quia est præceptum rei modicæ, non peccas etiam nisi venialiter, quod tamen affirmare non audet Sanches, *lib. 1. cap. 5. num. 11.*

Ratio secundæ partis. Secunda pars patet ex dictis *disputat. 4.* vbi ostendi quomodo circunstantia refundit malitiam in actum, vnde constat quod si medium malum assumatur ad finem non malum, tunc intentio finis est mala: & si medium etiam bonum assumatur ad finem malum, tunc electio est mala,

Solutio primæ dubitat. Ad primam tota liquet responsio ex prima parte conclusionis, contemptus enim materialis & contemptus formalis secundùm quid non sufficiunt ad peccatum mortale; sed tantùm contemptus formalis simpliciter.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. verum esse quod siue mentiaris ad furandum, siue fureris ad mentiendum, sola voluntas furandi est peccatum mortale & illam solam teneor exponere in confessione, nam mendacium quod est medium, vel finis talis furti non est peccatum mortale nisi ob illam voluntatem, neque habet malitiam grauem ab illa distinctam.

---

## QVÆSTIO IV.

### *De generalibus peccatorum proprietatibus.*

Quot sint proprietates peccati. QVidditatem peccati hactenus explicatam, quatuor sequi videntur proprietates, infinitas, contrarietas, connexio, inæqualitas. De infinitate plenè dictum est tertia parte cum egi de obiecto satisfactionis Christi. Contrarietas qualis sit facilè colligitur ex dictis quæstione prima vbi constat quòd habitus vitiosus physicè sumptus non est semper contrarius habitui

habitui virtutis, cum idem habitus physicus possit efficere actus aliquando bonos aut malos: consideratus autem moraliter habitus vitiosus opponitur contrariè, non priuatiuè habitui virtutis, quia vitium est aliquid malè afficiens naturam rationalem, virtus autem benè illam afficit. Peccatum etiam moraliter vt sic, cum actu virtutis habet oppositionem, physicè sumptum non habet: cum habitu virtutis oppositionem nullam habet, quia cum virtutibus acquisitis stare potest peccatum, quod cum aliquibus virtutibus infusis non potest stare, non quod oppositionem habeat cum illis, sed quia incompossibilitatem habet cum gratia, sine qua non sunt virtutes infusæ, præter Fidem & Spem. Connexio peccatorum difficultatem non habet, quia cum peccata multa inter se sint, non possunt esse inuicem connexa, in quo differunt à virtutibus, quæ connexæ sunt in prudentia, & in charitate. Sola igitur supereſt inæqualitas, vbi circunstantia scandali præsertim videtur difficilis.

## Sectio I.

### *De inæqualitate peccatorum.*

S. Thom. quæst. 73. art. 10.

Error fuit Stoicorum & Iouiniani peccata omnia esse paria, vt tradunt Hieronymus, *lib. 2. contra eum*, & Augustinus, *lib. de Hæresibus cap.* 82.

Prima ratio dubitandi. Ratio autem dubitandi esse primò potest, quia illa peccata sunt paria quibus pœna æqualis debita est, sed omnium peccatorum mortalium æqualis est pœna damni quæ præcipua & quasi essentialis est pœna, omnia enim peccata mortalia eandem inducunt priuationem gloriæ, ergo peccata omnia mortalia sunt æqualia inter se.

Secunda. Secundò, ibi æqualis est culpa vbi est æqualis auersio à Deo vt fine vltimo, in omnibus peccatis mortalibus æqualis auersio est à Deo vt fine vltimo, ergo in omnibus æqualis est culpa. Confirm. quia sicut veritas ideò consistit in indiuisibili, quia est conformitas cognitionis cum obiecto, omnia enim vera sunt æqualiter vera. Sic etiam rectitudo consistit in indiuisibili cum sit conformitas actus cum recta ratione, ergo æqualia sunt omnia peccata.

Tertia. Tertiò, si peccata essent inæqualia inter se, necesse esset vt illa inæqualitas peteretur ex inæqualitate virtutum quibus opponuntur peccata, consequens illud falsum est, quia fornicatio quæ opponitur intemperatiæ, grauius peccatum est, quàm timiditas quæ opponitur fortitudini virtuti nobiliori, & grauius peccatum etiam est quàm furtum oppositum iustitiæ. Imò quis neget homicidium grauius esse peccatum quàm omissionem missæ in die festo?

Quarta. Quartò, si peccata sunt inæqualia necesse est vt illa inæqualitas petatur ex circunstantiis, hoc autem falsum videtur quia persona circa quam peccatur non auget peccatum, si enim fureris principi, minùs peccas quàm si rustico fureris. Sed neque auget peccatum persona peccans, imò aliquando minuit, nam Princeps, verbi gratiâ, qui excedit in delitiis corporis, vel qui arrogantior est minùs vituperatur quàm vir ignobilis.

Prima conclusio. Dico primò, certum est ex Fide, ac ex ratione quod non omnia peccata etiam mortalia paria sunt, sed alia sunt aliis longè grauiora.

Probatur. Primò enim superfluum est adducere Scripturas & Patres, *Qui me tradidit tibi maius peccatum habet: auditur fornicatio inter vos qualis nec inter gentes.* Deinde aperta videtur esse ratio, quia peccati grauitas, vt statim dicam, sumitur ex rebus omnino inæqualibus inter se vt patebit statim, ergo sunt etiam inuicem inæqualia.

Secunda conclusio. Dico secundò, inæqualitas peccatorum quæ opponuntur diuersæ virtuti, petitur cæteris paribus, ex inæqualitate virtutum quibus opponuntur peccata: inæqualitas autem peccatorum quæ virtuti eidem opponuntur petitur ex maiori oppositione cum tali virtute: adeò vt peccata illa sint grauiora cæteris paribus quæ perfectiori virtuti opponuntur, vel certè quæ magis opponuntur eidem virtuti.

Probatur. Ratio vniuersim est, quia eo grauius sine dubio est peccatum quo maior est oppositio cum recta ratione, & natura rationali, sed maior tunc est oppositio cum natura rationali & ratione quando vel est oppositio cum maiori virtute, vel est major oppositio cum eâdem virtute: maior enim virtus est maior conformitas cum recta ratione, ergo vbi est maior oppositio cum virtute, vel cum maiori virtute ibi est maius peccatum. Vnde concludit optimè Sanctus Thomas peccata spiritualia grauiora esse quàm peccata carnalia, quamuis carnalia sint infamiæ maioris, similiter peccata in Deum immediatè, grauiora esse aliis peccatis, quia ex obiecto grauiora sunt, & melioribus opponuntur virtutibus.

Peccata spiritualia grauiora sunt quàm carnalia.

Explicatur conclusio. Dixi tamen cæteris paribus si nimirum æquales sint circunstantiæ, & virtus æqualiter præcepta; nam si circunstantiæ inæquales fuerint, & virtus inferior sit magis præcepta, quàm virtus superior sæpè contingit vt peccatum oppositum virtuti minori sit tamen grauius. Primò, enim ex circunstantiis aliquando peccatum ita crescit, vt quamuis opponatur virtuti minus perfectæ, maius tamen sit & grauius, si aduertentia & malitia plenæ fuerint & quantitas valde notabilis, verbi gratiâ, non est dubium quin homicidium grauius aliquando peccatum sit quàm leue periurium.

Secundò, contingit aliquando vt virtus nobilior, minus tamen sit præcepta, quàm virtus minus nobilis, verbi gratiâ, temperantia minùs nobilis est virtus, quàm fortitudo, & Iustitia, & tamen fornicatio est peccatum grauius quàm timiditas & furtum. Ratio est quia non quidquid opponitur virtuti est peccatum, sed quidquid opponitur virtuti provt imperatæ, nam ille solus actus est malus qui opponitur rationi præscribenti aliquid esse faciendum aut omittendum, quod etiam magis patebit ex solutione difficultatum vbi etiam constabit quomodo verè dixerit Sanctus Thomas, *quæst. 73. artic. 3. ad articulum* 10. quod attendatur grauitas peccati ex obiecto, secundum dignitatem virtutum quibus opponitur secundùm causas peccatorum, secundùm circunstantias, secundùm quantitatem nocumenti, secundum dignitatem personæ in quam peccatur, & personæ peccantis, nam illa non nisi accidentaliter augent peccatum, quod non augetur essentialiter nisi ex obiecto quod habet maiorem oppositionem cum ratione, tunc autem maiorem cum ratione habet oppositionem, quando hanc cum virtute habet repugnantiam quam dixi.

Solutio primæ difficultatis. Ad primam Respon. negando illa peccata æqualia esse quibus æqualis debita est pœna damni, sufficit enim ad inæqualitatem peccatorum quod inæqualis sit illis debita pœna sensus.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. Deum grauiùs contemni per peccatum grauius, atque ita esse in peccato grauiori maiorem auersionem à Deo vt fine vltimo. Ad Confirm. nego veritatem consistere in indiuisibili, falsum enim est quod omnia vera æqualiter sint vera, nam omnia vera sunt inæqualiter necessaria, fateor quod veritas est conformitas cognitionis cum obiecto, sed illa non consistit in indiuisibili, quia cog-

nitio potest magis esse difformis & magis conformis cum obiecto, vnde dicitur à Philosopho quod præmissæ demonstrationis sunt veriores quàm conclusio.

Solutio tertiæ. Ad tertiam patet ex secunda conclusione quomodo peccata maiora opponantur aliquando virtutibus minus perfectis quando illæ magis sunt in præcepto vt exposui nuper.

Solutio quartæ. Ad quartam Resp. peccatum crescere (vt dixi) accidentaliter ex circunstantiis quas per plures articulos explicat S. Thomas. Prima sit circunstantia personæ peccantis vel circa quam peccatur, illa enim aliquando se habet per accidens ad peccatum, & tunc illud non auget, aliquando non se habet per accidens & tunc auget peccatum: verbi gratiâ furari viro nobili aut ignobili est per se loquendo idem peccatum per accidens maius est peccatum furari viro ignobili si sit pauper. Non est idem peccatum dare colaphum Regi, & viro rustico. Deinde si peccet vir sanctior, peccatum grauius est quàm si peccet vir minus sanctus, quia propter maiorem gratiam facilius vitare poterat peccatum, deinde quia maior in eo est ingratitudo: at verò si princeps auarus sit, magis peccat quàm rusticus, minus autem peccat si deliciis indulgeat, in quibus est difficile regulam aliquam assignare generalem.

Circunstãtiæ quibus augetur peccatum explicantur. Secunda circunstatia est duratio ex qua videtur sequi quod peccatum crescat in infinitum, quod in tractatu de merito falsum esse demonstratur, quia etiam si actus bonus aut malus primò instanti mereantur præmium aut pœnam determinatam & diuisibilem, tamen in sequentibus instantibus non merentur nisi indiuisibile præmij aut pœnæ vt in illo tractatu ostensum est, neque probare hoc loco vacat. Tertia circunstantia sunt causæ peccatorum nimirum cognitio & libertas, decrescit enim sine dubio peccatum ex defectu cognitionis & ex passionis vehementia, vbi autem maior cognitio est, & libertas maior, ibi plenior est malitia. Quarta circunstantia est quantitas nocumenti quod nascitur ex peccato, præsertim si nocumentum illud fuerit scandalum, de quo dicendum hoc loco videtur accuratiùs.

## Sectio II.

### *An & quomodo peccatum augeatur ratione scandali.*

Quid sit scandalũ. SCandalum tunc est circunstantia tui peccati, quande tuum illud peccatum est causa vel occasio, vt proximus incidat in aliquod peccatum, v. gr. turpia loqueris coram adolescente qui prouocabitur inde ad turpia cogitanda vel etiam facienda, peccas peccato scandali. Sacerdos aut Religiosus comedit in Quadragesima carnes coram Laicis, qui eo exemplo prouocantur ad huiusmodi carnes comedendas, incidit similiter in peccatum scandali. Definitur enim scandalum dictum aut factum minus rectum tribuens Proximo ruinæ occasionem: siue alter inducatur verbis & consiliis tuis ad peccandum, siue prouocetur exemplo quia vidit peccatum tuum: & illud est quod vocatur scandalum actiuum, & omnino proprium. Scandalum verò passiuum appellatur illud in quod labitur proximus occasione acceptâ ex peccato tuo. Et quidem illud si ex vero alterius scandalo oriatur dicitur scandalum datum, si oriatur ex sola accipientis malitia, vocatur scandalum acceptum.

An sit nouum peccatum. Difficultas igitur nunc est, vtrum circunstatia illa scandali, cum quis ita peccat vt consilio, vel exemplo suo inducat alios ad peccatum non solùm augeat intra eandem speciem, sed addat etiam nouum peccatum numero & specie diuersum, vtrum videlicet illud peccatum scandali opponatur illi solùm virtuti contra quam peccat is qui patitur scandalum: an verò specialiter opponatur charitati quæ obligat ad vitandam proximi ruinam. Vtrùm videlicet ad speciale peccatum scandali exigatur vt peccatum prõximi sit expresè volitum.

Proponuntur tres rationes dubitandi. Prima. Ratio autem dubitandi est primò, quia scandalum proptera tantùm vitiosum est, quia opponitur illi virtuti quæ obligat ad impediendam proximi ruinam spiritualem, sed sola charitas non autem temperantia vel religio, verbi gratiâ, obligat ad impediendam proximi ruinam spiritualem, ergo scandalum siue sit expresè, siue indirectè volitum semper opponitur virtuti charitatis non autem virtuti temperantiæ, vel religioni, & sic scandalum etiam si non sit expresè volitum semper opponitur virtuti charitatis, non autem temperantiæ, aut religioni. Confirm. quia si ad peccatum contra temperantiam sufficit voluntas solùm interpretatiua, nulla ratio apparet cur eadem illa non sufficiat ad peccatum contra charitatem.

Secunda. Secundò, si scandalum quando non est expresè volitum, non est oppositum charitati proximi sequitur quod quoties aliquis in confessione se accusat quod turpia coram multis loquutus sit, debet explicare numerum & qualitatem personarum coram quibus est loquutus, quod in praxi videtur esse durum, probatur sequela quia tenêris in confessione dicere speciem tui peccati, sed si proximi coram quibus loquutus es turpia sint Sacerdotes aut coniugati, diuersum specie committent peccatum cui tuum peccatum est simile, ergo tenêris dicere qualitatem personarum coram quibus turpia loquutus es.

Tertia. Tertiò, in aliis peccatis quæ committuntur contra charitatem proximi non est necesse vt malum illud expresè sit volitum, verbi gratiâ, qui peccat contra correctionem fraternam ad quam tenebatur ex charitate, non committit illud specie peccatum, quod committitur ab eo, quem opportebat corrigere, sed peccat speciali peccato contra charitatem: ergo similiter qui est causa ruinæ proximi, propter scandalum, quod præbet, peccat specialiter contra charitatem, non autem peccato eodem quod causatur in proximo. Denique sequeretur eum qui prauo exemplo suo inducit ad furtum teneri ad restitutionem, quia peccat contra Iustitiam.

Conclusio prima. Dico primò, circunstantia scandali semper addit peccatum numero distinctum, siue illud sit expresè volitum, siue indirectè duntaxat volitum sit. Ita communiter Theologi omnes tradunt in materia de charitate, videturque certum de Fide, cum in Scripturis & Patribus, scandalum vbique damnetur, tanquam maximum & grauissimum peccatum. *Væ mundo à scandalis: væ illi per quem scandalum venit.*

Probatur conclusio. Ratio est quia, ideò ille qui suasione aut consilio procurat spiritualem alterius ruinam grauiter peccat, quia tenetur quilibet non influere in alterius peccatum, sed qui sciens & volens præbet alteri occasionem peccandi causat spiritualem eius ruinam, videlicet peccatum, ergo verè peccat & quidem mortaliter, si peccatum quod præuidet committendum esse à proximo fuerit mortale, committítque tot peccata quot personas scandalizat, & quot præuidet peccata esse ab illis committenda.

Sententia aliquorum authorum. Fateor tamen cum Salas *disput. 5. sect. 15. num. 32.* tunc solùm contrahi malitiam mortalem scandali, quando coniicimus quod dicto aut exemplo nostro proximus in grauem tentationem incidet cui non nisi difficile non poterit resistere. Imò addit Sanches statim citandus multos sæpè non obligari ad confitendam hanc circunstantiam, quia vel ipsi sunt adeò mali, vt parum exemplo suo alios ad peccandum mouere possint, vel certè illi coram quibus peccant sunt adeò corrupti

corrupti vt parum alienis peccatis moueantur ad peccandum.

Secunda conclusio. Dico secundò, necesse omninò esse ad speciale peccatum scandali quod charitati opponitur, vt directè intendatur Proximi peccatum; si autem illud præuideatur duntaxat, & interpretatiuè solùm ac indirectè intendatur non committitur speciale peccatum scandali, sed eo solùm peccatur peccato in quod proximus inducitur. Ita docent cum S. Thoma 2. 2. *q.* 43. *art.* 3. Vasques *disp.* 102. *c.* 4. Azor. *tom.* 1. *l.* 4. *c.* 7. *q.* 1. Sanches *l.* 1. *c.* 6. & 7. Suares *disp.* 10. *de charitate sect.* 2. contrarium pauci censent citati à de Lugo *disp.* 16. *de pœnit. num.* 151.

Probatur secunda conclusio. Ratio autem est primò, quia omnis virtus quæ hominem obligat ad non committendos actus illi oppositos, obligat etiam illum vt non alios inducat ad committendos huiusmodi actus, ergo contra eandem virtutem peccat ille, qui propter scandalum causa est vt alter furetur, contra quam peccat ille qui furatur. Deinde implicitum & explicitum ad eandem pertinent virtutem; sed inducere alium explicitè ad furtum est peccatum contra iustitiam, ergo etiam implicitè illum exemplo inducere peccatum est contra iustitiam. Denique in omni peccato speciali contra charitatem Dei & Proximi, necesse est vt damnum Dei vel Proximi sit expresse volitum, alioqui omnia peccata mortalia continerent duplicem malitiam, omnia peccata mortalia in proximum essent etiam peccata contra charitatem.

Respondetur ad primam. Ad primam Resp. negando illam maiorem scandalum ideò tantùm vitiosum est, quia repugnat virtuti quæ obligat ad impediendam spiritualem Proximi ruinam, scandalum enim non est malum ob solam Proximi ruinam; sed quia, vt dixi, virtus eadem quæ te obligat vt ne illam violes, obligat etiam te vt ne facias illam ab aliis violari.

Ad confirm. Resp. rationem cur ad peccatum speciale intemperantiæ sufficiat voluntarium indirectum esse, quia malitia specialis intemperantiæ non est in eo sita, vt directè velis malitiam intemperantiæ, malitia verò specialis contraria charitati consistit in eo, quòd velis directè malum Proximi, alioqui peccata omnia contra Proximum essent contra charitatem eius specialem, quod est absurdum, quia sicut specialis in eo sita est, vt expresè velis bonum Proximi, vt bonum eius est, sic speciale peccatum contra charitatem in eo consistit, quod velis malum eius, vt malum eius est.

Ad secundam. Ad secundam Resp. certum omninò esse quod circunstantia scandali cuiuscunque speciei peccatum sit explicanda semper est in confessione, quamuis indirectè tantùm volita sit, vt docent Ledesma, Vasques, Azor, & Sanches: vtrùm explicandus sit numerus & qualitas personarum coram quibus peccatur, non ita omnibus liquet. Affirmant omninò Diana *tom.* 2. *tract.* 4. *resol.* 114. Castro Palao *tom.* 1. *tract.* 6. *d.* 6. Bonacina *de Sacramentis d.* 5. *q.* 5. *sect.* 2. *p.* 2. Sanchez *l.* 1. *c.* 6. *n.* 8. Vasq. *disp.* 102. *num.* 19. & 20. & sanè id esse prorsus per se loquendo necessarium conuincit allata ratio, sed fieri tamen potest per accidens, vt non sit necesse, si iudices probabiliter personas, quibus præbuisti scandalum non esse huiusmodi vt facilè tuo exemplo induci potuerint ad peccandum.

Ad tertiam. Ad tertiam Resp. omissionem fraternæ correctionis non esse peccatum speciale constat charitatem specialem virtutem nisi ea omissio sit expresè volita, qui enim tenetur corrigere furem, & eum non corrigit, peccat contra iustitiam non contra charitatem; eadem enim virtus quæ me obligat vt non eliciam actus contra illam, obligat etiam me aliquando vt impediam illos actus: non propterea tamen ille qui eo modo peccat contra iustitiam præbendo scandalum vel non corrigendo tenetur restituere id quod alter furatus est, quia ille qui est occasio furti alterius propter scandalum, non directè violat iustitiam, sed indirectè tantùm, & reductiuè: nemo autem tenetur restituere nisi qui directè violat iustitiam.

# DISPVTATIO II.

## *De causis Peccati.*

### S. Thom. à quæst. 47. ad 81.

EX causis quatuor effectus cuiuslibet naturalis, hactenus exposita est causa formalis peccati, quæ non potest esse aliud, quàm eius quidditas: finalis nulla esse propriè potest, cum *nemo intendens in malum possit operari*, vt sæpissimè tradit S. Dionysius. Subiectiuam nihil est necesse dicere, cum ex disputatis de moralitate liquidum sit, quod peccatum sumptum formaliter primariò est tantùm in voluntate: in iis autem potentiis quæ subduntur voluntati potest esse peccatum per denominationem à voluntate, sic enim dixi cogitationes in intellectu, motus prauos in appetitu vera peccata esse: In illis potentiis quibus voluntas non imperat, cuiusmodi est potentia nutritiua, nunquam esse potest peccatum. Causam effectiuã per se habere non potest peccatum, *quam* meliùs *deficientem* nominat S. Augustinus *lib.* 12. *ciuit. cap.* 7. tota ergo difficultas reducitur ad causam illam per accidens peccati effectiuam, quam certum est esse aliquam, quia nihil de nouo potest esse, quin accipiat de nouo illud esse ab aliqua causa, hæc autem peccati causa partim est interna homini peccanti, partim est externa, de vtraque breuiter disputari potest.

## QVÆSTIO I.

### *De causa interna effectiua peccati.*

### S. Thom. q. 75. 76. 77.

SOla voluntas hominis ex se bona, efficere potest peccatum, & illud efficiendo, efficitur verè mala, vt latè disputant Augustinus *lib. contra Fortunatum*, & sæpè alibi Gregor. Magnus *lib.* 3. *Moral. c.* 20. aliique disputantes contra Manichæum, qui fingebat dari principium aliquod ex se malum à quo esset omne malum: imò esse in nobis duplicem animam quarum vna efficeret malum à principio malo deriuata: quasi verò voluntas in nobis libera esse possit, quin efficere possit malum, quandiu visionem non habet summi boni. Alia igitur omnia quæ causæ dicuntur peccati, remotè duntaxat & per accidens illud causant, quatenus remouent illud quod impediret peccatum, vel quia voluntatem mouent ad faciendum peccatum: Idcóque causæ internæ peccati tres communiter numerantur. Prima se tenens ex parte intellectus est ignorantia. Secunda se tenens ex parte appetitus sensitiui est passio. Tertia se tenens ex parte solius voluntatis est malitia.

Finis causę internæ peccati ex parte peccantis.

### SECTIO I.

#### *De Ignorantia prout est causa Peccati.*

#### S. Thom. quæst. 76.

PRimum igitur quod multorum in nobis peccatorum causa est se tenet ex parte intellectus dicitúrque ignorantia, quia remouet scientiam quâ posità voluntas

Ignorantia ex parte intellectus est causa peccati.

voluntas abstineret à peccato; de hac autem ignorantia quomodo causet inuoluntarium fusè dixi *disp.* 3. vnde nunc tria restant. Primò, vtrùm aliqua ignorantia causa sit peccati & verum peccatum. Secundò quid requiratur vt ignorantia sit peccatum & causa peccati. Tertiò, vtrùm in omni semper peccato aliqua reperiatur ignorantia.

## §. I.

### *Vtrùm aliqua ignorantia sit peccatum & causa peccati.*

Diuisiones ignorantiæ

REpetenda hoc loco est celebris ignorantiæ diuisio in antecedentem, comitantem, & consequentem. Antecedens illa esse dicebatur quæ nullo modo volita est, & operis ipsius causa, ideóque appellatur inuincibilis & inculpabilis: Comitans quæ volita etiam nullo modo est, sed non est tamen causa operis, quia quamuis contraria illi adesset scientia fieret tamen opus, & illa etiam est inuincibilis: Consequens, quæ aliquo modo volita est, siue sit causa operis, siue non, ideóque vocatur vincibilis & culpabilis: Et illa quidem si directè per actum positiuum sit volita, est ignorantia affectata, si volita sit indirectè tantùm, quatenus omnis diligentia sciendi liberè omissa est, vocatur crassa & supina, si verò aliqua fuerit adhibita diligentia, sed minor quàm conueniebat vocatur ignorantia simplex.

Hic de sola ignorantia cõsequente quæritur.

De sola igitur ignorantia consequente quæri hoc loco potest quomodo peccatum sit, id est quomodo imputetur ad culpam, & quomodo causa sit peccati, id est quomodo opus ex ipsa factum aut potiùs cum ipsa, peccatum sit.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi esse primò potest, quia omne peccatum vel est actus positiuus, vel priuatio actus alicuius positiui: Ignorantia non est actus positiuus vt patet, neque priuatio actus positiui, sed est priuatio potiùs scientiæ cuiusdam habitualis, ergo ignorantia non est peccatum. Imò si peccatum est ignorare aliquid tandiu durabit peccatum, quandiu ignorantia durabit quod absurdum est.

Secunda.

Secundò, nullum esse potest peccatum sine consideratione malitiæ, ergo nullum esse potest peccatum cum ignorantia malitiæ. Deinde sequeretur eum qui peccat ex ignorantia committere duplex peccatum, quia ignorantia ipsa est peccatum, & opus factum ex ignorantia est peccatum, ergo duplex semper peccatum est, quoties peccatur ex ignorantia.

Tertia.

Tertiò, si peccatum est ignorantia, vel est speciale quoddam peccatum oppositum virtuti alicui speciali, vel non est speciale peccatum, sed opponitur eidem virtuti cui opus opponitur quod causat, non potest dici primum, si enim speciali opponitur virtuti, ergo qui ex ignorantia violat Præceptum ieiunij, peccat contra temperantiam & contra speciale illud Præceptum, & sic duplex specie committit peccatum: Neque dici potest secundum, quia negligentia sciendi speciali opponitur virtuti studiositatis, ergo ignorantia non est peccatum.

Prima conclusio.

Dico primò, ignorantia consequens & vincibilis, eorum quæ debes & tenêris scire vel agere, peccatum aliquando est etiam mortale.

Probatur.

Ratio ergo primò est, quia sæpè Scriptura ignorantiam appellat peccatum, *ignorantias meas ne memineris: si quis ignorat ignorabitur: misericordiam consequutus sum quia ignorans feci.* Deinde illa est causa per accidens alicuius peccati, quæ remouet aliquid quod impediret peccatum: ignorantia eorum quæ agere tenemur remouet scientiam quâ positâ non fieret peccatum, ergo illa ignorantia est causa peccati. Quod autem etiam ipsa peccatum sit probatur, quia illa vel est ignorantia quasi practica rerum quas tenêris agere, v.gr. ignoras ea quæ tui sunt officij si es Confessarius, si Medicus, si Aduocatus. Vel est ignorantia eorum quæ tenêris scire, v. gr. ignoras Fidei articulos, ignorantia vtroque modo est peccatum, qui enim negligit habere vel facere, id quod tenetur habere vel facere, ille peccat peccato omissionis.

Ipsa ignorantia est peccatum.

Secunda conclusio.

Dico secundò, ignorantia minuit semper peccatum quoties non est affectata, si autem affectata sit peccatum auget, potest autem esse peccatum etiam mortale quamuis non sit nisi simplex ignorantia.

Probatur primò.

Primò enim ignorantia minuit sine dubio rationem peccati, quoties minuit rationem voluntarij sed ignorantia etiam crassa minuit rationem voluntarij (vt probabam aliàs) ergo minuit rationẽ peccati. Neque dubium est quin ignorantia si non sit culpabilis nisi veniliter, ita etiam minuat peccatum, vt illud non sit nisi veniale. Imò contra Suarem probabiliter addunt Nauarrus, Manuel, Sanches, Vasques, Valentia, quod aliquando ignorantia iuris humani, quæ in iure diuino vel naturali sufficeret ad peccatum mortale, constituere peccatum duntaxat veniale, contra præceptum, quia humanum præceptum non obligat in tanto rigore, modò tamen illa ignorantia, neque fuerit crassa, neque affectata.

Probatur secundò.

Secundò enim quod ignorantia directè volita seu affectata sicut auget rationem voluntarij, sic augeat etiam rationem peccati, rectè probant Azor *l.* 1. *c.* 14. Sanches *l.* 1. *c.* 17. *n.* 5. quia maius ibi est voluntarium, vbi maior est affectus peccandi, vbi autem est huiusmodi ignorantia, maior est affectus peccandi, quia ille qui sic affectat ignorare liberari vult à scientia, quæ frænum esset peccati. Deinde magis etiam contemnit legem, quam vt violet liberiùs, ne illam quidem vult scire. Denique ille multiplici se peccato exponit, qui sic vult peccare, vult enim committere tale peccatum, quodcunque illud sit.

Probatur tertiò.

Tertiò tamen quod ad peccatum sufficere possit ignorantia illa quæ neque affectata est, neque crassa, sed simplex tantùm bene probant Sanches *cap.* 16. *n.* 7. Valentia *q.* 1. *p.* 1. contra Vasquem Cordubam, Suarem, quia vt ignorantia vincibilis peccatum sit mortale, non exigitur summa negligentia, sed sufficit diligentiam moralem non adhiberi, pro qualitate negotij necessariam: nam quamuis necesse non sit vt adhibeatur summa diligentia, tenetur tamen quilibet mediocrem illam adhibere moralem, & humano modo, illam in re graui qui non adhibet, grauiter peccat.

Respondetur ad rationes dubitandi. Ad primã

Ad primam Resp. ignorantiam quæ neque actus est indebitus, neque priuatio actus debiti, non esse peccatum in se ipsa, sed in causa tantùm, quæ est negligentia sciendi. Vnde nec sequitur quod eo toto tempore homo peccet, quandiu ignorat ea quæ potest & tenetur scire: nam eo solùm tempore peccat quo aduertit se obligari ad aliquid discendum. Itaque certum est quod ignorantia est aliquando peccatum in se ipsa, sed sæpissimè tamen in sola negligentia sciendi est peccatum, vt rectè probant Vasq. *disp.* 118. Sanches *cap.* 17. *num.* 8. Ratio est, quia ignorantia non potest esse peccatum in se ipsa nisi sit actus aliquis indebitus, vel negatio actus debiti, sed ignorantia quando non est iudicium erroneum, neque actualis inconsideratio, neque actus est indebitus, neque priuatio actus debiti, ergo aliquando ignorantia non est in se ipsa peccatum sed solùm in causa.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. ad omne quidem peccatum aliquam requiri malitiæ inconsiderationem, vel plenam, vel certè confusam duntaxat, quæ in peccatis ignorantiæ semper reperitur, in quibus oportet vt malitia negligentiæ cognoscatur saltem confusè, nego autem quod ille qui peccat ex ignorantia duplex committit

committat peccatum, quia negligentia sciendi, ignorantia,& opus factum ex ignorantia,eo modo faciunt vnum quo actus internus & externus vnum duntaxat faciunt peccatum.

Ad tertiã. Ad tertiam Resp. ignorantiam aliquando esse peccatumspeciale oppositum speciali virtuti, aliquando autem opponi ei virtuti cui opponitur peccatum cuius est causa vt rectè docent Vasques, Azor, & Sanches. Ratio est quia duplex, vt dixi, esse potest ignorantia, alia est ignorantia sciendorum, id est eorum quorum cognitio per se ipsam exigitur: alia est ignorantia eorum quorum cognitio exigitur propter opus præceptum, vt cum ignoras Præcepta Dei, vel Ecclesiæ: prima ignorantia speciale constituit genus peccati, quia opponitur virtuti speciali, quæ studiositas est,vel etiam fides, qui enim ignorat articulos Fidei, peccat specialiter contra Fidem, quamuis peccato infidelitatis non peccet. Alteta verò ignorantia non constituit diuersam speciem peccati,quia peccatum quodlibet factum ignoranter, pertinet ad eandem illam speciem, ad quam pertinet peccatum factum scienter, alioquin ille qui peccaret ex ignorantia, grauiùs peccaret quàm is qui peccat ex malitia, duplex enim committeret peccatum. Denique qui peccat ex ignorantia rei quam tenetur facere, peccat tantùm contra præceptum quo tenetur illud facere: Illud enim idem præceptum, quod me obligat v.g.ad ieiunandum,obligat me ad sciendum quando sit dies ieiunij. Ex quibus patet quod agendorum ignorantia, non est circumstantia quæ in confessione sit necessariò explicanda.

Quid sit ignorantia sciendorũ, quid ignorantia agendorũ.

## §. II.

### *Quænam requirantur ad ignorantiam culpabilem.*

Tres conditiones ad ignorantiam vincibilem culpabilẽ.

VT Ignorantia vincibilis dicatur, & imputetur ad culpam,tria exigi vulgò solent. Primum vt non sit antecedens aut comitans, sed verè consequens, id est vt sit volita. Secundum est actualis aduertentia malitiæ illius. Terium est notabilis negligentia sciendi ea quæ possumus & tenemur scire.

Prima ratio dubitandi.

Ratio autem dubitandi contra ttia hæc primò est, quia potest aliquis ancecedenter, & inuincibiliter existimare se non peccare in aliquo actu, in quo tamen peccabit: sit verbi gratia rusticus cui à viro docto sit dictum, esse quidem reuerà peecatum hostem interficere, sed peccatum non esse desiderare homicidium, tunc ille rusticus desiderans occidere hostem, putat se non peccare, & tamen pro certo peccat,quia vult facere id quod nouit esse peccatum, etiamsi non se reflectat supra suum actum internum.

Secunda

Secundò contingere sæpè potest vt aliquis peccet peccato ignorantiæ, quamuis non actu aduertat obligationem sciendi, vel malitiam ignorantiæ: si enim aliquis non consideret quidem actu malitiam obiecti, sed illam tamen teneatur considerare, tunc verè peccat, quia non facit id quod potest & tenetur facere: quomodo enim non peccat is qui debens aduertere aliquid esse peccatum mortale, illud tamen non veretur committere. Probatur quia tunc tantùm inuincibilis appellatur ignorantia quando non potest humano modo vinci, sed cum aliquis tenebatur aduertere, ignorantia humano modo vinci poterat, quia sic ignorans tenebatur ex officio & statu suo illud scire, ideóque sæpè in iure dicitur, neminem excusari ob ignorantiam quando scire debuit; paria esse scire, & debere scire.

Tertia

Tertiò neque infideles neque fideles habere possunt ignorantiam inuincibilem iuris naturalis, aut diuini positiui,vel articulorum Fidei,quorum tamen actualis aduertentia sæpè deest. Videturque id ex multis Scripturis confirmari posse: Genes. 20. Ignorat inuincibiliter Abimelec, Saram esse vxorem Abrahæ, cuius tamen factum damnatur peccati. Leuit. 4. decernitur vt sacrificia offerantur pro peccatis ex ignorantia factis: Psalmo 24. *Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris Domine.* Peccarunt sine dubio Iudæi Christum crucifigentes & tamen testatur ipsemet Christus *nesciunt quid faciunt.*

Quarta

Quatò, negari non potest fuisse hoc dogma Pelagianorum quod obliuio & ignorantia non subiaceant peccato,damnatum in Concilio Palæstino,& ab Hieronymo *in Dialogo toto contra Pelagianos*, & ab Augustino in omnibus libris contra ipsos scriptis, præsertim *lib.de gestis Pelagij cap.*21 25. 33.*lib. de natura & gratia cap.* 17. *lib.* 6. *contra Iulianum cap.* 1. & alibi sæpissimè.

Conclusio prima.

Dico primò,sola ignorantia consequens & voluntaria, peccatum est & causa peccati: Ignorantia verò antecedens & quæ volita non est,nullo modo est, aut dici potest peccatum. Ita docent antiqui omnes & recentiores Theologi vt sæpè indicaui suprà contra plures antiquos & recentiores hæreticos, quorum sequutus est insaniam nouus dogmatista *tom.* 2. *lib.* 2. *de statu naturæ*, vbi nouam quandam & arcanam doctrinam proponit, quod excuset quidem à peccato ignorantia facti aut iuris etiam diuini positiui, sed ignorantia tamen etiam inuincibilis & antecedens, & nullo modo volita non excusat tamen à peccato quod sanè doctrinæ monstrum.

Probatur primò.

Primò conuincitur ex Scripturis,Ioannis 9. *Si cæci essetis,non haberetis peccatum.* & c. 15. *Si non fecissem opera in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*, Geneseos 20. *Domine num Gentem ignorantem & iustam interficies.*

Secundò.

Secundò damnatur à quatuor Pontificibus, Pio V. & Gregorio XIII. *in Bullis contra Baium*, Innocentio X. & Alexandro VII. *in Bullis contra Ianſenium.*

Tertiò.

Tertiò damnatur à S. Patribus, Chrysost. in epist. ad Romanos homil.13. *Nemo vnquam ignoranter peccauit.* August. innumeris locis, *non tibi deputatur ad culpam, quod inuitus ignoras, sed quod quærere negligis quod ignoras*, inquit lib.3. de libero arbitrio,& repetit *libro de natura & gratia cap.* 67. & *l.* 1. *retract. cap.* 9.

Quartò.

Quartò ratione certissimâ refutatur,quia nihil esse potest voluntarium nisi sit cognitum, voluntarium enim est quod procedit à principio cognoscente singula: repugnat autem lumini naturali dicere quod aliquid esse possit peccatum quin sit voluntarium, ergo euidens est ignorantiam vel facti vel iuris cuiuscunque si fuerit antecedens,id est si non fuerit voluntaria,nullo modo esse peccatum, aut causam peccati. Neque vlla prorsus ratio est cur ignorantia facti aut iuris positiui excusetur à peccato si sit inuincibilis,ignorantia verò iuris si fuerit similiter antecedens, & inuincibilis, non excusetur; tota enim ratio cur prior peccatum non sit, est quia non est voluntaria, ergo si posterior voluntaria non fuerit, nullo etiam modo erit peccatum, tenemur scire, inquiunt aduersarij, ea quæ iure naturali sunt præcepta. Verum nunquid tenemur etiam scire illa quæ iure diuino præcepta sunt.

Quandoná ignorantia iuris aut facti sit peccatum.

Maneat igitur quod nunquam ignorantia iuris aut facti peccatum est nisi actu confusè saltem aut dubitatiuè aduertatur eius malitia, & obligatio sciendi. Neque sufficit vt tenearis aduertere,vt manifestè probat allata ratio,satisque constat ex dictis de iis quæ ad mortale peccatum requisita sunt.

Conclusio secunda.

Dico secundò,vt ignorantia sit culpabilis, necesse est vt non sit adhibita diligentia sufficiens & proportionata iuxta præcepti,officij,& personæ qualitatem.

Ratio

Probatur & explicatur, quanta requiratur diligentia.

Ratio est, quia in omnibus præceptis seruandis, sicut non tenemur summam adhibere dillgentiam, sic tenemur talem diligentiam qualem prudentes communiter in talibus negotiis adhibere solent, alioqui agimus imprudenter: non potest autem certa tradi regula, quantam præcisè diligentiam adhibere quisque teneatur, vt sciat res status & officij sui: v.g. Christianus vt addiscat Fidei articulos, & cætera, sine quibus Christiani munere fungi non potest, Confessarius, Concionator, Doctor, Aduocatus, Medicus, Iudex, vt sciat ea sine quibus multi errores euenturi sunt, tantùm dico diligentiam illam esse debere proportionatam officio, & qualem vir prudens attentis omnibus circunstantiis iudicaret esse sufficientem, v.gr. vir indoctus satisfacit suo muneri si doctos consulat viros: vir doctus non satisfacit nisi diligenter studendo: rusticus satisfacit consulendo parochum, quod tamen faciendo sæpè vir vrbanus non satisfaceret, vt fusè tradunt Sanches *cap.16. num.36.* Corduba *l.2. q.2.* Zumel *q.76. art.2. d.3.*

Respondetur ad primam rationem dubitandi.

Ad primam Resp. certum esse quod rusticus ille non peccaret, qui existimans inuincibiliter peccatum esse interficere hostem, non autem esse peccatum desiderare interiùs illum occidere, desideraret tamen, & vellet occidere; nemo enim peccat, nisi quando iudicat se peccare: in isto autem casu rusticus desiderando peccare, iudicat se non peccare, non ergo peccat. Quotiescunque igitur volo aliquid quod noui esse peccatum & contra Præceptum, provt cadit sub voluntatem meam, verè pecco: si autem noui quidem illud esse peccatum in se, non noui autem esse peccatum provt cadit sub volitionem meam, non pecco, neque facio contra charitatem diuinam, cui repugnant ea quæ cognoscuntur contraria Præcepto, provt cadunt sub volitionem.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. neminem vnquam obligari posse ad sciendum vel considerandum aliquid, nisi actu consideret se teneri ad illud considerandum. Vnde aduertentia illa virtualis, & interpretatiua, quam fingunt Valentia, Nauarrus, Zumel, nunquam per se potest sufficere ad peccatum.

Ad tertiam

Ad tertiam Resp. controuersum esse inter Doctores, vtrùm possit inter fideles, aut infideles dari aliqua ignorantia inuincibilis iuris naturalis aut positiui diuini, vel humani, nam de iure naturali & iure diuino circa Fidei articulos existimant nonnulli semper vincibilem esse ignorantiam, quos optimè reijciunt Valentia, Corduba, Vasques, Azor. Primò itaque non est dubium, quin ignorantia articulorum Fidei sit sæpè inter infideles inculpabilis, quia non habent vllam aduertentiam aut dubitationem de obligatione sciendi mysteria Fidei, non peccant ergo infideles, qui nihil audierunt de Fide: imò nec illi, qui non credunt vbi primùm audierunt mysteria Fidei, quia prima illa propositio non est statim sufficiens ad obligationem credendi. Secundò etiam inter fideles posse reperiri ignorantiam inuincibilem plurium mysteriorum Fidei, probat eadem ratio quamuis rariùs illud contingat, vt obseruant Vasques *disp.* 121. Sanches *lib.2.c.3.* Tertiò, multa principia iuris naturalis multi omninò inuincibiliter ignorare possunt ob eandem causam, præsertim cum aliqua ex his sint satis obscura, v.g. quòd mentiri non liceat ad prohibendam mortem innocentis: quod mors accelerari non possit hominis moribundi, ne crucietur diutiùs. Aliqua tamen sunt in naturali iure adeò perspicua, vt à nemine ignorare possint, v.g. faciendum esse bonum, & alia huiusmodi.

Qui nam sint capaces ignorantiæ inuincibilis.

Quæ verò ex Scripturis adducuntur ab aduersariis, nihil ipsis fauent, cum ferè omnia non agant nisi de ignorantia facti, quam negant illi, semper esse culpabilem, v. gr. clarum est quod Abimelec ignorabat an Sara vxor esset Abrahæ: Ionathas ignorobat Præceptum Patris: Iudæi Christum crucifigentes nesciebant ipsum esse Deum. Deinde peccauit etiam Abimelec propter nimiam salacitatem propter quam puniri meruit, etiamsi adulter non esset eo quòd non sciret Saram esse vxorem Abrahæ. Instituuntur in Leuitico sacrificia pro peccatis factis ex ignorantia vincibili & culpabili, pro quibus etiam orat Dauid: Iudæi Christum crucifigentes ignorarunt Christum, sed eorum ignorantia non fuit inculpabilis, quia fuit vincibilis.

Ad quartam, duplex error Pelagianorum circa ignorantiam.

Ad quartam Resp. errasse omninò Pelagianos dupliciter circa ignorantiam, primò quòd negarent peccata esse illa quæ fiunt ex ignorantia vincibili, siue illa esset iuris ignorantia, siue facti. Secundò, quod nollent ignorantiam & concupiscentiam pœnam esse peccati, sed primordia naturæ, quæ duo rectè colligunt ex Augustino & Hieron. Martinonus *disp.* 16. contra Ianseniauam hæresim, & Antonius Richardus *l.2. disputationis de libr. arbitr. cap.2. sect.3.*

Supererat dicere qualis ignorantia in quolibet peccato semper reperiatur, sed hoc in tractatu de Angelis satis declaratum esse videtur cum dixi de peccato Angelorum. Vnde constat neminem vnquam peccare quin habeat in intellectu defectum aliquem considerationis motiuorum, quorum cogitationem si haberet, abstineret procul dubio à peccatis.

## Sectio II.

### *De causis peccati ex parte appetitus sensitiui.*

S. Thom. q. 77.

Quid sit passio.

PAssio vocatur hoc loco motus appetitus sensitiui in bonum sensu apprehensum, & rationi contrarium. Inuincibilis est si iudicium & voluntatem præueniat, ita vt volita non sit: vincibilis si volita sit, vel directè dicitur affectata, vel indirectè & est crassa si ad eam impediendam non adhibeatur vlla diligentia, simplex si modica duntaxat & insufficiens adhibeatur diligentia. Difficultas igitur huius loci propria est, vtrùm passio appetitus aliquando causet peccatum in ipsa voluntate, quibus modis causet, & vtrùm valdè diminuat peccatum.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi primò est, quia vt passio appetitus causet peccatum oportet, vt tollat cognitionem & scientiam intellectus, hoc autem est impossibile, ergo passio non causat peccatum: Probatur minor, quia homo existens in passione sæpè fatetur id quod eligit esse malum, ergo passio non tollit scientiam intellectus. Deinde si passio tolleret scientiâ intellectus, tolleret solùm scientiam in particulari, non autem scientiam in vniuersali, sed hoc implicat quia qui scit vniuersale, scit etiam particularia, quæ sub illo vniuersali sunt contenta. Imò si aliquis habens scientiam in vniuersali, careret scientiâ in particulari, haberet simul duas scientias contradictoriè oppositas; diceret enim omnis fornicatio est fugienda, aliqua fornicatio non est fugienda, quod implicat.

Secunda.

Secundò, vt passio causet peccatum debet mouere voluntatem ad peccatum, sed hoc implicat, quia id quod mouet potentiam est obiectum, passio autem non est obiectum actus voluntatis, sed potiùs actus appetitus, ergo passio non causat peccatum. Imò id quod est superiùs non mouetur ab eo quod est inferiùs, sed voluntas est superior appetitu, ergo non mouetur ab appetitu.

Tertia.

Tertiò, falsum videtur quod passio minuat peccatum, quia id quod auget voluntarium, auget etiam peccatum quod est essentialiter voluntarium, sed passio auget voluntarium, ergo auget etiam peccatum: sicut enim opus bonum, quò magis est voluntarium,

eò

eò est magis meritorium, sic opus malum, eò est magis malum, quo est magis voluntarium.

Conclusio prima bipartita.

Dico primò, passio appetitus sæpè peccatum est, si fuerit vincibilis: & est sæpissimè causa peccatorum, etiamsi fuerit solùm inuincibilis.

Ratio primæ partis explicatur.

Prima pars satis probata est suprà, cum ostendi obligationem voluntatis ad reprimendos prauos motus appetitus, passio ergo si fuerit inuincibilis nunquam potest esse peccatum, quia tunc non est voluntaria, si autem fuerit vincibilis, habeátque obiectum difforme rationi, patet omnino quod est peccatum, probat autem rectè S. Thomas art. 4. quod radix omnis peccati est inordinatus sui amor, quod est desumptum ex Augustino *l.* 14. *ciuit. cap.* 23. vbi dicit, quod *amor sui vsque ad contemptum Dei facit ciuitatem babylonicam*, ad quam pertinet homo per quodlibet peccatum, probaturque, quia amare non est aliud quàm velle alicui bonum, omne autem peccatum procedit, eo quòd aliquis inordinatè sibi bonum, aliquod appetat temporale ac sensibile, vnde certò concluditur quod ex inordinato sui amore omne procedat peccatum, vbi (amor) sumitur tanquam origo concupiscentiæ, delectationis, & aliorum motuum appetitus, cum autem Augustinus in Psalm. 79. explicans illud (incensa igni & suffossa) dicit *peccatum omne oriri vel ex amore malè inflammante, vel ex timore malè humiliante*, significare voluit, quod omne peccatum oritur ex eo quod aliquis inordinatè sibi appetat aliquod bonum, vel fugiat aliquod malum, sed hoc totum oritur, vt patet ex eo quod aliquis amet se ipsum inordinatè. Deinde infert etiam verissimè S. Doctor art. 5. genus omne peccatorum ad tria illa quæ dicit esse in mundo S. Ioannes epist. 1. cap. 2. *Concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, & superbiam vitæ*, quia inordinatus rerum sensibilium pertinet vel ad appetitum concupiscibilem, vel ad irascibilem, ad concupiscibilem pertinent, primò ea, quæ delectant carnem, vt sunt ea quæ delectant gustum, tactum. Secundò, ea quæ sunt delectabilia secundùm apprehensionem imaginationis, aut alterius acceptationis, vt sunt pecunia, ornatus vestium, pompa, suppellex pretiosa, & cætera, quæ vocatur concupiscentia oculorum, vbi nomen (oculorum) intelligitur appprehensiua quælibet virtus, hæc enim est concupiscentia eorum bonorum, quæ non delectant gustum, aut tactum, vel pertinent ad appetitum irascibilem, quæ dicitur (superbia vitæ,) quo nomine intelligitur cupiditas cuiuslibet boni ardui, quorum omnium primum est propria excellentia, quam inordinatè appetit superbus horum omnium vt patet radix est inordinatus sui amor.

Ratio secundæ partis.

Secunda pars, quòd passio multa imò innumera causet peccata, frequenter expressa est in Scripturis Daniel. 12. *Concupiscentia subuertit cor tuum*, id est rationem excæcauit, voluntatem traxit, & egit præcipitem 1. ad Timoth. cap. vltimo, *radix omnium malorum* vocatur *cupiditas*, provt importat vniuersaliter appetitum cuiuslibet boni sensibilis, & c. 7. ad Rom. dicitur quod *passiones peccatorum fructificant morti*, quia scilicet peccata causant innumera.

Deinde probatur, quia illa est vera causa peccati quæ voluntatem mouet ad opus prohibitum, & integram relinquit libertatem: passio vtrumque hoc efficit, vt constabit ex statim dicendis.

Conclusio secunda.

Dico secundò, quamuis passio in voluntatem non agat directè tripliciter tamen illam mouet & pertrahit ad peccatum, primò dissipando & distrahendo vires ipsius animæ. Secundò, excæcando rationem, Tertiò, per sympathiam applicando voluntatem ad amorem sui obiecti, ita S. Thom. *art.* 1. & 2.

Probatúrque, quia cum appetitus sit potentia inferior voluntate nõ potest imperare voluntati, neque aliquid in ea directè imprimere, non igitur directè causare potest peccatum, sed indirectè causat illud. Primò animam ipsam sic afficiendo vt vires eius diminuat circa bonum rationis, hoc autem efficit passio, quia virtus dissipata, & partita est longè minor, sed passio dissipat, & diuidit vires animæ, cum applicet eam vehementiùs, & virtutem eius applicet ad bonum sensibile, ergo reddit animam infirmiorem circa bonum rationis. Secundò, si potest passio appetitus lumen rationis obtundere ac excæcare oculum animæ, id efficiendo vt intellectus imperfectissimè apprehendat bonum honestum, vehementissimè autem bonum sensibile, id enim efficit passio, quia efficit vt imaginatio simul cum intellectu applicetur ad vehementem considerationem obiecti sensibilis, vnde fit vt intellectus non apprehendat nisi leuissimè bonum honestum, & rationes quæ suadere possunt eius prosequutionem. Tertiò cum eadem anima sit voluntas simul & appetitus, vel certè inter vtramque potentiam propter radicationem in eâdem anima, connexio sit quæ dicitur sympathia, omnino efficitur vt appetitus inclinatio in partem sensibilem rapiat etiam ad se pondere suo voluntatem ad bonum rationi contrarium: quam ob causam videtur appellari ab Apostolo *circunstans nos pondus peccati*.

Ratio conclusionis explicatur.

Conclusio tertia.

Dico tertiò, etiamsi passio vix vnquam omnino tollat peccatum, semper tamen illud diminuit, nisi sit passio affectata & directè volita, vnde peccatum passionis est reuera peccatum infirmitatis.

Ratio affertur & explicatur.

Ratio est, quia peccatum eò est leuius, quò minùs liberè committitur, passio autem quæ affectata non debilitat vt dixi tripliciter libertatem, distrahendo animam, excæcando rationem, inclinando voluntatem; est ergo tunc cum passio viget, voluntas infirma eo modo quo corpus dicitur esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis, propter inordinationem aliquam partium corporis, eo quòd nimirum humores vel membra corporis, non subdantur virtuti motiuæ, & regitiuæ corporis: membrum enim dicitur infirmum quando impeditur perficere suam operationem, propter inordinationem partium ipsius corporis: vnde Philosophus 7. Ethic. comparat *incontinentem* paralitico, cuius partes mouentur in contrarium, quam ipse disponit.

Respondetur ad primam rationem dubitandi.

Ad primam Resp. intellectum per passionem non ita excæcari vt amittam scientiam vel vniuersalem, vel particularem, semper enim fornicator scit omnem fornicationem esse malam, & hanc fornicationem esse malam secundùm rationem, sed nouit tamen aliunde omnem fornicationem & hanc fornicationem esse bonam sensui, duas illas propositiones imperfectissimè apprehendit, duas autem posteriores apprehendit vehementer, & ad eas totam cogitationem applicat, vnde non concludit primum syllogismum, facit autem conclusionem in secundo, & committit peccatum; patet ergo excæcari à passione rationem ex eo quod tota per ipsam occupetur ratio in cogitatione boni sensibilis, vnde nullæ illi restent vires ad cogitandas rationes quæ retraherent voluntatem ab eius amore, totamque illam pertraherent ad amorem boni honesti: nam quoties magis consideratur bonum honestum, quam bonum sensibile toties etiam magis amatur.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. satis dictum esse quomodo voluntas etsi superior sit, ab inferiori tamen rapiatur indirectè, propter dissipationem virium animæ, rationis excæcationem, & sympathiam. Argumentum autem probat tantùm, quòd voluntas directè non potest moueri ab appetitu qui non est obiectum, sed proponit obiectum.

Ad tertiam Resp. tunc semper augeri peccatum, quando sic augetur voluntarium vt libertas non diminuatur: passio, vt dixi, auget quidem voluntarium, sed minuit liberum. Verum est quod bonum opus eò magis est meritorium, quò est magis voluntarium, quia est etiam magis liberum.

## Sectio III.

### *De causa Peccati, ex parte voluntatis, quæ appellatur malitia.*

### Sanct. Thomas. quæst. 78.

Quid sit peccare ex malitia.

NVllum est peccatum, quod malitia quædam non sit, & quod ex aliqua non oriatur malitia, sed specialiter peccare homo dicitur ex malitia, quoties omnino scienter & sine vlla passione peccat. Quæritur autem vtrùm aliquoties voluntas ex huiusmodi malitia peccet: deinde vtrùm peccatum ex habitu sit peccatum ex malitia, & demùm quàm graue illud peccatum sit.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi est primò, quia vbi est ignorantia & passio, ibi non est peccatum ex malitia, quia dicitur peccatum ex malitia illud quod patratur sine ignorantia & passione, sed nullum est peccatum vbi non sit aliqua ignorantia; errant enim omnes qui operantur iniquitatem vt habetur *cap.* 14. *Prouerb.* & notum est illud Philosophi l. 3. Ethic. c. 1. *quod omnis malus est ignorans.* Deinde in omni peccato, appetitus est aliquis boni sensibilis, ergo est passio aliqua.

Secunda.

Secundò, peccare ex malitia est peccare ex electione ipsius mali vt sic, sed nemo peccare potest ex electione mali vt sic, quia malum non est amabile vt sic, ergo nemo peccat ex malitia.

Tertia.

Tertiò, non omne peccatum quod fit ex habitu, est peccatum ex malitia, si peccatum ex habitu fiat sæpe cum ignorantia & passione, frequenter autem cum habitu reperiri possunt ignorantia & passio, ergo peccatum ex habitu sæpe non est peccatum ex malitia. Imò non apparet ratio cur passio minuat peccatum, habitus autem illud augeat, eosdem enim effectus habet habitus, quos habet passio, ergo tam habitus minuit peccatum quàm passio.

Prima conclusio.

Dico primò, certum omnino est, plura dari peccata quæ fiunt ex pura malitia, quoties voluntas sine vlla ignorantia in intellectu, & passione in appetitu se ipsam determinat ad peccandum ex inclinatione sua vel naturali, vel acquisita.

Probatur ex S. Thoma.

Rationem affert S. Thomas art. 1. quia cum homo appetitum habeat naturaliter ad bonum, declinare ad malum non potest nisi ex aliqua inordinatione, & corruptione principiorum hominis quæ sunt intellectus, appetitus irrationalis, & appetitus rationalis, sicut inordinatus esse potest intellectus & committitur peccatum ex ignorantia, inordinatio appetitus animalis peccatum causat ex passione, sic corrupta & inordinata esse potest voluntas, quia bonum minus præferre potest maiori bono, bonum videlicet temporale præfert bono spirituali, cum enim sit libera, potest etiamsi non adsit ignorantia, & passio determinare se ipsam ad eligendum minus illud bonum, & hoc est quod vocatur peccatum ex malitia, cum aliquis omnino scienter eligit malum, *qui quasi de industria recesserunt ab eo* (inquit Iob. c. 34.) *& vias eius intelligere noluerunt*, quam appellat Clemens Romanus *voluntariam mentis malitiam.*

Secunda conclusio.

Dico secundò, cùm aliquis ex habitu & ex praua consuetudine non retractata peccat ex malitia, ita S. Thomas art. 2. & 3.

Probatur.

Ratio est, quia peccatum ex habitu dicitur illud ad quod aliquis se determinat ex inclinatione voluntariè acquisita, sine ignorantia vel passione; si enim altera earum adsit, peccatur quidem cum habitu, non ex habitu, quia id quod inclinat non est habitus, sed omne peccatum ad quod voluntas se determinat ex inclinatione sua naturali vel acquisita, est peccatum ex malitia, ergo peccatum omne quod fit ex habitu est peccatum ex malitia.

Tertia conclusio.

Dico tertiò, peccatum ex malitia cæteris paribus, longè grauius est quàm peccatum ex passione vel ex ignorantia, ita S. Thomas art. 4.

Ratio explicatur.

Ratio eius, quia maius ibi est peccatum, vbi maior est cognitio, maior libertas, & maior contemptus Dei cum maiori affectu ad malum. In peccato malitiæ quatuor illa reperiuntur: vnde primò in Scripturis grauissimè huiusmodi peccatum punitur Iob. 34. *quasi impios percussit eos in loco videntium qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Secundò dicitur esse inexpiabile vt expendunt eximiè Gregorius Magnus *l.* 23. *Moralium cap.* 11. Basilius *orat.* 3. *de peccatis.* Isidorus *l.* 2. *de summo bono cap.* 17. Ieremiæ 4. *Ne succendatur indignatio mea super vos, & non sit qui extinguat, propter malitiam studiorum vestrorum*, quod explicat de peccato ex malitia idem Gregorius *l. pastoralis admonit.* 33. peccatum enim, præsertim ex habitu adiunctam habet continuationem, vnde homines ex habitu peccantes à Philosopho 7. *Ethic. cap.* 8. comparantur *hydropicis* aut *phtisicis*, ij autem qui ex passione peccant comparantur iis qui morbo laborant intermittente, quia *consuetudo superari vix potest*, vt optimè disserit August. *lib. contra fortunat. c.* 2. Tertiò, illi peccato iungitur petulantia, contemptus, cor durum, impudens, impœnitens, *frons meretricis facta est tibi, nescisti erubescere: tu autem secundum duritiem tuam, & impœnitens cor, thesaurizas tibi iram in die iræ.* Quo etiam applicat Augustinus illud Psalmi: *Cinerem tanquam panem manducabam: Lætantur videlicet huiusmodi homines cum malè fecerint, & exultant in rebus pessimis.* Quartò illud est verè peccatum contra Spiritum Sanctum qui fons est Sanctitatis illuminans intellectum, & voluntatem inclinans ad bonum.

Respondetur ad primam rationem dubitandi.

Ad primam Resp. peccatum specialiter dici ex ignorantia, in qua culpabiliter ignoratur malum esse id quod fit, hæc ignorantia non reperitur in peccato quod fit ex malitia, sed ignorantia tantùm seu actualis inconsideratio motiuorum, quæ si actu cogitarentur hominem retraherent à peccato, eo enim modo ignorans omnis qui peccat. Nego etiam in omni peccato esse actum illum appetitus, qui vocatur passio ex eo quod immutationem in ipso etiam corpore causet.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. neminem peccare vnquam ex electione mali vt sic, sed peccare sæpè multos ex electione mali sub ratione aliqua boni, quod quoties facit voluntas peccat ex malitia, si neque ignorantiam, neque passionem habeat.

Ad tertiam.

Ad tertiam dixi peccatum illud quod fit ab habente habitum, non esse peccatum ex habitu si adsit ignorantia vel passio, tunc enim habitus non est id quod determinat vnde illud non est peccatum ex malitia. Passio minuit peccatum, quia voluntaria non est, habitus autem voluntariè acquisitus est, ideò auget potiùs peccatum quàm passio.

## Quæstio II.

### *De causis externis peccatorum.*

### S. Thom. q. 79. & seq.

PRæter causas internas, quæ mouent ad peccatum, & sunt intra ipsum peccantem, extra ipsum aliquid etiam est per quod impelli possit ad malum. Hoc autem videndum est primò, vtrùm esse possit

Deus

Deus. Secundò, Diabolus aut alius homo, quâ occasione disputat Sanctus Thomas de peccato originali.

## Sectio I.

### *Vtrùm Deus dici possit Causa Peccati.*

S. Thom. quæst. 79.

HÆc esse potest vna ex illis quæstionibus, quæ teste Tertulliano *sacrilegos facere possunt disputatores suos*: Quomodo enim sine summo scelere dubitare potest aliquis, vtrùm à Deo summè bono, esse possit summum malum? aut quomodo eiusdem impietatis non sit asserere Deum peccati esse authorem, & asserere nullum esse Deum, vt expendunt eleganter Basilius & Theodoretus.

Blasphemia Lutheranorum & Caluinistarum explicatur.

Hæc est nihilominus, hæc est, quod vix credi potest Lutheri, Melancthonis, & Caluini horrenda blasphemia, Deum esse omnium malorum, quæ fiunt primum & præcipuum motorem, inuentorem, suasorem, impulsorem, ita enim expressissimè multis locis docent noui Euangelistæ, præsertim Caluinus, vt accuratè ostendunt Bellarminus *l. 2. de statu peccati cap. 5.* Petauius *tom. 1. cap. 7. & 8.*

Primò enim Deum reprobare homines sine præuisione vllius peccati ad ostendendam potentiam suam, ac deinde ne sine causa damnet, procurare deinceps vt in laqueum cadant: Deinde innumeris locis tradit Deum nos præcipitare in fœdas cupiditates, non præscire tantùm ac permittere peccata, sed etiam decreuisse omninò vt sint, & alia huiusmodi plurima blasphemat, quibus omnes omnium sæculorum hæreticos superauit, tametsi enim primus iam olim Florinus ausus est dicere Deum esse authorem mali contra quem scripsit Irenæus, idemque tribuatur Herminianis, & Seleucianis apud Augustinum *lib. de hæresib. cap. 59.* non voluerunt tamen illi, vt notat Vasques Deum esse authorem mali moralis, sed idem censebant quod Manichæi quasdam substantias esse sua natura malas, quarum author sit Deus.

Proponuntur argumenta hæreticorum. Primum.

Nituntur autem homines scelestissimi Scripturâ, in primis & Augustino. Primò enim non rarò peccatum dicitur esse opus Dei Psalm. 43. *Declinasti semitas nostras à via tua.* Psalmo 140. *Non declines cor meum in verba malitiæ, conuertit cor eorum vt odirent populum eius, & dolum facerent in seruos eius.* Isaiæ 63. *Quare errare fecisti nos Domine de viis tuis, induraſti cor nostrum ne timeremus te.* Quæ aliaque huiusmodi expendens Augustinus lib. de gratia & libero arbitrio cap. 20. & 21. *Talibus* (inquit) *testimoniis diuinorum eloquiorum, satis quantum existimo manifestatur, operari Deum in cordibus eorum voluntates, quocunque voluerit siue ad bona pro sua misericordia, siue ad mala pro meritis eorum, iudicio vtique suo aliquando occulto, aliquando manifesto, semper autem iusto,* & lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 20. *agit quippe Deus quod vult in cordibus hominum, vel adiuuando, vel iudicando, vt etiam per eos impleatur, quod manus eius, & consilium prædestinauit fieri.*

Secundum

Secundò dicitur peccatum fieri ex certa Dei ordinatione, consilio, voluntate, præcepto. Geneseos 45. *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum, nolite timere, num Dei possumus resistere voluntati.* Actorum 2. *Hunc definito consilio, & præscientia Dei traditum.* & cap. 4. *Conuenerunt Herodes & Pilatus cum gentibus & populis Israël facere contra Iesum, quæ manus tua, & consilium tuum decreuerunt.* Quibus omnino consonat Augustinus lib. de corrept. & gratia cap. 17. *Audimus nonne vos ego elegi duodecim, & vnus ex vobis diabolus est*, illos debemus intelligere electos per misericordiam, istum per iudicium, illos elegit ad possidendum regnum suum, istum ad effundendum sanguinem suum. Neque intelligi possunt illa de sola permissione, reijcitur enim ab Augustino lib. 5. contra Iulianum cap. 3. vbi cum reprehendit quod diceret *Deum aliquos relinquere in passiones ignominiæ, illos solùm deserendo, sed eos in peccata compulsos esse.*

Tertium.

Tertiò, dicitur sæpè Deus excæcare, indurare, ingrauare, tradere in passiones ignominiæ, vt faciant ea quæ non conueniunt, *excæca cor populi huius, aures eius aggraua, oculos eius claude.* Hæc autem iuduratio, & peccatum est & causa peccati, ergo Deus causa est peccati, dicit enim Augustinus loco nuper citato, quod Deus indurat per potentiam, non tantùm per patientiam: Deus ergo dici non potest indurare tantùm subtrahendo gratiam efficacem, sic enim sequeretur quod quicunque peccat mortaliter, induratur à Deo, quia negatur ei sine dubio gratia efficax, alioqui actu vitaret peccatum, quod tamen actu non vitat.

Quartum.

Quartò, dicitur etiam frequentissimè quod vnum peccatum pœna est alterius peccati, sed Deus est causa infligens pœnam, ergo Deus est causa peccati saltem illius quod est pœna peccati præcedentis: Maior probatur ex variis scripturis, *appone iniquitatem super iniquitatem eorum, & non intrent in iustitiam tuam: qui in sordibus est sordescat adhuc*, probátque idem multipliciter Augustinus lib. 5. contra Iulianum v. gr. ex Rom. 1. *Tradidit eos in reprobum sensum, & in passiones ignominiæ, in desideria cordis:* Psalm. 57. *Supercecidit ignis, & non viderunt solem.* Gloriatur autem potissimùm Caluinus verbis illis 2. Reg. c. 12. *Ego suscitabo super te malum de domo tua, & tollam vxores tuas, & dabo proximo tuo, & dormiet cum vxoribus tuis.*

Quintum.

Quintò, Rationes autem afferri possunt ex concursu Dei, ex prædefinitionibus, & ex reprobatione, quam multi etiam Catholici Doctores volunt fieri ante præuisionem etiam conditionatam demeritorum, iis autem positis videtur stare nullo modo posse quod Deus non causet peccatum.

Conclusio prima.

Dicendum tamen omninò est primò, certum omnino esse quod Deus nullo modo sit causa, vel author peccati, quæ propositio non solùm Catholica est, sed per se nota, vsque adeo vt erroris sui sectarios etiam ipsos pudeat, atque adeo non videtur operæ prætium esse illam probare vt possem ex innumeris scripturis, Patribus, & rationibus: quod eximiè præstant Valentia *quæst. 9.* Bellarminus *lib. 2. de statu peccati.* Petauius *tom. 1. lib. 10.*

Ratio duplex, altera ex Basilio, altera ex Tertulliano.

Prima verò & optima ratio est illa quâ vtitur Basilius *homiliâ quod Deus non sit author mali*, quia si esset author mali, Deus non esset, non enim esset bonus, sed malus. Alteram habet Tertullianus l. 2. contra Marcionem, quia *idem delicti non est author, qui inuenitur interdictor, imò & condemnator.*

Conclusio secunda.

Dico secundò, certum quoque omninò esse quod nullum vnquam fieri potest peccatum volente aut decernente, aut prædefiniente Deo, sed ad summum permittente, & non impediente Deo. Hæc etiam non eget vlla probatione, non enim Deus & velle potest iniquitatem, cuius oculi mundi sunt ne videant malum: quomodo enim fieri vetat ea, quæ prædestinat, & prædefinit vt fiant? Imò sequeretur id quod tantopere reijcit August. *lib. 13. de Trinit. cap. 12.* quod adulteria & corruptelæ sacrarum virginum, ideò contingant quia illas Deus ad hoc prædestinauit vt fierent, quam ipse appellat detestandam & abominandam opinionẽ, si enim volente ac decernente Deo peccata fiunt, Deus reuerà peccati author est, & peccat, imò solus peccator est, nemo autẽ præter ipsũ peccat.

Conclusio tertia.

Dico tertiò, tametsi Deus nullo modo causet peccatum, permittit tamen illa quatuor modis, iuxta quos dicitur in Scripturis quod Deus facit malum & ad illud impellit.

Quatuor modis Deus permittit peccata.

Primus modus est puræ permissionis, sine qua non esset peccatum, sicut enim venator, eo ipso dicitur immittere canem in leporem, quia funem laxat quo vinctus tenebatur, sic Deus eo ipso quod habenas Diabolo laxat, vel concupiscentiæ dicitur facere malum quod homo facit, quamuis illud tantùm permittat; quo in sensu dicitur immisisse spiritum pessimum inter Abimelec, & habitatores Sichem: dicitur etiam commouisse Dauid, vt numeraret populum, quo in sensu intelligi semper debet Scriptura quoties dicitur Deus immittere improbos ad pœnam peccatorum, vt sint instrumenta furoris eius. Secundus modus est desertionis & subtractionis auxilij per quod peccatum impediretur, sic enim explicat Augustinus, illud (ne nos inducas in tentationem) id est, *Ne nos inferri deserendo permittas.* Tertius modus est ordinationis, quo scilicet non solùm permittit & deserit, sed etiam peccatum licèt de se malum ordinat in aliquem finem bonum, permittendo vnum potiùs peccatum quàm aliud, iuxta illud August. in Enchir. cap. 96. *Quod nulla plane ab omnipotenti Deo sinerentur esse mala, nisi sciret se de malis facere posse bona,* Et in eo potentiam suam dicitur ostendere ab Apostolo, & ab Augustino dicitur indurare non solùm per patientiam sed etiam per iustitiam, quæ in eo solùm eminet quod permittens aliqua peccata fieri, potiùs quàm alia, ordinat illa in fines optimos quod maximæ potentiæ argumentum est. Quartus modus est occasionis quod nimirum ita permittat peccatum, vt occasionem etiam peccandi, peccanti præbeat: id est faciat aliquid vnde malus præter intentionem Dei sumat occasionem peccandi: *Eo modo quo* (inquit Augustinus serm. 88. de tempore,) *vernaculos nostros dicere solemus quos nimium delicatè nutrimus aut quibus sæpè indulgemus, ego te talem feci, ego tuam proteruiam indulgendo nutriui, & hoc non dicimus quod ex voluntate nostra in tantam sint superbiam deoluti, sed quod ob indulgentiam fuerint obdurati.* Ex quibus.

Respondetur rationibus in contrariũ suprà allatis.

Ad primam & secundam.

Ad primam & secundam Resp. quod quoties peccatum dicitur esse opus, præceptum, consilium Dei, significatur primus & secundus modus diuinæ permissionis. Sic enim quando peccatum in iis permittit qui paratissimi sunt illud facere, dicitur aliquo modo facere ipsum peccatum, præsertim si accedat vt Deus gratias denegando deserat, si ordinet peccatum in fines bonos, vel etiam præbeat occasionem illud faciendi, dicetur declinare cor nostrum in verba malitiæ, quatenus denegando gratiam permittet, vt declinemus? Et sic alia huiusmodi plurima seque ipsum explicat Augustinus in Psalm. 24. conuertit cor eorum vt oderint populum eius, *Nunquid nam* (inquit) *intelligendum aut credendum est quod Deus cor hominis ad facienda peccata conuertat, nunquid istorum tam grauium peccatorum, author est Deus? qui nullius vel leuissimi peccati author est? quis sapiens, & intelliget hæc? nam ipsa est ea mirabilis Dei bonitas, qua vtitur etiam malis vel Angelis vel hominibus, cum enim suo ipsi vitio sint mali, ille de malo eorum bene facit,* &c. In eo ergo quod populum suum multiplicauit, hoc beneficio malos ad inuidendum conuertit: in quo sensu intelligendus est idem Augustinus lib. de gratia & libero arbitrio c. 21. cum ait: *Deum operari in cordibus ad inclinandas siue ad bona, siue ad mala hominum voluntates,* loquitur enim de permissione quæ fit deserendo, in bonum finem ordinando, & occasionem præbendo. Quem etiam sensum habent verba hæc Apostoli 2. Thessalon. 2. *Eo quod charitatem veritatis non receperunt, ideò mittet eis spiritum erroris vt credant mendacio.*

Ad tertiũ vbi quid & quomodo fiat indouratio.

Ad tertiam Resp. de induratione multa dicta sunt in tractatu de reprobatione, & plura dicentur in tractatu de gratia, breuiter nunc Respondeo cum S. Thoma *q. 79. art. 3.* quod in excæcatione ac obduratione importantur duo, primum est motus humani animi constanter inhærentis malo, & auersi à diuino lumine: Alterum est subtractio gratiæ, per quam intellectus illustraretur, & cor hominis emolliretur ad rectè viuendum, Deus non est per se causa excæcationis & obdurationis quantum ad illud primum, quod solum peccatum est. Sic enim causa illarum solus peccator est, vel solus Diabolus, ita videlicet habetur c. 2 Sapient. *Excæcauit eos malitia eorum,* & 2. ad Corinth. 4. *Deus huius sæculi excæcauit eos.* Sed quantum ad illud secundum, Deus causa est excæcationis & indurationis, quia videlicet indurare non est aliud quàm in pœnam præcedentium delictorum abundantiora negare auxilia, quibus homo retrahetur à peccato in quo est obfirmatus, sic dixit optimè Augustinus lib. de Prædestin. Sanctorum, c. 4. *Indurare dicitur Deus eum quem mollire noluerit, excæcare dicitur eum quem illuminare noluerit, & sic etiam eum repellere quem vocare noluerit:* Et Epist. 105. *Non obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam.* Quod etiam eleganter explicat *serm. 83. de Tempore,* exemplo aquæ, quæ defectu caloris solaris obduratur in glaciem vi sui frigoris: *Similiter* enim *obduratur is quem nequitia sua obfirmat in malo retrahendo Dei illuminationes efficaces, vel etiam præbendo occasiones peior euadens peccator, tanquam iumentum computrescit in stercore suo.* Illa igitur obduratio nihil est aliud quàm obfirmatio aliqua voluntatis circa obiectũ malum, à quo diuinis inspirationibus non finit se retrahi. Tres verò illius gradus distinguit optimè S. Thomas articulo citato, Primus si diuinas illuminationes nec videat nec admittat, dicitúrque tunc excæcatus: Secundus si eas non consideret, neque penetret, dicitur ingrauatus: Tertius si nihil iis tangatur aut emolliatur dicitúrque obduratus. Neque verò concesserim cum Vasque omnem illum qui peccat mortaliter esse induratum & excæcatum, ex eo quod non habeat gratias congruas, nam obduratio non est solùm carentia gratiæ congruæ, sed ex parte peccatoris dicit obfirmatam voluntatem in malo, diuturnam in eo perseuerantiam, ex parte verò Dei diuturnam negationem auxilij congrui.

Ad quartam.

Ad quartam de peccato quod est effectus & pœna præcedentis peccati disputant Doctores cum S. Thoma *quæst. 87. art. 2.* & attigi olim explicans effectus reprobationis. Respondeo ergo primò, quidem non esse dubium, quin Deus sæpissimè in pœnam præcedentium peccatorum permittat peccata posteriora, quod infinita docent Scripturæ testimonia, vt cum dicitur: *Peccator tradi à Deo in reprobum sensum, in passiones ignominiæ, tradi desideriis quod cum in profundum deuenerit contemnit, quod abyssus abyssum inuocat,* Oseæ 4. *Sanguis sanguinem tetigit,* vt explicat Chaldæus paraphrastes Psalmo 57. *Iniquitates manus vestræ concinnant,* vt explicat Augustinus in eum Psalmũ, &c. huiusmodi, ex quibus manifestum est quod vnum peccatum alterius peccati effectus & pœna est, & sæpissimè docetur à S. Patribus: nam Augustinus lib 5. contra Iulianum cap. 3. dicit: *Id ex Scripturis conuinci,* & libro de Natura & Gratia, cap. 22. fusè id declarat. Deinde Isidorus *lib. 2. de summo bono cap. 39.* Gregorius *lib. 25. Moralium cap. 13. & homil. 11. super Ezechielem.* Chrysostom. *homil. de Adam & Eua:* & manifesta ratio est, quia Deus in pœnam delictorum præcedentium subtrahit gratias, permittit tentationes fortiores dæmonum, auxilia retrahit bonorum Angelorum: *Curauimus Babylonem, & non est sanata derelinquamus eam.*

Secundò,

Secundò, dubium etiam non est, quin peccatum sic permissum à Deo dici verè possit pœna peccati præcedentis, saltem ratione alicuius adiuncti, ita enim vocatur ab Augustino locis citatis, & lib. 1. Confessionum cap. 12. *Iussisti Domine & sic est vt pœna sua sibi sit omnis inordinatus animus*, & Gregorius homil. citata, *peccatum quod per pœnitentiam citiùs non deletur, aut peccatum est, & causa peccati, aut peccatum simul est, & causa & pœna peccati.* Affertúrque ratio à S. Thoma quia, vt peccatum sit saltem per accidens pœna peccati præcedentis, sufficit quod Deus ideò subtrahat gratias per quas impediretur posteriùs peccatum, quia præcessit priùs peccatum, & quod intendat: pœnas quæ sequuntur tale peccatum, cuiusmodi sunt anxietas animi, quæ huic peccato annexa est, infamia, &c. Sed Deus vtrumque illud facit, ergo vnum peccatum esse potest saltem per accidens pœna præcedentis alicuius peccati.

Tertiò, tamen cum S. Thoma, *Illo art. 2. & quæst. 1. de malo art. 4.* contra Richardum, Scotum, & Bonauenturam, asserendum est quod peccatum non potest esse vllo modo per se causa peccati alterius, atque ita quod peccatum sequens non est vnquam secundùm se pœna peccati præcedentis, sed ad summum ratione alicuius adiuncti, quod præcedat, vel sequatur peccatum. Ratio est quia sicut de ratione peccati vt sic, est vt sit voluntarium, sic de ratione pœnæ vt sic, est vt sit inuoluntaria patienti, vel certè vt ametur ab eo qui pœnam infert: Imò pœna iustè & benè infligitur, peccatum autem secundùm se iustum esse nequit. Neque à Deo amari ergo peccatum secundùm se nequit esse pœna, sed secundùm ea tantùm quæ habet adiuncta. Quin etiam fateor Deum non posse illa prædefinire quæ sequuntur peccatum, verbi gratiâ, infamiam, nisi postquam peccatum præuidit futurum, quia Deus nunquam potest ex se primò velle pœnam: vnde tamen non sequitur, quod in pœnam præcedentis peccati permittere non possit peccatum, sicut etiam potest permittere peccatum vt aliquis ex eo humilietur, vel etiam agat pœnitentiam (vt probabam aliàs contra Vasquem,) quia non inde sequitur quod Deus, velit peccatum causatiuè sed permissiuè tantùm, qui enim vult finem necessariò etiam vult media permittere, non necessariò vult illa causare. Sed hæc alias.

Soluitur grauis instantia.

Instabis Deus non potest amare permissionem peccati vt pœnam, nisi amet illam vt malam homini, sed amare non potest illam vt malam homini, quia non est homini mala nisi per peccatum: ergo Deus non potest amare permissionem peccati vt pœnam.

Respondeo negando maiorem, nam ad rationem pœnæ sufficit vt ametur id quod cognoscitur esse malum, neque opus est vt ametur malitia ipsa pœnæ, seu ratio ipsa mali quæ in ipsa pœna est: Deus enim velle potest negare auxilium efficax, & permittere peccatum cognoscendo illud fore malum homini, quamuis permissionem illam non intendat esse malam homini. Deinde nego quod permissio peccati non sit mala homini nisi posito peccato: priuatio enim gratiæ congruæ aliquid sine dubio malum est.

Ad quintam satis videtur ostensum esse quomodo Deus concurrens ad materiale peccati determinatus à creata voluntate, non solùm malè non agat, sed etiam agat rectè ac laudabiliter; facit enim quod recta ratio dictat faciendum esse ab authore naturæ. Vnde malitia peccati non est vllo modo à Deo. Prædefinitiones actuum malorum si absolutæ fuerint & antecedentes scientiam conditionatam faciunt Deum causam & authorem peccati, vt probaui aliàs, si autem sequantur scientiam illam mediam, & fuerint conditionatæ saltem virtualiter certè illæ nihil nocent libertati voluntatis creatæ, neque sanctitati voluntatis diuinæ vt ostendi aliàs. Reprobationem qui ponunt priorem præuisione peccatorum, videant quomodo declinare possint argumentum quo probatur Deum futurum authorem peccati. Mihi certè sententia illa videtur dura & omnibus quæ de Deo sentire debemus non satis consona.

## SECTIO II.

### *An & quomodo Diabolus causa sit peccati.*

S. Thomas quæst. 80.

TRactat quatuor S. Thomas istâ quæstione, in quibus longo examine nihil opus est. Primum est quod Diabolus plurima quidem indirectè hominum peccata causet, quæ tamen causare directè nullo modo potest. Ratio cur indirectè causare possit peccata est quia duobus modis indirectè causari potest peccatum. Primò ab eo qui proponit intellectui peccantis obiectum aliquod appetibile in cuius amorem exardescat voluntas. Secundò, ab eo qui persuadet peccatum consulendo, repræsentando malum sub ratione boni, vtrumque hoc sine dubio facit dæmon, ergo indirectè causat peccata. Ratio autem cur causare illa non possit directè est quia, sola illa causa directè causat peccatum quæ in illud influit, sola voluntas & obiectum, influunt in peccatum vt patet, ergo sola voluntas & obiectum possunt directè causare peccatum.

Ratio prima dubitandi. Sicut & aliæ soluuntur.

Secundum est quod Diabolus interius quidem inducit ad peccandum nō per solas formas visibiles vt patet, sed hoc non nisi dupliciter efficit: primò mouendo sanguinem & spiritus quibus iunctæ species obiectorum vetitorum, quorum repræsentatio statim excitat phantasiam. Secundò excitando passiones in appetitu, per motum aliquem & alterationem humorum, ex quibus statim accenduntur cupiditates, exardescunt iræ, inuidiæ dolores, &c. Vnde verum est quod ait Isidorus lib. de summo bono cap. 5. quod *Diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet.* Secunda.

Tertium est quod dæmon necessitando voluntatem causare non potest peccatum, quia non posset necessitare voluntatem nisi excæcando penitùs rationem, cuius quandiu perseuerat integer oculus, illibata etiam perstat libertas, si autem excæcata ratio fuerit tollitur etiam libertas peccandi. Tertia.

Quartum est vtrum Diabolus omnium quæ fiunt ab hominibus causa sit peccatorum, negat autem esse causam, quia etiam si nulla esset suggestio Diaboli, tamen homo inclinationem haberet ad bona sensibilia rationi contraria, & voluntatem liberam ad eorum appetitionem. Quarta.

## DISPVTATIO III.

### *De propriis Effectibus peccatorum.*

S. Thom. à quæst. 85.

MAlorvm quæ causantur à peccato multitudo numerum & modum non habet, quæ tamen ad tria capita reuocat optimè S. Thomas, Primum est corruptio naturæ, Secundum est malitia animæ, seu macula peccati. Tertium reatus pœnæ corruptio naturæ quatenus causatur per peccata personalia significare aliud non potest, quam quòd per peccatum diminuatur inclinatio ad virtutem, & augeatur inclinatio ad malum, quod præstat priuatio bonorum habituum, productio malorum, & denegatio Effectus peccati reuocantur ad tria capita.

auxiliorum Dei : corruptio autem naturæ quam causauit peccatum originale dicetur sequenti disputatione, supereſt ergo nunc vt primum dicatur de reatu pœnæ, deinde de macula peccati personalis, ac demùm de macula peccati originalis.

## QVÆSTIO I.

### *De reatu pœnæ provt est effectus peccati.*

S. Thom. quæst. 87.

Quænam pœna sit effectus peccati.

OMnis pœna si iusta est, pœna peccati est, inquit Augustinus, *lib. 3. de libero arbitrio, cap.* 18. est enim malum quod infligitur propter culpam : sed pœna tamen quæ bonum quoddam est, dici non potest effectus peccati quod est summè malum, solus enim reatus pœnæ peccati effectus est, quia malum est esse dignum pœna. Hunc igitur reatum primò generatim considero provt effectus est cuiuslibet peccati, Secundò provt est effectus peccati mortalis. Tertiò provt est reatus peccati venialis.

### SECTIO I.

### *De Reatu pœnæ debitæ peccato generatim.*

S. Thom. art. 1. 2. 6. 7. & 8.

Omne peccatum sequitur reatus pœnæ.

CErtum est primò, nullum omnino esse peccatum cuius proprius, & necessarius effectus non sit reatus aliquis pœnæ, tùm in hac, tùm in altera vita. Ratio S. Thomæ *articulo primo* est optima, quia in omnibus rebus tùm naturalibus tùm humanis videmus semper euenire, vt id quod contra aliud insurgit, detrimentum ab eo patiatur, nam in rebus naturalibus vnum contrarium agit vehementius insurgente altero contrario, nunquam enim ignis agit fortius quàm à frigore prouocatus : in rebus etiam humanis, vnusquisque deprimit eum qui contra ipsum insurgit, ac demùm in Politicis quidquid contra ordinem aliquem insurgit consequens est vt ab ordine illo, & à principe ordinis deprimatur, quæ depressio pœna est. Ille autem à quo committitur peccatum contra triplicem ordinem peccat, propriæ rationis, exterioris hominis gubernantis, & diuini regiminis, vnde triplici dignus est pœnâ, à se ipso habet remorsum propriæ conscientiæ : *Si autem malè egeris*, inquit Deus ad Cain, *statim in foribus peccatum aderit*, alij legunt latrabit, ab hominibus habet infamiam, vituperia, & sæpiùs supplicia, denique à Deo punitur tùm hac vita, tùm altera. Vnde ab Isaia c. 14. optimè peccatum comparatur Ericio : *Ponam eam in possessionem Ericij*, peccatum videlicet Ericius est in corde peccatoris à quo omni ex parte pungitur miser ex parte Dei, ex parte sui, & ex parte omnium hominum. *Tribulatio videlicet & angustia in omnem animam operantis malum.* Vt habetur Romanorum secundo : probant hoc omnes historiæ Scripturarum, casus Angelorum, primi hominis exterminium, Caini tremor & fuga, diluuium, Sodoma, Pharao, ex quibus omnibus, & aliis innumeris constat, quod qui malignantur exterminabuntur.

Definitio reatus pœnæ.

Certum est secundò, reatum pœnæ rectè definiri, est dignitas pœnæ propter culpam commissam, dignitas verò illa nihil est aliud quàm peccatum præteritum moraliter manens propter negationem retractationis aut condonationis quæ versatur circa pœnam. Ratio est quia reus pœnæ ille non dicitur qui obligatus est ad ferendam pœnam, nam Christus obligationem ferendi peccata nostra super lignum neque tamen reatum habuit, quia dignus non fuit pœnâ ob culpam propriam, reatus ergo non est obligatio duntaxat, sed dignitas pœnæ propter culpam. Quid autem sit dignitas illa pœnæ, an sit aliquid reale, an physicum, an morale constabit ex dicendis de peccato habituali.

Status quæstionis.

Difficultas igitur tota nunc est primò, vtrùm integer reatus pœnæ semper remittatur dimisso reatu culpæ. Secundò, vtrum pro alterius peccato possit aliquis esse reus pœnæ. Tertiò, vtrùm sine peccato aliqua possit inferri pœna.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi est primò, quia si remissa culpa manet adhuc reatus aliquis pœnæ, sequitur quod remittitur, & non remittitur culpa, nam si remittitur culpa, illa non manet amplius moraliter, & si manet adhuc reatus pœnæ, culpa manet adhuc moraliter, ergo remittitur & non remittitur culpa. Imò sequitur quod integra non fuit redemptio Christi pro nostris peccatis, quia præter eam exiguntur etiam nostræ satisfactiones.

Secunda.

Secundò, non videtur fieri vnquam posse vt Deus pro alienis peccatis aliquem puniat, quia Deus neminem punit nisi dignus sit pœnâ, sed nemo dignus est pœnâ pro peccatis quæ alius commisit, alioqui si pœnâ temporali iustè aliquem punit pro alienis peccatis posset etiam iustè punire pœnâ æternâ, quod nemo dixerit ergo Deus neminem afficit pœnâ pro delictis alienis. Et videtur expressè in Scripturis haberi Ezechiel, v. gr. 18. *Anima quæ peccauerit ipsa morietur : filius non portabit iniquitatem patris.* Imò certum est nunquam licere iudici punire aliquem innocentem pro parentum peccatis.

Conclusio prima.

Dico primò, reatum pœnæ temporalis debitæ peccato tùm in hac tùm in altera vita, non semper integrum remitti, remisso integro reatu culpæ. Ita probatum est fusè in tractatu de pœnitentia, contra sectarios vsum negantes satisfactionum, Indulgentiarum, & Suffragiorum. Quos egregiè confutant Catholici omnes Doctores. Primò ex clarissimis Scripturarum testimoniis vbi Deus pro peccatis remissis seueriſſimas tamen irrogat pœnas. Dauidis euertitur familia propter peccatum quod Natham dimissum esse renunciauerat : Manasses post conuersionem punitur. Aliáque occurrunt passim in Scripturis, si ergo punit Deus illos quorum remisit peccata, sequitur adhuc illos esse dignos pœnâ. Secundò Patres vnanimiter idem asserunt eo loco citati, alióque dabunt Valentia hîc *quæst.* 17. *part.* 5. Vega *lib.* 15. *in Tridentinum cap.* 36. Suares *tom.* 4. *in* 3. *part. disput.* 10. *sect.* 3. Tertiò, sic habetur definitum in Tridentin. *sess.* 6. *cap.* 14. *& Can.* 30. *& sess.* 14. *cap.* 8. *Can.* 12. *sess.* 25. *in decreto de Purgatorio.* Denique ratio est quia reatus culpæ aliquid est distinctum à reatu pœnæ, vt patebit ex dicendis de peccato habituali, cum enim Deus ex peccato commisso duplex ius accipiat, Primum vt odio habeat ipsum peccatorem vt suum inimicum. Secundum vt illum puniat, quandiu Deus non condonat ius illud quod habebat ad puniendum peccatorem, manet dignitas pœnæ quantuncunque condonatum fuerit ius quod habebat ad odium, tolli ergo potest reatus culpæ manente reatu pœnæ, decuitque vt Deus ita faceret, ne peccata manerent impunita, vnde maxima peccandi esset libertas.

Ratio prima ex Scripturis.

Secunda ex Conciliis.

Tertia ex iure quod Deus accipit ex reatu culpæ.

Conclusio secunda.

Dico secundò, potest Deus, & sæpè solet punire temporali aliquâ pœnâ, peccata parentum in filiis peccata Regum in subditis, & peccata partis alicuius communitatis, in tota communitate vel in altera eius parte. Ita S. Thomas *art.* 7. & variis tùm exemplis tùm rationibus probant Vasques *disput.* 135. Salas *disput.* 15. *sect.* 14. Valentia *q.* 17. *p.* 2.

Ratio prima ex Scripturis.

Primò enim Geneseos *cap.* 9. peccatum Cham in Chanaan filio eius punitur : Numerorum *cap.* 17. familia Dathan & Abiron tota interimitur : Iosue *cap.* 7. propter

propter furtum Achan totus exercitus cæditur. Exodi 20. *Ego sum Dominus Deus tuus fortis Zelotes visitans iniquitatem Patrum in filios, in tertiam & quartam generationem*: Ægyptij ob peccatũ Pharaonis flagellantur & merguntur in mari rubro. Deinde ratio est quia cum Deus vitæ omnium, & bonorum vniuersaliſſimus ſit Dominus, poteſt peccãtibus parẽtibus aut Principibus vitam aut bona filiis & ſubditis adimere ſine iniuria, vt ſic puniantur parentes & Reges quorũ pars aliqua ſunt filij & ſubditi: tunc enim reſpectu parentum & principum illa eſt verè pœna, reſpectu eorum qui plectuntur illa eſt medicina. Propria igitur pœna nemo afficitur pro alterius peccato, quia reſpectu eius qui malum hoc patitur, illud non poteſt habere rationem pœnæ, quam nemo patitur niſi pro peccato ſuo.

Ratio ſecunda ex ſummo Dei Dominio.

Reſpondetur ad primã rationem dubitandi.

Ad primam Reſpon. reatum pœnæ prorſus diſtinctum eſſe à reatu culpæ vt oſtenſum eſt, atque adeò negatur peccatum remitti, & non remitti ſi maneat reatus pœnæ, ſublato reatu culpæ. Redemptio Chriſti pleniſſima eſt etiam ſi exigat noſtras ſatisfactiones, quas dignificat, alioqui eſſent inſufficientes ad tollendum reatum pœnæ.

Ad ſecundam.

Ad ſecundam Reſp. patet ex dictis malum illud, quod pro alieno toleratur peccato, pœnam non eſſe reſpectu illius qui tolerat, ſed reſpectu illius qui commiſit peccatum. Pœna æterna vel etiam ſpirituali pro alieno peccato nemo punitur, quia illæ non poſſunt eſſe medicinæ: de illis autem ſolis debere intelligi Scripturas rectè oſtendit Vaſques. Fateor nullum vnquam innocentem affici poſſe morte ob alienum peccatum, à Iudice creato, qui non eſt Dominus vitæ alienæ, ſed mulctari tamen ſæpè poteſt bonis & honore, vt fieri etiam iuſtè ſolet in iis qui rei ſunt Maieſtatis.

## Sectio II

### *De reatu pœnæ debitæ peccato mortali.*

S. Thom. art. 2. 3. 4.

Sex peccatorum pœnæ numerantur in hac vita.

CErtum eſt primò, pœnas quæ ſemper, & infallibiliter ſequuntur peccatum etiam in hac vita, ſex numerari. Prima eſt priuatio iuſtitiæ habitualis ſanctificantis animam, Charitatis, aliarúmque virtutum omnium ſupernaturalium, præter habitum Fidei, Spei, eodem enim illo momento quo aliquis peccat ſubtrahit Deus totum concurſum quo conſeruabat omnia illa dona quibus homo iuſtus erat & conformis diuinæ legi, quia hoc ipſo quo peccat redditur illis indignus, & meretur illis priuari, ſicque ſubitò tota illa vita ſupernaturalis extinguitur, marceſſit totus decor & vigor diuinæ imaginis, diuinæ amicitiæ conſortiíque cum Deo ac participationis naturæ diuinæ. Secunda eſt priuatio perſonæ ac donorum omnium Spiritus Sancti habitantis in anima, & adoptantis in Filium, deſinit enim peccator eſſe Filius Dei & incipit eſſe filius Diaboli, *Omnis qui facit peccatum ex Diabolo eſt*, vt dicitur primæ Ioannis 3. Tunc autem loco Sancti Spiritus inhabitare incipit in anima ſpiritus nequam vt eam regat, & impellat ad malum. Tertia eſt priuatio integra iuris ad cœleſtem hæreditatem, quod ius diuinæ filiationi eſt infallibiliter annexum. Quarta eſt priuatio meritorum omnium acquiſitorum per totam vitam. Quinta eſt priuatio ſingularis protectionis diuinæ, ac ſpecialis curæ quam habet Deus erga filios & amicos ſuos. Sexta pœna eſt reatus æternæ damnationis omniúmque malorum quæ illi annexa ſunt. Et hæc omnia mala cauſantur ab vnico tantùm mortali peccato, *Quoniam ecce inimici tui Domine ecce inimici tui peribunt, & diſpergentur omnes qui operantur iniquitatem*, nullum enim eſt peccatum mortale vel minimum, quod ſtare poſſit cum gratia, Spiritu Sancto, iure ad gloriam, & meritis nullum propter quod homo in æternum à Deo non ſit projiciendus. Addi præterea poterat quomodo ſæpiſſimè peccatum ſit pœna præcedentis alicuius peccati quod ſatis declaratum videtur præcedenti diſputatione.

Certum eſt ſecundò, pœnas quæ infallibiliter ſequuntur peccatum mortale in altera vita præcipuas eſſe ſex quæ commodè reuocantur ad pœnam damni & ad pœnam ſenſus, vt patet ex dictis de pœna malorum Angelorum. Prima eſt amiſſio cœleſtis hæreditatis, & bonorum omnium externorum quæ in ea poſſidentur, loci amœniſſimi, conturbernij iucundiſſimi, pleniſſimæ delectationis ex cognitione rerum naturalium. Secunda eſt amiſſio gloriæ corporis, claritatis nimirum, impaſſibilitatis, ſubtilitatis, agilitatis, pulchritudinis accedentis ad diuinam, voluptatis ſuauiſſimæ in omnibus ſenſibus. Tertia eſt amiſſio luminis gloriæ, beatæ viſionis, ac poſſeſſionis infiniti boni, quod Deus eſt, atque inde bonorum omnium animi, quorum plenitudinem poſſident beati. Quarta eſt afflictio ex obiectis externis horrendo loco, ſocietate perpetua dæmonum & damnatorum. Quinta eſt afflictio ex malis corporis quæ prouenit ex cruciatu omnium ſenſuum tum internorum tum externorum. Sexta eſt afflictio ex malis animæ, cæcitas, obſtinatio, dolor immenſus, odium Dei, furor, & deſperatio. Quomodo autem inæqualis eſſe poſſit ipſa pœna damni, expoſui eo loco.

In alterâ vita ſex itẽ pœnæ numerantur.

Difficultas igitur tota nunc eſt primò, quanta ſit pœna illa ſecundùm intenſionem. Secundò, quanta ſit ſecundùm durationem.

Status quæſtionis.

### §. I.

### *Vtrùm peccatum mortale mereatur pœnam infinitam intenſiuè.*

PEndet fere tota hæc controuerſia ex altera illa difficultate de qua dictum eſt, dum agerem de ſatisfactione Chriſti, quærebam enim ibi, vtrùm malitia peccati ſit infinita ſimpliciter, vbi partem negatiuam certiorem eſſe ac veriorem conſtituebam. Hoc autem poſito.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi eſt primò, quia illud meretur pœnam infinitè intenſam, quod plus meretur pœnæ, quàm infiniti actus boni mereantur gloriæ, nam illi mererentur ſine dubio gloriam infinitè intenſam, ſed peccatum plus meretur pœnæ quam infiniti actus boni mererentur gloriæ, quod probatur, vbi plus eſt malitiæ quàm in aliis ſit bonitatis, ibi meritum pœnæ maius eſt, quàm meritum gloriæ, ſed in peccato plus eſt malitiæ, quàm in quolibet actu bono ſit bonitatis; debeo enim eligere potiùs priuationem cuiuſlibet mali quàm minimum peccatum; hæc enim certiſſima eſt Anſelmi doctrina *lib. 1. quod Deus homo*, vbi probat quod *peccatum maximum eſt omnium malorum*, Vnde nec pro vitandis quibuſcuuque malis, nec pro acquirendis quibuſcunque bonis, poteſt committi, ergo peccatum meretur pœnam infinitam. Confirmatur quia infiniti actus boni non poſſunt ſatisfacere pro Dei offenſa, ergo plus habet malitiæ vnus actus malus, & plus Deo diſplicet, quàm infiniti actus boni habeant bonitatis & Deo placeant.

Secunda.

Secundò, peccatum mortale meretur pœnam damni ſimpliciter infinitam, etiam in hac vita, ſi enim haberet infinitam gratiam, & infinitum ius ad gloriam, ſtatim commiſſo peccato illis omnibus priuari deberet, ergo meretur etiam ſimul infinitam pœnam ſenſus.

Non

Non est enim maior ratio de vna pœna quàm de alia. Imò annihilatio maius est malum quàm infinitus dolor, sed peccator meretur annihilationem, ergo meretur etiam infinitum dolorem.

Tertiò, nulla est ratio cur peccatum debeat mereri pœnam infinitam in duratione, non debeat autem mereri pœnam infinitam in intensione, nam moraliter loquendo secundum æstimationem omnium prudentum, pœna vt quatuor durans infinito tempore, maius malum est, quàm pœna infinitè intensa durans vno tantùm quadrante, quis enim nom magis eligat istam, quàm illam. Imò si pœna æterna infligeretur simul, esset infinitè intensa, ergo peccatum quod meretur pœnam æternam, meretur pœnam infinitè intensam.

Conclusio prima. Dico primò, peccatum mortale non meretur pœnam infinitè intensam, ita docet S. Thomas art. 4. repugnant Almainus, Guillelmus Parisiensis, & alii pauci citati à Vasque *ad hunc articulum*.

Probatur. Ratio tota est, quia malitia peccati non est infinita simpliciter, sed extrinsecè duntaxat & secundum quid, vt probaui olim: cum enim cognitio quam habemus de Deo non sit nisi finita, peccatum etiam esse non potest nisi finitæ malitiæ, quia cognitio est applicatio ipsius obiecti, si ergo cognitio finita est, infinitas obiecti non refunditur, neque applicatur actui voluntatis nisi finitè: nemo enim plus amat, vel plus odit quàm cognoscat vnde secundum cognitionem offensa Dei crescit, si nulla fuerit cognitio malitiæ, nulla erit offensa, si parua fuerit, erit etiam modica, ergo si finita fuerit cognitio, finita erit offensa. Neque valet (vt sæpè demonstraui) argumentum calculatorium, quâ proportione crescit dignitas personæ offensæ, crescit etiam malitia offensæ, verum enim est quod extrinsecè ac geometricè crescit malitia offensæ quâ proportione crescit dignitas personæ offensæ, falsum est quod crescat intrinsecè, ac arithmeticè, id est crescit offensa in ratione ordinis, & est in diuersa specie, sed non crescit determinatâ quantitate, & in numero graduum.

Proponitur grauis difficultas. Dices nulla ratio probare potest actum Christi esse infiniti valoris intrinsecè ac arithmeticè, quæ non probet peccati malitiam esse infinitæ grauitatis etiam arithmeticè sicut enim persona offensa est extrinseca peccato, sic persona Verbi extrinseca est operibus Christi, & sicut cognitio media est inter Deum, & actum voluntatis, sic vnio hypostatica finita, media est inter personam Verbi, & operationem humanitatis. Denique illud est infinitum quod non potest adæquari nisi per aliquid infinitum, peccatum adæquari non potest, nisi per satisfactionem infinitam Christi, nulla enim creaturæ satisfactio illi esse potest adæquata, ergo peccatum est infinitum.

Satis fit difficultati. Respondebam olim disparitatem esse inter opus satisfactorium personæ infinitæ, & offensam personæ infinitæ, quia dignitas personæ satisfacientis tota communicatur operi meritorio & satisfactorio; cum enim ille sit actus immanens intrinsecus est tali personæ, quam formaliter immediatè ac intrinsecè afficit & denominat, ac proinde tota dignitas personæ afficit quodammodo tale opus per modum formæ moralis: dignitas autem personæ semper est extrinseca peccato, neque illud afficit nisi mediâ cognitione, ideóque non se illi communicat nisi secundum proportionem cognitionis. Illud est infinitum, quod non potest adæquari nisi per aliquid infinitum quod sit in eodem genere, & ordine, concedo, quod sit in diuerso genere & ordine nego. Satisfactio creaturæ cuiuslibet, est semper inferioris ordinis, quàm sit offensa commissa in Deum, ideò etiam si fuerit infinita nunquam illam adæquabit in ratione satisfactionis, quamuis in ratione pœnæ illam adæquet, sed hæc alibi fusius.

Dico secundò, peccata semper à Deo puniuntur citra condignum, id est minori pœna quàm de facto mereantur. Ita vulgò censent Theologi omnes cum S. Thoma. Conclusio secunda.

Probari autem non potest nisi ex scripturis, Habacuc tertio. *Cum iratus fueris misericordiæ recordaberis*: Psalmi 86. *Aut continebit in ira sua misericordias suas*: Iob 11. *& intelligeres quod multo minora exigaris ab eo, quàm meretur iniquitas tua.* Neque obstat quod dicitur Deuteronominj. 25. *Juxta mensuram delicti erit plagarum modus*: Apocalyps. 18. *Quantum glorificauit se, & in delicijs fuit tantum date illi tormenti.* Isaiæ 34. *Extendetur super eam mensura vt redigatur ad nihil, & perpendiculum in desolationem.* In his enim omnibus significatur tantum, quod pœna proportionata sit culpæ, non significatur quod sit omnino æqualis. Probatur ex solis scripturis.

Ad primam, Resp. eodem argumento probari posse quod peccatum etiam veniale mereatur pœnam infinitam, quia propter acquirenda infinita bona committi non debet vnum peccatum veniale, vnde dici posset quod peccatum veniale plus Deo displicet, quàm ei placeant infinita opera bona: imò sequeretur Christi satisfactiones minoris esse valoris, quàm minimum peccatum, si enim mihi optio daretur vt peccarem venialiter, vel non essent omnia merita Christi, tenerer non peccare venialiter. Quamuis igitur peccatum tum mortale tum veniale nullo modo committi aut eligi possit pro vlla re mundi etiam infinitè bona, non sequitur tamen quòd peccatum sit maius malum quàm opera infinitè bona, sint bona & placeant Deo: hoc enim apertè falsum est: sequitur enim ex eo tantùm quod peccatum non sit eligibile propter vllum bonum, sed non sequitur quod sit maius malum. Respondetur ad primam rationem dubitandi.

Ad argumentum igitur respondeo negando illam minorem peccatum plus meretur pœnæ quàm infiniti actus boni mereantur præmij & gloriæ. Ad probationem nego esse plus malitiæ in peccato quàm sit bonitatis in quolibet actu bono, nego magis Deo displicere peccatum, quàm placeat actus infinitè bonus; id enim non bene probatur ex eo quod Deus magis eligeret vt non sit peccatum, quàm vt sit actus infinitè bonus, fateor enim, quod hoc magis eligeret, non ex eo quod peccatum sit maius malum, sed quia illud nullo modo est eligibile.

Ad confirmationem concedo infinitos actus creaturæ non posse satisfacere pro peccato, sed hinc sequitur tantùm quod illi actus in ratione satisfactionis minus habent bonitatis, non autem in ratione meriti, aut bonitatis simpliciter.

Ad secundam Resp. peccatum mortale mereri pœnam damni finitam per se loquendo, infinitam autem tantùm per accidens; peccatum enim opponitur gratiæ ac meritis vt sic: per accidens autem opponitur illis vt sunt infinita, sicut vnus gradus odij, opponitur amori etiam infinito, neque tamen odium illud infinitum est, quia per se opponitur amori vt amor est, per accidens autem illi opponitur vt est infinitus. Imò addebam aliàs pœnam damni, quamuis sit priuatio infiniti boni, non esse tamen malum infinitum, quia priuatio boni non est tantum malum, quantum est bonum ipsum quo priuat: Si enim Petro dicat dabo tibi vnionem hypostaticam, si abstineas à peccato veniali, ille non esset infinitè miser si peccatum committat veniale: Denique nego quod annihilatio sit maior pœna quàm infinitus dolor; annihilatio enim cum sit priuatio esse finiti, non est malum nisi finitum. Ad secundam.

Ad

Ad tertiam vt respondeatur, venio ad id quod propositum erat secundo loco.

## §. II.

### *Vtrùm peccatum mortale mereatur pœnam æternam.*

### S. Thom. art. 3.

Status quæstionis explicatur.

PRobabam hoc olim agens de pœna dæmonum, ex variis Scripturis, ex Conciliorum decretis, ex omnium Patrum suffragiis, sed rationem quæ id probaret efficaciter huc distuli, tanquam maximè huius loci propriam: est enim sanè difficile dicere quomodo peccatum simpliciter finitum, & finitâ pœnâ dignum, condignè tamen puniatur pœnâ æternâ, quæ simpliciter videtur esse infinita.

Ratio prima dubitandi.

Ratio enim dubitandi est primò, quia plerique Patres negare videntur quod supplicia damnatorũ æterna sint, nam vt omittam Origenem à quo constat manasse sententiam de perpetuo circulo salutis, & damnationis, vt testatur quinta Synodus, certè videntur in eâdem esse sententia plerique alij, Gregorius, enim Nyssenus, nulla explicatione potest excusari *lib. de Anima, & orat. Catechetica de incarnatione Christi.* Hieronymus *lib. 1. contra Pelagianos,* & in calce commentariorum in Isaiam, negat Christianorum pœnas in inferno æternas fore: Idem censet Ambrosius in Psalm. 118. octon. 20. vbi dicit: *Æterna fore tormenta dæmonum, non hominum.* Et ipse Nazianzenus non obscurè indicat orat. 39. *Supplicia hominum non æterna fore sed Purgatoria.*

Secunda.

Secundò, notissima est historia de Traiani anima precibus Sancti Gregorij Magni ab inferis liberata, nam licèt eam non pauci reprobent, refert tamen illam neque reprobat Damascenus orat. pro mortuis, vbi testes illius appellat orientem totum & occidentem: Imò approbant etiam illam Ioannes Diaconus, *in vita sancti Gregorij lib. 2. cap. 44.* Nauarrus *in cap. Quando notabili* 22. Durandus *in 4. distinct. 45. quæst. 2.* Richardus *art. 2. quæst. 1.* Nicolaus de Orbellis *quæst. 1.* Carthusianus, *quæst. 2. & 3.* Gabriel, *lect. 56. in Canonem.* Viguerius, *cap. 16.* Henriques, *lib. 9. cap. 16.* Azor, *lib. 9. cap. 31.* Salas, *disput. 1. sect. 4.* qui & alios plures citant.

Tertia.

Tertiò, quæcunque ratio probat peccatum mortale mereri pœnam æternam, probat etiam quod peccatum veniale illam mereatur? Imò vt supra notabam, probat peccatum mortale mereri infinitam intensiuè. Et demùm omnino sequitur infinitam esse malitiam peccati, si enim causat pœnam infinitam in æstimatione morali peccatum est infinitum in æstimatione & causalitate morali, sed pœna æterna licèt physicè non sit infinita simpliciter, tamen in æstimatione & causalitate morali simpliciter infinita est, nam in æstimatione omnium prudentum grauior & intolerabilior est quàm pœna infinita intensiuè.

Conclusio secunda

Dico secundò, nullum est mortale quod condignè post hanc vitam non mereatur puniri æterna pœna. Hæc est Ecclesiæ Catholicæ fides indubitata.

Probatur primò authoritate scripturarum.

Primò enim æternitatem suppliciorum expressè tradidit ipse Christus Marci 3. *Qui autem blasphemauerit in Spiritum Sanctum, non habet remissionem in æternum, sed reus erit æterni delicti*; Apocalypseos 14. *Fumus tormentorum eorum ascendet in sæcula sæculorum.* Psalm. 91. *Nimis profundæ factæ sunt cogitationes tuæ, vir insipiens non cognoscet, & stultus non intelliget hæc, cum exorti fuerint peccatores sicut fœnum, & apparuerint omnes qui operantur iniquitatem, vt intereant in sæculum sæculi, tu autem altissimus in æternum Domine.* Isaiæ 34. *Nocte & die non extinguetur, in sempiternum ascendet fumus eius à generatione in generationem desolabitur, in sæcula sæculorum non erit transiens per eam.* Danielem, *cap. 12.* Iudith, *cap. 16.* Matthæum, *cap. 25.* Apostolum, *secundæ Thessal. 1.* attuli citato loco.

Secundò authoritate Patrum.

Secundò, præter allatos ibi etiam Patres alij quoque proferri possunt, verbi gratiâ, Irenæus lib. 4. c. 47. *Quibuscunque dixerit Dominus discedite à me maledicti, &c. Illi erunt in æternum damnati.* Clemens Romanus apud Damascenum in Eclogis: *Immortales omnes animæ sunt etiam impiorum, quibus melius foret incorruptibilibus non esse, nam pœna sempiterna ab igne inextinguibili puniuntur*, &c. Nazianzenus orat. 15. *In illis suppliciis pœnæ tempus esse non purgationis*, Additque demùm restare damnatis *Tormenta*, & quod maius est *abiici à Deo, & conscientiæ pudorem qui nullo fine claudatur*: Idem apertè traditur à Gregorio Nysseno orat. *de his qui differunt baptismum*, Hieronym. *in cap. 25.* Matthæi, *in cap. 3.* Ionæ, *in cap. 14.* Isaiæ, ab Ambrosio, *lib. 2. de Fide cap. 4. lib. de bono mortis cap. 2.* Nemesio *lib. de Homine cap. 1.* Eleganter Pacianus in Paræneſi, *Post animarum tempestiua supplicia, redimius quoque perpetua corporibus pœna seruatur.* Valerianus homil. 1. *quos ista temporalis non afflixit pœna, hos illa in æternum insatiabili tormentorum dolore prosequitur.* Eandem tormentorum æternitatem disertè asserit Plato in Timæo, Trismegistus *cap. 10.* Asclepij, Timæus Locrus lib. de natura aliique apud Eugubinum *lib. 10. cap. 8.*

Tertio rationibus.

Tertiò, tamen ratio quæ id efficaciter probet difficilè affertur, versantur in eo argumento copiosissimè Sanctus Thomas *lib. 3. contra gentes cap. 143. & c. 144.* Opusculo 2. *cap. 183.* Durandus, *quæst. 7.* Antoninus 1. *part. titulo 5. cap. 3.* Antonius Peres *Certamine 9. cap. 10.* Picus in Apologia *quæst. 2.* Guillelmus Parisiensis *lib. 2. de legibus cap. 21.*

Ratio prima, quæ est aliquorum authorum.

Prima ergo ratio illa est quam optimam esse iudicant Alexander Halensis, Ægidius Conink, & Hurtadus, quia peccatum mortale cum sit grauis offensa personæ infinitæ, est etiam infinitum vel simpliciter, vel secundum quid, ergo est ex se dignum pœnâ infinitâ saltem secundum quid, cuiusmodi esse non potest pœna nisi æterna, infinita syncategorematicè. Deinde peccatum mortale cum sit in gradu diuino & superioris ordinis quàm sit omnis pœna, non potest adæquari per vllam pœnam, ergo cum illa non adæquet offensam, semper debet durare. Denique pœna debita peccato commisso contra personam infinitam est maior omni pœna quam tolerare potest persona creata, ergo illa pœna esse debet æterna: sicut cum aliquis summam ingentem pecuniæ soluere non potest, tenetur saltem pensionem perpetuam pro illa soluere.

Quomodo posset responderi superiori rationi.

Hæc ratio in multis redargui potest, probat enim peccatum veniale mereri similiter pœnam æternam, quia est offensa infinitæ personæ, atque adeò est infinitum secundùm quid: quod autem peccatum mortale offensa sit grauis personæ infinitæ, non est propterea magis infinitum quàm peccatum veniale, alioqui ostendendum esset quomodo ratione illius grauitatis mereretur pœnam infinitam non ratione infinitatis: similiter etiam si peccatum mortale mereretur pœnam æternam, quia est superioris ordinis in ratione mali quàm omnis pœna, certè peccatum veniale pœnam meretur æternam, quia etiam est superioris ordinis quàm omnis pœna: non est ergo necesse vt pœna æqualis peccato, sit tantum malum quantum est culpa, sed sufficit quod sit tantum malum in ratione pœnæ, quantum malum est peccatum in ratione culpæ; alioqui ne merita quidem Christi adæquarent

quarent culpam, quia nullum est meritum Christi propter quod eligi debeat vllum peccatum etiam veniale: eademque solutio est ad id quod addebatur, quod pœna debita peccato commisso contra personam infinitam est maior omni pœna quàm tolerare potest persona creata: hoc enim probat peccatum veniale dignum esse perpetua pœna, & negari posset ab eo qui negaret peccatum mortale mereri pœnam æternam vt constabit statim.

Secunda ratio quæ est etiam aliquorum authorum.

Secunda enim ratio est quâ vtuntur Durand. Less. & plures alij graues Theologi, quia peccatum mortale adeò graue malum est, vt nullis creaturæ operibus compensari possit. Quod autem adeò malum est, vt nullis bonis quantumuis longo tempore continuatis compensari, & exequari possit, meretur pœnam, quouis tempore finito longiorem, quemadmodum qui coëmit domum cuius principale pretium non potest dissoluere, tenetur perpetua pensione creditori satisfacere.

Quomodo posset huic rationi responderi.

Hæc etiam ratio non videtur satisfacere, quia probatum aliàs est quod pro peccato veniali nulla creatura potest adæquatam exhibere satisfactionem, ergo simili argumento probaretur illud mereri pœnam æternam. Deinde vt argumentatur ipsemet Lessius *num.* 165. quamuis iustè crimen puniatur, donec satisfactionem reus exhibeat, quando ille vult & potest eam exhibere, nulla tamen ratio postulat vt semper puniatur, quando nullo modo potest eam exhibere: quis enim dicat eum qui furatus est nummum, quem amplius non habet tandiu debere flagellari quandiu illum non restituit? Denique valde incertum est apud aliquos Doctores, vtrum contritio sit condigna satisfactio pro peccatis.

Tertia ratio est Delugo.

Tertia ratio multis locis insinuatur à Delugo, quia Deus non potuit aliter homines à peccato reuocare nisi determinando vt peccatum mortale puniatur æterna pœna.

Sed huic potest etiã satisfieri.

Hæc etiam responsio insufficiens est, quia vel ante illam Dei determinationem peccatum habet illam condignitatem cum pœna æterna, vel illam non habet, si habet condignitatem ante Dei decretum, ergo debet reddi ratio quomodo peccatum adeò breue, mereatur condignè pœnam adeò diuturnam. Si non habet nisi post decretum, ergo Deus punit vltra condignum, quod absurdum est.

His itaque reiectis sola videtur efficax ratio Sancti Thomæ *art.* 3. quam etiam approbant Scotus, Bellarminus, Vasques, sic autem proponi potest, tandiu puniri debet peccator quandiu perseuerat in eo peccatum, non solùm quoad reatum culpæ, sed etiam quoad totum reatum pœnæ, quandiu enim est in homine reatus pœnæ, tandiu debet puniri, cum reatus pœnæ non sit aliud quàm obligatio subeundi pœnam, seu dignitas pœnæ, sed peccatum mortale tale est ex sua natura vt exigat æterno tempore durare quoad vtrumque reatum tùm culpæ, tùm pœnæ, ergo peccatum mortale ex sua natura meretur puniri pœna æterna. Probatur minor quæ sola videtur egere probatione illud peccatum ex sua natura exigit æterno tempore durare quoad reatum culpæ ac pœnæ, quod ex sua natura constituit hominem in statu in quo neque potest mereri neque satisfacere, homo enim qui est reus, non liberatur à reatu quandiu neque meretur neque satisfacit, quia manet in eo statu in quo erat prius, si ergo non satisfacit, totum habet debitum quod habebat prius: sed peccatum mortale ex sua natura constituit hominem in statu in quo neque meretur neque satisfacit, destruit enim gratiam & charitatem sine quibus nulla esse potest satisfactio, hoc autem principium non destruitur à peccato veniali ideóque peccatum veniale semper ab intrinseco reparari potest.

Ratio ergo breuiter est, quia homo per peccatum est in statu in quo non potest satisfaciendo tollere vel reatum pœnæ, vel reatum culpæ, cum careat principio vitæ, sine quo nulla est satisfactio vel satispassio: non dixi autem rationem cur peccatum mortale semper debet puniri, esse, quia semper ex sua natura exigit durare quoad culpam, sed quia semper exigit durare quoad reatum etiam pœnæ, quia tollit principium totius satisfactionis. Vnde soluitur quod à nonnullis opponi solet, potest Deus remittere totam culpam & retinere totum reatum æternæ pœnæ, tunc peccatum non durabit & tamen erit dignum æterna pœna, ergo ratio cur mereatur pœnam æternam, non est quia peccatum sen per durat. Hoc enim distinguo; non est quia peccatum durat secundum reatum culpæ, concedo, non est quia durat secundùm reatum pœnæ, nego.

Proponitur prima instantia.

Instabis primò, nulla æquitas exigit vt tandiu puniatur peccatum, quandiu manet si non sit in potestate mea vt non maneat, sed non est in potestate peccatoris damnati vt non duret æterno tempore reatus tùm culpæ, tùm pœnæ, ergo iustitia non exigit vt semper puniatur: Quis enim dicat eum qui hominem aliquo membro mutilauit, debere tandiu flagellari quandiu membrum illud non restituit.

Respondetur.

Resp. æquitatem omnino exigere vt tandiu puniatur peccatum, quandiu manet reatus pœnæ, si peccatum habeat ex se ipso & ex sua natura vt exigat in æternum manere, secundùm vtrumque reatum id est si constituat hominem in statu in quo non possit vllo modo satisfacere. Nulla quidem ratio postulat vt tandiu puniar quandiu non possum soluere, quando sine vlla voluntate mea factus sum impotens ad soluendum, & satisfaciendum, sed si voluntariè contraho debitum quod ex sua natura tollit mihi principium satisfaciendi, semper debeo puniri, quia semper maneo reus.

Proponitur secunda instãtia

Instabis secundò quantitas pœnæ non respondet durationi habituali culpæ, sed eius grauitati, & liberæ illius durationi, qui enim peccauit & diu mansit in peccato habituali, non propterea exigit torqueri diutiùs, quàm is qui damnatur in flagranti delicto. Deinde opera bona non ideò digna sunt præmio quia semper durant, sed quia ex se talem habent valorem.

Respondetur.

Respon. nihil etiam eo argumento probari contra durationem reatus pœnæ; fateor enim quantitatem pœnæ non esse maiorem quia peccatum habituale durauit diutiùs, quamuis verum sit quod quantitas pœnæ diutiùs durare debeat si diutiùs adhuc perseueret reatus tùm culpæ tùm pœnæ. Vnde argumentum hoc nihil probat contra rationem allatam de duratione reatus pœnæ. Opera bona merentur præmium æternum, quia meritum illud æterno tempore durat, vnde quoad hoc est omnimoda paritas.

Soluitur prima ratio dubitandi.

Ad primam Respon. excusari nullo modo posse Origenem ab errore, quamuis eum excusare adhuc tentauerint multi tùm veteres tùm recentiores Theologi, præsertim Picus in Apologia *quæstione* 7. Iacobus Merlinus in Apologia, & recentior Aloës in eleganti tractatu ea de re. Gregorium Nyssenum, contendunt plerique in bonum sensum explicari posse quod difficilè assequuntur. Ambrosius, Hieronymus, & Nazianzenus ab eo errore longissimè absunt, vt constat ex aliis eorum scriptis vnde in locis citatis vel de solo loquuti sunt purgatorio vel per quandam exaggerationem loquuti sunt.

Ad

Soluitur secunda. Ad secundam Resp. historiam illam de Traiano & Falconilla iure merito reprobari à multis doctoribus probatissimis Bellarmino *lib. 2. de Purgatorio cap. 2.* Suare, Vasque, Soto, Cano, qui quam ea sit impossibilis recte probant.

Soluitur tertia. Ad tertiam constat ex dictis rationem quæ probat peccatum mortale dignum esse pœna æterna, non posse conuenire peccato veniali quod non destruit principium vitæ, neque tollit facultatem merendi & satisfaciendi. Sed neque probatur ea ratione quod peccatum mortale mereatur pœnam intensiuè infinitam, quia ex eo quod homo sit in statu in quo neque mereri, neque satisfacere potest sequitur quod semper debeat puniri, non sequitur quod pœna infinita debeat puniri, neque quod infinita sit malitia peccati, pœna enim æterna simpliciter est minor quàm pœna infinita intensiuè, secundum quid maior est; nunquam enim verùm erit dicere quod damnatus tolerauerit infinitos gradus pœnæ.

## Sectio III.

### *De pœna debita peccato veniali.*

Triplex pœna debita peccato veniali, in hac vita. CErtum est primò, pœnam peccatis venialibus præsertim deliberatis & plenè voluntariis in hac vita debitam, & sæpiùs etiam à Deo irrogatam, triplicem potissimùm esse: Prima sunt dolores, morbi, & mors etiam temporalis, aduersaque plurima huius vitæ, quod innumeris exemplis Scripturarum declarari potest. Moysi obitus antequam filios introduceret in terram ad quam tot annis, & per tot miracula eos deduxerat, propter peccatum diffidentiæ adeò leue vt vix appareat: vxor Loth propter leuissimum curiositatis peccatum conuersa in statuam salis etiam si fugeret Sodomam & grauia ibi peccata vitasset: Propheta ille qui deuoratus est à leone quia comedisset panem in terra Israël, seductus ab altero Propheta: Mors immissa Ozæ pœna non fuit peccati nisi sæuissimi, sicuti strages etiam Bethamitarum propter conspectam curiosiùs arcam: Denique mors filiorum Aaron propter alienum ignem quem posuerant in Thuribulo, non fuit effectus peccati nisi venialis. Secunda pœna est priuatio multorum auxiliorum quibus adiutus homo, infallibiliter vitaret peccata mortalia, & attingeret salutem imò & perfectionem assequeretur salutis, quod satis probatum videtur disputatione prima, cum ostendi quod per peccatum veniale homo disponitur ad mortale præsertim ex eo quòd Deus in pœnam peccatorum venialium congrua deneget auxilia quibus vitaretur peccatum mortale, quo applicari potest illud Isaiæ cap. 57. *Propter iniquitatem auaritiæ eius iratus sum & percussi eum, abscondi à te faciem meam, & indignatus sum, abiit vagus in via cordis sui.* Tertia eáque grauissima etiam pœna est imminutio feruoris, charitatis, & familiaritatis cum Deo, illa enim vera tepiditas est quâ non veretur homo in leuibus peccatis displicere Deo, vnde Deus incipit eum vomere ex ore suo.

Pœna debita peccato veniali in altera vita est ignis purgatorius. Certum est secundò, pœnam peccatis venialibus in altera vita infallibiliter debitam esse ignem purgatorij, cum grauissimis aliis doloribus qui propter peccatum mortale infliguntur exceptâ æternitate. Hæc enim Catholica veritas est quam contra Græcos, & nouos sectarios probant Doctores Orthodoxi Valentia, *tom. 4. disput. 11. quæst. 1.* Bellarminus *tom. 1. lib. 2. de Purgatorio*, Vasques 147. præsertim celeberrimo illo Apostoli testimonio primæ ad Corinthios 3. *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter illud quod iam positum est*, &c. *Vniuscuiusque opus manifestum erit, dies enim Domini declarabit quia in igne reuelabitur: & vniuscuiusque opus quale sit ignis probabit*, &c. *Si cuius opus arserit detrimentum patietur, ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem.* Quæ Apostoli verba intelligenda esse de igne purgatorij traditur in Concilio Florentino, & Tridentino, asseritur à Patribus Græcis & Latinis vt rectè ostendunt Bellarminus, Castro, verbo (purgatorium,) Theodorus Peltanus, Valentia. Quia nimirum Apostolus eo loco agens de Iudicio tùm vniuersali, tùm particulari agit etiam de igne, qui mundum purgabit in iudicio extremo, & de igne qui statim post mortem purgabit eos, quibus exurenda & expurganda supererunt ligna, fœnum & stipula. Vnde dicit: *Vniuscuiusque opus manifestum erit, dies enim Domini declarabit*: In Iudicio videlicet extremo, & in Iudicio particulari, quia in igne reuelabitur & vniuscuiusque opus quale sit ignis probabit, operibus videlicet bonis parcet, mala opera exuret. Concluditque, *Si cuius opus arserit detrimentum patietur ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem.* Accedit perpetua Ecclesiæ traditio, & consensus Patrum, estque defensum à Latinis in Concilio Florentino, à quo tamen definitum non est esse ignem in purgatorio ne Græci offenderentur dicentes purgatorium esse locum obscurum, & laborum plenum, sed ignem in eo non agnoscentes. Explicatur sententia Catholica de Purgatorio.

His positis tota difficultas est de duratione pœnarum quas meretur peccatum veniale in altera vita, vtrùm illud vel per se, vel saltem per accidens mereatur pœnam æternam. Status quæstionis.

Ratio autem dubitandi est primò, quia peccatum veniale maius est malum omni malo pœnæ, ergo illud meretur pœnam omni pœna finita longiorem. Imò saltem in statu puræ naturæ illud mereretur pœnam æternam, quia ille qui venialiter peccaret non haberet gratiam, atque ita non posset satisfacere. Deinde minimú opus bonum meretur præmium æternum, ergo minimum peccatum meretur æternam pœnam. Denique maius malum est priuari ad tempus visione Dei, quàm semper puniri minimo malo sensus, peccatum veniale meretur ad tempus priuari visione Dei, ergo meretur semper puniri pœna sensus. Prima ratio dubitandi.

Secundò, si peccatum veniale puniretur pœna æterna propter coniunctionem cum peccato mortali, fieri posset vt aliquis damnatus grauius puniretur in æternum propter peccata venialia, quàm propter peccata mortalia; si enim habet centum peccata venialia, & vnum peccatum mortale, intensior erit pœna respondens peccatis venialibus quàm pœna respondens peccatis mortalibus, consequens illud absurdum est, quia cum infinita peccata venialia non adæquent peccatum vnum mortale in culpa, ita nec adæquare possunt illud in pœna. Secunda.

Tertiò, debitum pœnæ peccato veniali debitæ non crescit per coniunctionem cum peccato mortali sed peccato veniali secundùm se commensurata est pœna temporalis, ergo peccato veniali quod coniunctum est cum mortali commensurata est pœna temporalis: si ergo Deus illud in æternum puniret, vltra condignum illud puniret. Tertia.

Dico primò, peccata venialia quantuncunque multiplicentur, nunquam tamen per se, id est si sola fuerint, merentur æternam pœnam. Hæc etiam certa est Catholica veritas, quam negarunt Gerson & alij pauci. Conclusio prima.

Ratio est, quia peccatum veniale non destruit principium vitæ ac proinde non constituit hominem in statu in quo non possit satisfacere, sed tota ratio propter quam peccatum mortale meretur æternam pœnam est quia tollit gratiam, sine qua nulla esse potest satisfactio, vel etiam satispassio, ergo peccatum venia- Ratio illius.

le per se loquendo mereri non potest pœnam æternam. Quamuis enim pro eo nulla creatura possit satisfacere, nihilominus ille qui amicus est Dei exigit vt Christus tanquam causa vniuersalis suppleat id quod per se ipsum facere non potest; quamuis igitur nemo directè satisfacere possit condignè pro peccato vel mortali, vel veniali, peccatum tamen veniale non tollit ius ad auxilia & merita Christi, per quæ peccatum veniale deleatur, peccatum autem mortale totum illud ius aufert, ideóque peccatum veniale non semper durat ex sua natura quoad reatum culpæ vel pœnæ, sicut ex sua natura peccatum mortale semper durat quoad vtrumque reatum.

Conclusio secunda

Dico secundò, longè probabilius esse quod peccatum veniale per accidens seu coniunctum cum peccato mortali, punitur in inferno pœna æterna. Siue remissum fuerit quoad culpam, siue non fuerit remissum. Ita censuit Caietanus, Victoria, Zumel, Suares, Valentia, Soto, Azor: contrarium absolutè defendunt Scotus & Scotistæ omnes, Almainus, Maior, Gabriel, Vega, Medina, Nauarrus, Arriaga. Alij verò cum S. Thoma & & Durando volunt peccatum veniale remissum quoad culpam eodem modo puniri in inferno, quo puniretur in Purgatorio.

Ratio illius.

Ratio tamen ex dictis videtur perspicua, quia peccatum tandiu debet puniri quandiu durat reatus tùm culpæ tùm pœnæ, sed in damnatis reatus pœnæ contractus ex peccato veniali etiam remisso manet in æternum, quia illi propter defectum vitæ spiritualis neque satisfaciunt, neque satispatiuntur, ergo in damnatis peccatum veniale debet in æternum puniri.

Soluitur prima ratio dubitandi.

Ad primam Resp. verum esse quod peccatum veniale maius est malum omni malo pœnæ, sed nego hinc sequi quod mereatur pœnam omni pœna longiorem, nunquam enim peccatum, vt dixi, meretur pœnam quæ sit tantum malum, quantum malum est ipsa culpa, sed meretur pœnã, quæ in ratione pœnæ tantum sit malum, quãtum malum est culpa in ratione culpæ. Peccatum veniale in statu puræ naturæ non mereretur etiam pœnam æternam, quia etiam si homo tunc non haberet principium quo posset satisfacere tamen quia voluntariè non se priuasset principio illo gratiæ, propterea requireret vt Deus vel liberaliter, vel per medium aliquod statui puræ naturæ proportionatum remitteret illum reatum. Denique negata olim est paritas inter minimum opus bonum, & peccatum veniale, quia minimum opus bonum dignificatur per gratiam, & per eam meretur præmium æternum: peccatum autem veniale non accipit aliunde indignitatem.

Secunda.

Ad secundam Resp. posse fieri per accidens vt multa peccata venialia maiorem mereantur pœnam sensus, quàm pauca mortalia, etiam si culpa plurium peccatorum venialium vnum mortale non adæquet.

Tertia.

Ad tertiam Resp. debitum pœnæ peccati venialis crescere per accidens propter coniunctionem cum mortali, quia durat semper reatus pœnæ peccati venialis quod est iunctum cum peccato mortali, ac proinde illud in æternum puniri debet.

## QVÆSTIO II.

### *De altero effectu peccatorum qui est macula seu peccatum habituale.*

S. Thom. quæst. 86.

Status quæstionis explicatur.

POst reatum pœnæ, alter peccati effectus est macula quæ vocatur habitualis, sic enim dici communiter solet illud quod transacto peccati actu hominem denominat peccatorem & exosum Deo. Magni autem interest scire quid illa sit, propter peccatum originale quod consistere in aliqua huiusmodi macula statim dicam, & propter iustificationem quæ consistit in remotione talis maculæ. Vnum autem hîc videtur accuratiori dignum examine, quid nimirum propriè sit illud peccatum habituale, ex quo exoritur in homine status & denominatio peccatoris tunc quando peccatum desiit esse actu: hoc enim cognito difficile non erit statuere de causis, proprietatibus, & effectibus huius peccati.

### SECTIO VNICA.

### *Existentia & quidditas peccati habitualis.*

Remanere maculam moralem transacto actu peccati probatur ex Scripturis.

CErtũ est primò, quod per peccatũ quodlibet siue mortale, siue veniale aliqua semper macula relinquitur quâ homo verè ac propriè denominatur peccator. Probant hoc primò innumeræ Scripturæ, v.gr. Iosue 22. *Peccastis in Beelphegor & vsque in hodiernam diem macula huius sceleris in vobis manet.* Ieremiæ 2. *Si laueris te nitro, & multiplicaueris tibi herbam borith, tamen maculata es coram me.* Ezechielis 36. *Effundam super vos aquam mundam & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Deinde idem colligitur ex formis Baptismi & Pœnitentiæ, verba enim illa (Ego te baptizo,) (Ego te absoluo) falsa essent, si post præteritum actum peccati, non maneret in peccatore aliquid quod remitti & deleri posset, cum enim dicitur, baptizo, absoluo, tollitur aliquid quod est actu, illud est quod vocatur macula & peccatum habituale.

Ratio à priori proponitur.

Ratio autẽ à priori colligi debet ex dicendis de natura & entitate illius maculæ. Si enim transacto actu, perseuerat adhuc moraliter peccatum illud quod desiit esse physicè, certè datur peccatum habituale, sed quandiu peccatum commissum non est retractatum nec condonatum perseuerat moraliter, ergo datur peccatum habituale.

Certum est secundò, quod per peccatum mortale quodlibet causatur semper aliqua macula negatiua quæ non est aliud quàm priuatio gratiæ sanctificantis. Ratio est quia omnis priuatio nitoris debiti potest dici macula, priuatio autem gratiæ priuatio est nitoris debiti homini eleuato ad statum supernaturalem: si enim esset homo in statu puræ naturę, tunc quamuis illa carentia gratiæ, omnino eadem esset physicè ac nunc, moraliter tamen non esset eadem, ac proinde dici non posset macula, sicuti nunc verè macula est, & difformitas animæ constitutæ in tenebris, & priuatæ lumine diuino.

Hæc igitur macula & peccatum habituale relictum ex peccato tùm mortali tùm veniali, quid propriè sit, non satis conuenit inter Theologos, alij enim illud negant esse peccatum præteritum, alij affirmant, sed neutri eodem modo explicant.

### §. I.

### *Vtrùm peccatum habituale sit aliquid distinctum à peccato præterito.*

Triplex authorum sententia circa maculam peccati.

TRipliciter diuisi sunt authores qui volunt maculam peccati esse aliquid diuersum à peccato præterito. Primò enim aliqui cum Gregorio volunt illam esse habitum vitiosum relictum ex peccato præterito, vel etiam qualitatem aliquam morbidam. Secundò, Scotus, Durand. & Almain. putant illum esse reatum pœnæ seu obligationem subeundi pœnam relictam ex peccato. Tertiò, alij apud Salam *disp. 14. sect. 3.* volunt priuationem gratiæ peccatum esse habituale vel adæquatè, vel saltem inadæquatè: de duobus primis vix est difficultas, circa istud vltimum.

Ratio

Proponuntur rationes dubitandi.

Prima

Ratio dubitandi est primò, quia peccatum habituale formaliter consistit in eo quod formaliter expellitur per gratiam, sed si peccatum habituale non est priuatio gratiæ, non tollitur formaliter per gratiam; peccatum enim moraliter manens tollitur potiùs per actum contritionis, quæ conuersio est ad Deum, cum peccatum habituale sit auersio, ergo peccatum habituale est priuatio gratiæ, minor videtur certa, quia sola priuatio tollitur per gratiam vt formam, sicut lux formaliter expellit tenebras.

Secunda

Secundò, illud solum est peccatum habituale mortale quod est mors animæ, sed sola priuatio gratiæ mors est animæ, nam mors est priuatio vitæ, gratia sola est animæ vita, ergo sola priuatio gratiæ est peccatum habituale.

Tertia.

Tertiò peccatum habituale est auersio à Deo vt fine supernaturali, sed non auertit à Deo nisi sit priuatio gratiæ quæ sola est conuersio, ergo peccatum habituale est priuatio gratiæ.

Conclusio prima bipartita.

Dico primò, peccatum habituale nec est habitus vitiosus, vel qualitas aliqua morbida, neque reatus pœnæ, neque priuatio gratiæ, provt orta ex peccato actuali.

Ratio primæ partis de habitu vitioso.

Prima pars de habitu vitioso vix eget probatione, quia in iustificatis manent sæpè habitus vitiosi, cum tamen non sit in illis peccatum, *nihil* enim *damnationis est in iis, qui sunt in Christo Iesu*, ergo manifestum est, quod habitus vitiosi non sunt peccatum habituale. Deinde relinquitur ex peccato omissionis macula peccati habitualis, neque tamen per illud imprimitur vllus habitus. Denique per actus naturales posset destrui habitus vitiosus, per quos tamen peccatum habituale non destrueretur, ergo peccatum habituale, aliquid est diuersum ab habitu vitioso. Quod autem excogitant aliqui morbidam qualitatem nullo modo est probabile, quia sublatâ quacunque qualitate adulter transacto actu reuerà est adulter, ergo superuacanea est ad peccatum huiusmodi qualitas.

Ratio secundæ partis de reatu pœnæ.

Secunda pars de reatu pœnę non est minùs euidens, quia sublato peccato habituali manet tamen reatus pœnæ vt definitur in Tridentino: videturque sententia hæc damnata esse in bullis Pij V. & Gregorij XIII. contra Baium, cuius hæc erat propositio, transeunte peccati actu nihil manere præter obligationem pœnæ: neque aliud quidquam in baptismo & pœnitentia deleri per ministerium sacerdotis. Deinde non est maior ratio cur reatus pœnæ dicatur esse peccatum habituale, quàm actuale, si enim adæquatè distinguitur ab vno certè non minùs distingui ab altero debebit. Fateor quidem quod dignitas radicalis ad pœnam est peccatum habituale, quia est illud quod demeritoriè me constituit dignum pœna: Sed reatus formalis non potest vllo modo appellari peccatum habituale.

Ratio tertiæ partis de priuatione gratiæ.

Tertia pars de priuatione gratiæ patet, quia peccatum veniale verum est peccatum habituale, neque tamen priuatio est gratiæ, in statu puræ naturæ vera essent peccata habitualia, neque tamen esset priuatio gratiæ debitæ. Sequitur etiam æqualia esse omnia peccata habitualia, imò non esset in quolibet peccatore nisi vnum peccatum habituale. Denique à Deo non est peccatum habituale, à quo tamen est priuatio gratiæ.

Soluitur prima ratio dubitandi.

Ad primam Resp. peccatum habituale quamuis nõ sit priuatio gratiæ, sed peccatum ipsum actuale provt perseuerans moraliter, expelli tamen formaliter per gratiam vel immediatè propter oppositionem cum peccato, vel mediatè quia huic entitati gratiæ semper Dei condonatio coniuncta est, quæ inseparabilis est à gratia saltem iuxta potentiam ordinariam, quomodo autem contritio non tollat formaliter perseuerantiam illam peccati, satis dictum est alibi; auersio enim habitualis non tollitur formaliter per conuersionem actualem: Absolutè igitur nego quod sola priuatio gratiæ tollatur per gratiam vt formam sicut falsum est quod sola priuatio caloris tollatur per calorem vt formam.

Secunda

Ad secundam Resp. peccatum habituale mortem esse animæ demeritoriè solùm & effectiuè, quatenus meretur priuationem gratiæ, non esse autem formaliter mortem animæ, quæ sola est priuatio vitæ supernaturalis.

Tertia.

Ad tertiam Resp. concedendo quod peccatum habituale auertit à Deo vt fine supernaturali, quia priuat hominem iure ad gratiam & gloriam: nego autem quod non possit auertere à Deo vt fine supernaturali, quamuis formaliter non sit priuatio gratiæ.

## §. II.

### *An & quomodo peccatum habituale sit peccatum præteritum perseuerans moraliter.*

Quid sit macula peccati & moralis illius perseuerantia.

NOn potest igitur aliud esse macula peccati, quàm peccatum actuale præteritum, sed moraliter adhuc perseuerans. Verum quid sit moralis illa perseuerantia peccati quod iam non est, non vno modo explicari solet. Primò enim aliqui volunt cum Vasque illam esse actum præteritum cum negatione retractationis. Secundò, alij volunt illam esse actum præteritum cum negatione condonationis & condignæ satisfactionis, quam negationem alij volunt esse partem ipsius peccati habitualis, alij connotatum obliquum, alij conditionem necessariam.

Prima ratio dubit.

Ratio autem dubitandi est primò, quia peccatum habituale est aliquid intrinsecè maculans hominem: denominatio ab actu præterito, non est nisi denominatio extrinseca, ergo illa non est peccatum habituale. Similiter peccatum habituale est macula relicta ex peccato actuali, & eius effectus, sed peccatum actuale præteritum non est effectus peccati actus præteriti, ergo illud non est peccatum præteritum.

Secunda.

Secundò, si peccatum habituale est peccatum præteritum moraliter manens non potest esse aliud quàm actus præteritus manens habitualiter in ratione voluntarij, sed actus quilibet præteritus eo tantùm ipso dicitur manere habitualiter in ratione voluntarij quia non retractatur, ergo peccatum habituale non est aliud quàm peccatum non retractatum. Minor probari potest in pluribus exemplis, nam v.gr. voluntas faciendi sacrum pro defuncto dicitur manere habitualiter, quia non est retractata. Deinde si negatio retractationis non constitueret peccatum habituale, posset sine vlla retractatione tolli totum peccatum habituale, hoc autem implicat, quia voluntarium formaliter non tollitur nisi per inuoluntarium, receſſus voluntarius à Deo non tollitur nisi per accessum voluntarium.

Tertia.

Tertiò, si negatio condignæ satisfactionis esset de ratione constitutiua peccati habitualis, sequeretur quod negatio rei impossibilis constitueret peccatum habituale, condigna enim satisfactio puræ creaturæ pro peccato res est impossibilis: consequens autem absurdum est, quia negatio chimæræ non potest constituere peccatum habituale.

Quarta.

Quartò, si peccatum habituale constituitur per negationem condonationis, sequitur quod condonatio peccati habet se ipsam pro obiecto formali & directo, nam obiectum condonationis est peccatum habituale, ergo si negatio condonationis constituit peccatum habituale, & in eo includitur, sequitur quod obiectum condonationis est ipsamet condonatio.

Quinta.

Quintò, negatio condonationis si constituit peccatum

catum habituale, vel est pars illius, & sic aliqua pars peccati est à Deo, & Deus non adæquatè odit totum peccatum, non enim odit negationem condonationis: vel est solum conditio, & sic implicat destrui peccatum habituale, quin verum sit dicere actus ille malus non est præteritus, sed hoc nunquam esse potest verum, quandiu enim verum erit dicere actus est præteritus, erit etiam verum quod sit peccatum habituale, cum nihil illud sit quàm actus præteritus.

Conclusio secunda bipartita.

Dico secundò, peccatum habituale non est peccatum præteritum moraliter perseuerans propter negationem retractationis: sed moraliter perseuerans propter negationem condonationis, & condignæ satisfactionis.

Probatur prima pars

Primæ partis ratio est, quia si negatio retractationis esset aliquid requisitum essentialiter ad peccatum habituale sequeretur quod posità quacunque retractatione, quæ attritio solùm esset, vel actus purè naturalis tolleretur peccatum habituale, hoc autem est contra Fidem, ergo peccatum habituale non constituitur per negationem retractationis. Prob. maior, ideò per te manet moraliter peccatum non retractatum, quia manet in ratione voluntarij, sed posità retractatione purè naturali, formaliter non manet in ratione voluntarij, ergo posità quacunque retractatione formaliter tollitur peccatum. Sicut non manet voluntas sacrificandi posità voluntate non sacrificandi. Deinde vt aliquid perseueret moraliter non est satis quod perseueret habitualiter, nam votum, matrimonium, & alij contractus, aliquando perseuerant habitualiter, & non perseuerant moraliter, si v.g. Pontifex dispenset: & contra non perseuerant aliquando habitualiter, & tamen perseuerant moraliter, si pœniteat te voti, aut matrimonij, cuius tamen non concedatur dispensatio.

Probatur secunda.

Secundæ partis ratio est, quia nihil aliud est manere peccatum moraliter, quam peccatum actuale in æstimatione prudentum reddere hominem rationabiliter Deo exosum perinde ac si actu illud committeretur: nam simili modo votum, matrimonium, & quilibet contractus manere dicuntur moraliter quando iuxta sensum prudentum æquè obligant, ac si actu fierent, sed peccatum præteritum cum negatione condonationis & condignæ satisfactionis est huiusmodi, ergo peccatum præteritum cum huiusmodi negatione perseuerat moraliter: Probatur minor, tunc homo rationabiliter manet exosus Deo, quando manet in Deo totum ius quod prius habebat ad odio habendum hominem, sed quandiù peccatum præteritum est iunctum cum negatione condonationis aut condignæ satisfactionis, manet in Deo totum ius quod habebat peccato præsente ad habendum odio peccatorem, ergo tandiu homo rationabiliter manet Deo exosus, quandiu peccatum non est condonatum.

Conclusio tertia bipartita.

Dico tertiò, peccatum habituale formaliter & in recto non est aliud quàm peccatum præteritum, in obliquo connotans negationem condonationis & condignæ satisfactionis. Hæc autem negatio nec est conditio solùm extrinseca peccati habitualis, neque pars in recto illud componens, sed est connotatum inclusum in peccato habituali. Ita docent Suares *l.7, de gratia c.20. & 23.* Granados *tract. 8. disp.1. sect. 1.* & alij communiùs.

Primæ Partis ratio

Primò enim quod negatio condonationis non sit conditio solùm extrinseca, probatur quia si solum peccatum præteritum esset essentia totalis maculæ peccati quoties verum esset dicere peccatum esse præteritum, verum esset manere peccatum habituale, nam vbi est totum quod est intrinsecè constitutiuum peccati, necessariò est etiam ipsum peccatum: consequens falsum est, nam condonato peccato, verum semper est quod peccatum est præteritum, ergo peccatum præteritum vt sic non est totum quod essentialiter constituit peccatum habituale. Deinde negatio condonationis non potest esse aliquid extrinsecum essentiæ peccati, si ea sublata, & aliis omnibus manentibus essentialiter auferatur peccatum, sed ea sublata totum aufertur peccatum, ergo illa est intrinseca peccato, dum enim aufertur peccatum est necesse vt auferatur aliquid illi essentiale, sed illa solùm negatio aufertur, ergo illa est essentialis huic maculæ.

Secundæ partis ratio

Secundò, quod negatio illa non sit pars peccati habitualis, ita illud componens in recto, vt peccatum habituale sit peccatum præteritum, & negatio condonationis. Probatur contra Salam, de Lugo, Arriagam, quia illud totum quod est peccatum habituale odio habetur à Deo, & illi displicet, sed negatio illa condonationis non odio habetur à Deo, ergo illa non est peccatum habituale: probatur maior, quia Deus non potest odio habere peccatorem ratione peccati habitualis, nisi odio habeat etiam totam maculam peccati habitualis. Non enim dici potest quod Deus odit hominem ratione solius peccati præteriti. Si enim hoc esset verum Deus odisset etiam hominem quando peccatum præteritum non est amplius peccatum habituale, quod falsum est. Deinde Deus odit perseuerantiam moralem illius peccati, sed per te moralis illa perseuerantia est negatio condonationis, ergo Deus odit negationem condonationis, quæ tamen sine dubio est bona, & Deus est illius causa, ergo Deus est causa saltem inadæquata peccati habitualis.

Ad primam rationem dubitandi respondetur.

Ad primam Resp. verum esse quod peccatum habituale physicè loquendo est extrinsecum peccatori, sed moraliter intrinsecum est, quia secundùm æstimationem prudentum eodem modo maculat hominem ac si nunc actu existeret. Deinde peccatum habituale secundùm id quod dicit adæquatè tum in recto, tum in obliquo non est effectus peccati, sed duntaxat secundùm quod inadæquatè dicit & in obliquo, aliquando enim concretum vocari solet effectus ipsius subiecti.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. satis ostensum esse quod peccatum manere moraliter, non est tantum manere habitualiter in ratione voluntarij: Vota enim & contractus sæpè manent moraliter, quamuis sint inuoluntaria, quomodo autem sine retractatione peccatoris, vel sine mutatione vlla physica, peccatum possit remitti, dictum est in tractatu de pœnitentia, quia quamuis voluntarium actuale tollatur per inuoluntarium, voluntarium tamen habituale id est permanens moraliter propter negationem condonationis, tollitur formaliter per condonationem. Quod idem dicendum est de recessu habituali.

Ad tertiam

Ad tertiam Resp. primò quidem condignam satisfactionem pro peccato non esse rem prorsus impossibilem & chimæricam, si enim humanitas quæ nunc peccat assumeretur postmodùm à Verbo, satisfactio eius esset indigna pro peccato præterito. Deinde quamuis chimærica esset illa satisfactio, non esset tamen chimerica negatio satisfactionis condignæ, quæ propterea ingredi potest saltem in obliquo constitutionem peccati.

Ad quartam, & quintam.

Ad quartam Respondebam olim agens de iustificatione peccatoris duplicem esse condonationem, alteram formalem, alteram causalem, formalis est remissio iuris quod Deus habet ad odio habendum peccatorem: causalis est voluntas remittendi hoc ius, peccatum habituale includit in obliquo negationem condonationis formalis, non negationem condonationis causalis cuius obiectum est condonatio formalis;

malis: cùm ergo remittitur peccatum habituale, Deus dicit remitto meum ius quod habeo ad odio habendum peccatorem, vbi patet quod condonatio non est obiectum condonationis: quando autem Deus dicit volo condonare peccatum habituale, tunc condonatio formalis est obiectum condonationis causalis, vbi nullum est inconueniens quando enim Deus remittit reatum culpæ, remittit ius quod habet ad odio habendum peccatorem, quando autem remittit reatum pœnæ, tunc remittit ius quod habet ad illum puniendum.

# DISPVTATIO IV.

## *De Peccato Originali.*

S. Thom. quæst. 81. 82. 83. 84.

HActenvs ea dixi omnia quæ spectabant ad peccatum personale tum actuale, tum habituale, nunc ad peccatum illud explicandum deuenio, *cuius vestigatis nos fecit non voluntis mala, sed corrupta natura: transeunte in omnes per successionem proscriptione iniquitatis & mortis*, vt loquitur Augustinus lib. de peccatorum meritis cap. vlt. Hoc enim verum est peccatum vnicuique innatum & proprium, & tamen pluribus sæculis antiquius ipso peccatore: peccatum originis, origine ipsa prius, imminens omnibus cum ipsa vita vitium: culpa propter quam nemo possit vituperari, quamuis meritò possit puniri: vitium inuoluntarium, crimen sine libertate, eò tantùm rei quod viuimus.

Disseruit de hoc peccato tam mirabiliter, & tam miserabiliter malo accuratissimè præter cæteros S. Augustinus in omnibus libris contra Pelagium, præsertim in libris de peccato originali, de peccatorum meritis, de nuptiis & concupiscentia, de baptismo paruulorum, & sex libris contra Iulianum. In quibus toto ingenio pugnans S. Doctor quod fuit in eo mirabile, tota doctrina quæ diuinitùs data & diuina fuit aduersus impios certans Catholicam veritatem proposuit de peccato originali, credendam omnibus & tenendam. Quam ego vt ex fontibus eius hauriam triplici capite omnia concludo, prima enim sit existentia & propria quidditas huius peccati. Secundo, causæ præsertim effectiua & subiectiua huius peccati. Tertiò, pœnæ tùm in hac, tùm in altera vita.

---

# QVÆSTIO I.

## *De existentia, & propria quidditate Peccati Originalis.*

S. Thom. quæst. 81.

IN *causa duorum hominum* (inquit Augustinus l. de peccato originali c. 2.) *quorum per vnum venundati sub peccato, per alterum redimimur à peccato, fides Christiana consistit.* Vnde inquirendum diligenter videtur. Prima enim & maxima controuersia est, vtrùm in omnibus Adæ posteris detur peccatum aliquod originale, quod nimirum omnes in origine ipsa contrahant. Secundò, quid illud & quale sit.

### SECTIO I.

### *Existentia Peccati Originalis in omnibus Adæ posteris.*

CErtum est primò, nomine peccati (originalis) communiter intelligi apud Catholicos verum & propriè dictum peccatum quod hominem naturali via generationis descendentem ab Adamo, ipso suæ originis momento ita inquinat, vt illum reddat inimicum Dei, indignum cœlesti beatitudine, ac variis huius vitæ calamitatibus obnoxium, sic enim defectum illum & innatam homini labem vocat sæpissimè Augustinus pollutionem, auersionem, mortem animæ, immunditiam, peccatum naturæ, sicque lib. 2. de peccatorum meritis cap. 10. Apostolum explicat S. Doctor Ephes. 2. (eramus natura filij iræ) *quia eo ipso momento quo communem naturam generatione accipimus, peccatum illud incipit esse in nobis.* Quid intelligatur propriè nomine peccati originalis.

Certum est secundò ex eodem August. ibidem *l. 3. cap. 6. & 7.* quæstionem hanc de tradu ce peccati originalis primùm in Ecclesia Dei motam esse à Pelagio, *cuius* (vt loquitur idem S. Doctor l. de hæresib. hæresi 88.) *proprius fuit error negare peccatum Originis, vt sic contrà gratiam Christi pro naturæ integritate pugnaret.* Volebat enim quod peccatum Adæ ipsi soli nocuerit, non generi humano vniuersos infantes nuper natos in isto statu esse, in quo fuit Adam ante præuaricationem, imò addebat insanire illos, qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum: Indèque inferebat quod nobis ad reparandas peccati huius ruinas nulla interna gratia opus sit: pueros baptismo egere *nõ vt mundentur à peccato, sed vt assequantur Dei regnum*, vt colligitur ex Concil. Mileuit. can. 2. Sequuti sunt eundem errorem multò posteà tempore Albanenses, Armeni, Albigenses apud Armacanum *lib. 8. cap. 12.* Castro *lib. 12.* verbo (peccatum) deinde posteriori æuo Anabaptistæ, Zuinglius, Erasmus & Stapulensis similiter delyrarunt. In errorem verò extremè oppositum declinarunt Lutherus, Caluinus, Melancthon, & nuperus Augustini deprauator, qui originali peccato tribuunt omnimodam naturæ deprauationem, omnium damnatorum reprobationem, libertatis iacturam, & alia demùm innumera mala. Explicatur hæresis Pelagij, & aliorum hæreticorum.

Ratio autem dubitandi pro Pelagianis multiplex esse potest. Primò enim asserunt quod nemini vnquã aliena peccata imputantur saltem quoad culpam, v.g. Ezechiel. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris, anima quæ peccauerit ipsa morietur*, quem locum velut causæ suæ tutissimum firmamentum in ore frequenter habebant Pelagiani teste Augustino lib. 6. contra Iulianum & fauere videtur Apostolus, *vnusquisque referet prout gessit in corde suo.* Quomodo enim iuste vis puniri aliquem, pro eo quod non commisit? vt expresè asserit Chrysostom. hom. 10. ad Rom. & hom. 39. in 1. ad Corinth. vbi fatetur quidem deriuatas esse in nos pœnas peccati Adæ, non autem ipsum peccatum. Ratio prima dubitandi.

Secundò, ratio ipsa & propria quidditas ac conceptus peccati manifestè pugnare videtur cum hoc peccato, *quod si voluntarium non sit & liberum certè peccatum non est*, vt fatetur ingenuè Augustinus lib. contra Secundinum Manichæum c. 15. & 16. sed peccatum istud quod vocatur originale, neque voluntarium nobis est, neque aduersatur legi vlli quâ puer obligari possit: vbi autem non est lex quomodo erit præuaricatio. Quod admoneri non potest vt caueatur, imputari non potest, vt puniatur, nunquam autem legislator ad hanc venit amentiam vt præceperit cuiquam noli ita vel ita nasci. Qui verò dicunt peccatum aliena voluntate voluntarium esse, contradicto- Secunda.

ria

ria videntur loqui, quomodo enim voluntas alterius sufficere potest vt aliquid dici possit alicui voluntarium: sic enim dici quilibet posset reus omnium peccatorum quæ sunt in mundo præcisè quia sic voluisset Deus, quod argumentum opponebant passim Pelagiani, *nihil esse in homine potest peccati, si nihil est propriæ voluntatis* (inquiebat Iulianus l. 1. operis imperfecti) *hoc nobis omne hominum genus, quod vel leuiter sapit, concesserit*, ex quo fit quod deformis sit & vana sententia, quæ conscientiam sine scientia, paruulis videtur adscribere: absolutè enim vindicatur à crimine qui ipsa rei impossibilitate defenditur.

Tertia. Tertiò, ex causa effectiua huius peccati, multiplex ducitur Argumentum: nam si peccatum aliquod in puero statim atque conceptus est in matris vtero, debet peccati huius aliqua esse causa, illa nec est puer voluntas vt patet, neque Pater generans, qui sæpè dum generat iustus est & baptizatus, imò si causaret peccatum non posset non peccare dum generat: neque Adam ipse qui liberatus est à peccato, *per rerum* enim *naturam fieri non potest, vt illud tradere probentur parentes, quo caruisse creduntur*, vt habetur l. 6. contra Iulianum cap. 7. Denique anima purè spiritualis à parentibus non attingitur de quorum traduce non venit, quomodo enim illa cum nascatur in manibus Dei omninò innocens, eo ipso quo attingit corpus ita inficitur vt incipiat esse grauissimi rea criminis? vnde illi tantum, & tam graue malum? Denique sequitur iure merito nuptias damnari vt malas, quia ex illis tantùm trahitur malum, *omnis* enim *causa mali est expers boni*, vt habetur lib. 2. contra Iulianum cap. 1.

Conclusio de Fide. Dicendum tamen est certâ & indubitatâ Fide teneri debere, quod ex vnico illo primi parentis peccato in omnes eius posteros, verum & propriè dictum deriuatur peccatum, quo denominamur reuerà peccatores, & digni constituimur æternâ damnatione, tanquam inimici Dei, & iustè ab eo exosi. Ita constanter pronunciant cum omnibus Scripturis, cum omnibus Conciliis, cum omnibus Patribus, cum vniuersa Ecclesia, Orthodoxi omnes Doctores, tractarunt autem & probarunt accuratissimè Albertus Pighius *controuersia prima*. Catherinus *opusc. ea de re*. Driedo *tom. 2. lib. 2. de gratia tract. 3*. Sotus *lib. 1. de natura & gratia cap. 10. & seq.* Vega *lib. 2. in Concilium Tridentinum cap. 11. & 12.* Lindanus *in Panoplia l. 4. cap. 10. & 11.* Bunderius, Ruardus, Bellarminus.

Nititur primò scripturis. Primum autem fundamentum ducitur ex scripturis vtriusque testamenti, nam primò argumentatur optimè Augustinus lib. 16. Ciuit. cap. 27. ex Geneseos 17. *Masculus cuius præputij caro circuncisa non fuerit, delebitur anima illa de populo meo, quia pactum meum irritum fecit*, puer autem ex defectu circuncisionis non potest perire nisi propter peccatum originale. Deinde alterum etiam locum vrget Sanctus Doctor in Psalmum 50. qui habetur Iob. 14. ex versione 70. Interpretum, *nemo mundus à sorde, neque infans, cuius est vnus dies vita super terram*, & ibidem nota illa Dauidis verba de hoc peccato explicat Augustinus, *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea*. Tertiò, luculenta sunt apud Apostolum testimonia, quibus Pelagianos passim insequitur Doctor gratiæ, Ephes. 2. *Eramus natura filij iræ*, id est *originaliter*, iuxta interpretationem Augustini 2. ad Corinth. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt: Nega* (inquit Augustinus Iuliano) *Christum pro paruulis mortuum esse vt eximas eos de numero mortuorum*: Sed nullum proferri potest vel illustrius vel expressius argumentum, quàm Apostoli verba Romanorum 5. *Sicut per vnum hominem peccatum intrauit in hunc mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerunt*. Quem locum nullâ prauâ interpretatione detorqueri posse ad alium sensum, definitur in Conciliis Mileuitano, Arausicano 2. & Tridentino *sess. 5. can. 2. & 4.* Pobatque fusissimè Augustinus *lib. de natura & gratia cap. 39. lib. 1. de peccatorum meritis cap. 9. & 12.* vbi malignam Pelagianorum cauillationem præcludit, qui dicerent peccatum non propagatione, sed imitatione intrasse in mundum per peccatum vnius hominis, ostendit videlicet stare hoc nullo modo posse cum sequentibus Apostoli verbis, regnauit mors ab Adam vsque ad Moysen etiá in eos qui non peccauerunt, in similitudinem præuaricationis Adæ. Negat ergo Apostolus peccasse illos omnes imitatione Adæ, in quos mors pertransiit, & tamen dixerat priùs peccasse illos omnes in Adam, in quos mors pertransiit, ergo peccasse in Adam non est imitatio sed transgressio.

Nititur secundò definitione Ecclesiæ & traditionibus. Secundum fundamentum est perpetua Ecclesiæ definitio, & traditio, primò enim definita est veritas hæc à variis Pontificibus, Innocentio 1. *epistola 25. & 26.* Leone 1. *epistola 22. & 81.* Gregorio Magno *lib. 7. epistola 64.* Secundò etiam definita est à Conciliis: Mileuitano, Palæstino, Arausicano, Toletano, Eliberitano, Tridentino *tota sess. 5.* vbi certissimè dicitur quod *peccatum originale vnum est origine, propagatione plura, transfusum omnibus, & singulis proprium*. Tertiò, Patrum antiquiorum testimoniis Augustinus pugnat aduersus Pelagianos *lib. 1. & 2.* contra Iulianum, vbi adducit Irenæum, Cyprianum, Retitium, Olympium, Hilarium, Basilium, Nazianzenum, Chrysostomum, Hieronymum, alios plures referunt Vasques & Bellarminus, Augustinum collegit optimè Hieronymus Turrianus in confessione Augustiniana, & Ambrosium Nopelius in confessione Ambrosiana.

Nititur tertiò multiplici ratione suppositâ fide. Tertium fundamentum est multiplex ratio ex aliis ducta principiis Fidei, ratio enim nulla est purè naturalis. Prima est quam vrget Augustinus *lib. 6. contra Iulianum cap. 4.* generalis redemptio per Christum. Si enim omnium puerorum Saluator est & Redemptor Christus, nihil est dubium quin illi primi parentis peccato maculati sint, quod argumentum erat Apostoli Rom. 3. *Omnes peccauerunt, & egent gloria Dei*: & 2. ad Cor. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*. Altera est quam egregiè idem Augustinus *lib. 4. de peccatorum meritis cap. 24.* Necessitas est baptismi, quo peccatum abluatur in origine contractum, generalis enim est Christi propositio, *nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c.* & constat ex Ephes. 5. quod in remissionem peccatorum datur baptismus. Nugabantur enim Pelagiani negantes baptismum prodesse pueris ad eluendam maculam peccati, neque ad obtinendam beatitudinem, sed ad ingressum in regnum cœlorum, quod aliud sanè non est quàm vera beatitudo.

Soluuntur rationes dubitandi. Ad primam, in qua opponebatur authoritas scripturarum respondeo primò quidem ad locum Ezechielis cum Augustino *lib. 3. de peccatorum meritis cap. 8.* Filium non portare iniquitatem Patris quando iniquitas illa solius Patris propria est, ita vt non sit illi communis cum filio, si autem filius particeps sit huius iniquitatis, certè nulla est ratio cur non eam etiam ferre debeat. Peccatum autem commissum ab Adamo vt persona publica, & generali capite omnium hominum, non fuit illi soli proprium vt dicam statim. Locum Apostoli explicat Anselmus lib. 2. de conceptu Virginali cap. 18. *Vnusquisque referet prout gessit, vel propria voluntate, vel aliena*: imò de solis adultis ibi propriè sermo est, quia illi soli iudicabuntur. Chrisostomum interpretatur Augustinus lib. 1. contra

contra Iulianum quod dixerat in pueris nullam esse actualem culpam, sine qua non sunt grandiores, vel dubitatiuè tantùm, & interrogando loquutus est, suam enim mentem satis aperte declarauit pluribus aliis in locis vt demonstrat Augustinus ibidem *cap.* 2.

Ad secundam & tertiam vt respondeatur explicandæ sunt quidditas & causæ huius originalis peccati, quod esse difficillimum fatetur ingenuè Augustinus *epist.* 26. & 28.

## Sectio II.

### *Quidditas & propria ratio peccati originalis.*

### S. Thom. q. 82.

DAtur ergo in nobis peccatum illud antiquum & magnum, *quo nihil est* (vt loquitur Augustinus lib. de moribus Ecclesiæ cap. 22.) *ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum secretius.* Quid enim & quale peccatum illud esse possit quo etiam infans inficitur multos inuenio qui explicant, neminem video qui dicat se quod explicat intelligere.

Sententiæ circa peccatum originale reijciuntur.

Certum igitur primò est, tres esse sententias de quidditate peccati originalis adeò improbabiles vt nullâ egeant refutatione. Prima est Origenis qui volebat nihil aliud esse peccatum originale quàm aliquod peccatum prius ab anima contractum, quàm vniretur corpori, vbi supponebat existentiam animarum ante corpora, & negabat peccatum ipsa origine transfundi, quod vtrumque Fidei repugnat. Secunda est Magistri sententiarum in 2. *dist.* 30. vbi vult peccatum originale prauam esse aliquam qualitatem deriuatam ex infectione carnis ordinario modo seminatæ in ipsam animam, quæ per eam deprauata voluntate sua inclinetur ad creaturas. Quia videlicet primi parentis corpus peccato eius proprio infectum fuerit, & cum ipso corpore inquinatum sit semen, ex quo deriuetur infectio in corpus seminatum, & ab eo transeat in animam, sicut liquor pretiosus cum in vas immittitur infectum. Ita enim videtur loqui Augustinus *lib.* 1. *contra Iulianum cap.* 7. & sequuntur Henricus Gandauensis, Gregorius, Driedo, Michaël Baius, quod etiam statim patet quàm sit improbabile. Tertia est Matthæi cuiusdam Illyrici apud Valentiam, Bellarminum, Becanum, qui docebat peccatum originale, non esse aliquod accidens, sed substantiam quandam nouam ab ipso dæmone fabricatam & veram dæmonis ipsius imaginem. Cum enim (inquiebat insanus histrio) homo acceptus non physicè sed Theologicè, per inditam sibi formam intrinsecam factus ad imaginem Dei esset, & ad omnem virtutem propensus, aliam à dæmone formam accepit priori oppositam, per quam ad omne vitium propensus veram parentis dæmonis effigiem exprimit in seipso. Quod vt vides risu dignius est quàm refutatione.

Sententiæ non minus improbabiles.

Certum est secundò, tres esse sententias minus improbabiles, de quibus sigillatim dicendum est, vt possit intelligi vera huius peccati quidditas. Prima statuit nihil aliud esse peccatum originale, quàm insitam homini concupiscentiam, prout deprauatam à peccato primi hominis, & rebellem rationi. Secunda statuit illud esse priuationem gratiæ debitæ prout causatam à præuaricatione Adami. Tertia vult peccatum originale non esse aliud, quàm peccatum ipsum Adami vel extrinsecè duntaxat hominem denominans, vel certè moraliter in eo perseuerans, & illum habitualiter maculans, quæ tria sigillatim expendenda sunt.

### §. I.

### *Vtrùm peccatum originale sit concupiscentia.*

Sententia sectariorũ huius temporis explicatur.

COncors hæreticorum omnium huius temporis sententia est, non esse aliud in nobis peccatum originale quàm appetitum illum rebellem rationi quo inclinamur ad creata bona deserto creatore, siue illæ sint delectationes carnis, siue alia quælibet bona spiritualia, vel corporalia, quæ sine peccato appeti nequeant. Hanc videlicet velut accensam in nobis fornacem postquam iustitia originali priuati sumus, esse veram maculam & totum peccatũ quod appellatur originale senserunt Lutherus, Caluinus, & alij sectarij apud Bellarminum *lib.* 5. *de amissione gratiæ & statu peccati* 5. quibus accessit sine dubio nuperus dogmatistes toto lib. 1. de statu naturæ lapsæ, vbi statuit hanc esse Augustini, omniumque veterum Patrũ & Ecclesiæ totius Catholicam sententiã quod concupiscentia sit in nobis peccatum originale sumptum materialiter, cuius reatus sit formale ipsius peccati, quod sic ille intelligit vt omnino velit concupiscentiam illam esse propriè peccatum & mortem animæ vt patet ex cap. 14. non absolutè in se, sed prout est habitualis quædam propensio ad creaturas atque adeò auersio à creatore. Vnde subdolè ille in peccato originali distinguit materiale, quam dicit esse concupiscentiam, & formale, quem dicit esse reatum ipsum concupiscentiæ, quo nomine nihil sanè aliud intellexit quàm concupiscentiam ipsam prout auertentem à Deo & conuertentem ad creaturas, hæc enim inclinatio & propensio appetitus appellat reatum peccati & illius formale, donec liberatoris Christi gratia sanetur.

Proponitur prima ratio dubitandi.

Ratio autem dubitandi primò ex variis de more petitur scripturis, vbi humani cordis prauitas & corruptio describitur tanquam effectus peccati originalis, cum tamen effectus sit deprauati appetitus: Geneseos 6. *Sensus & cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua:* Apostolus Rom. 3. describit illam ex variis Psalmis *non est iustus quisquam, omnes declinauerunt,* &c. deinde ibidem c. 7. appellatur concupiscentia *peccatum in nobis habitans, interna peccati lex,* Hebr. 12. *Pondus & circumstans peccatum.*

Secunda.

Secundò, hæc etiam videtur imò est haud dubiè sententia S. Augustini, quam innumeris ita expressit in locis vt dubitari de illa non possit, v. gr. lib. 5. contra Iulianum cap. 3. dicit *concupiscentiam & peccatum esse quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, & pœnam peccati, quia reddita est meritis inobedientis, & causam peccati, defectione consentientis, & contagione nascentis,* & lib. 2. cap. 10. loquens de concupiscentia sic ait, *non est hoc malum nuptiarum, sed primorum hominum peccatum in posteros propagatione traiectum,* & lib. 3. cap. 21. concupiscentiam appellat malum originale, cuius, inquit, *motibus mecum repugnas, & cuius contra me laudibus pugnas.* alia possunt plurima, *ex lib.* 4. *cap.* 1. *lib.* 6. *cap.* 15. ex *lib.* 1. *de nuptiis & concupiscentia cap.* 25. vnde fatetur etiam Sanct. Thomas *quæst.* 83. *artic.* 3. quod concupiscentia materialiter saltem est peccatum originale.

Tertia.

Tertiò, id quod repugnat legi diuinæ peccatum est, huiusmodi est appetitus originali iustitia destitutus, ergo ille reuerà est peccatum originale: cur enim ille non æquè dici poterit peccatum originale, quàm priuatio gratiæ in qua totam peccati huius quidditatem, Theologi reponunt fere omnes.

Prima conclusio.

Dico primò, concupiscentiam quomodocunque sumi possit nullo modo esse peccatum originale, ne-

que pertinere ad eius essentiam, nec esse aliquam eius partem. Ita censent & censere omninò debent Orthodoxi omnes Theologi post Tridentini definitionem *sess. 5. can.* 5. vbi Catholica ea veritas definitur contra Lutherum & Caluinum, petítque omnino noui dogmatistæ caput, & vniuersam eius doctrinam erroris arguit.

Ratio prima.

Primò enim argumentari cum eodem concilio licet ex effectu baptismi, per quem certum est ex fide totum remitti quod habet rationem peccati, sic enim testantur scripturæ Isaiæ 27. *Dimittitur iniquitas Iacob, & iste est omnis fructus vt auferatur peccatum eius*, & apertè dicitur Rom. 8. *Nihil esse damnationis iis qui sunt in Christo Iesu*, Rom. 6. *Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, vt quomodo Christus resurrexit à mortuis per gloriam Patris, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus.* Certum autem est quod in renatis, & purgatis ab omni peccato manet concupiscentia etiam inclinans ad creaturas, & ad bona quælibet sensibilia contra rationem, atque auertens à Deo, ergo certum est ex Fide in nullo vero sensu dici posse, quod concupiscentia propriam habeat rationem peccati originalis, quocunque illa modo sumatur.

Ratio secunda.

Secundò, mirum est illam etiam doctrinam tribui Augustino, qui sæpè illam reijcit vt absurdam v. gr. lib. 1. de nuptiis & concupiscentia cap. 22. *Hæc concupiscentia sic vocatur peccatum quia ex peccato facta est, cum in iam regeneratis, non sit ipsa peccatum, si ei ad illicita opera non consentitur, sicut vocatur lingua loquutio quam facit lingua, & manus vocatur scriptura, quam facit manus, itemque vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit: sicut vocatur frigus pigrum, non quod à pigris fiat, sed quod pigros faciat.* & lib. 6. contra Iulianum cap. 7. *Percipitur in baptismo Christiano perfecta nouitas, & perfecta sanitas.* & cap. 5. *Regeneratus omni peccato caret, non omni malo.* Sic etiam in Psalm. 50. cum dixisset *trahitur iniquitas ex Adam*, statim addit *etiam ipsum vinculum mortis cum ipsa iniquitate concretum est, nemo nascitur nisi trahens pœnam, trahens meritum pœnæ.* Denique lib. 1. retractationum cap. 15. *Hoc peccatum de quo sic Apostolus loquutus est, ideò peccatum vocatur quia à peccato factum est, & pœna peccati est, quandoquidem hoc de concupiscentia carnis dicitur:* Quam etiam esse Catholicam fidem pronunciat Tridentinum canone illo 5. citato, vbi simili modo explicat Apostolum.

Ratio tertia.

Tertiò, in statu puræ naturæ esset in nobis concupiscentia inclinans ad bona sensibilia, neque tamen peccatum esset originale. Imò concupiscentia non est defectus aliquis quem habere prohibeamur, nihil enim malum est nisi obedire concupiscentiæ, igitur ipsa concupiscentia non est peccatum.

Respondetur ad primã rationem dubitandi.

Ad primam Resp. nihil ex illis Scripturis probari, nisi quod relicta nobis est per peccatum inclinatio maxima, & propensio ad malum quod nemo negat: Imò & concupiscentia ex se ipsa post peccatum, ità inclinata & prona in obiecta sensibilia, & rebellis rationi verus est effectus peccati originalis, sed non est peccatum originale, quamuis & à peccato prodeat, & verè ad peccata omnia inclinet, vt verè dixerit Augustinus l. de spiritu & littera cap. 4. explicans illud Apostoli (non concupisces,) *saluberrimum* (inquit) *præceptum est, quod si quis impleuerit nullum habebit omnino peccatum.*

Ad secundam.

Ad secundam Resp. sæpè solere August. sumere peccatũ originale, pro iis quæ ipsi adiuncta sunt, seu pro cõplexo illo toto quod continetur vel causatur ab ipso peccato, ideóque dicere illũ aliquoties quod peccatum istud est concupiscentia cum reatu, vbi nomine (reatus) non intelligit S. Doctor inclinationem solam appetitus ad sensibilia, vt malè illum interpretantur aduersarij, sed intelligit auersionem illam à Deo, quæ vel est priuatio iustitiæ, vel macula inficiens animam eodem modo quo Adamum maculauit & reum constituit; concupiscentia ergo sola nunquam appellatur peccatum originis, sed concupiscentia cum reatu, id est reatus ille inducens concupiscentiam *quæ vocatur peccatum materialiter* (inquit S. Thomas) id est aliquid adiunctum peccato, natum ex peccato, & ad illud inclinans. Et hanc esse mentem S. Augustini patet ex verbis eius relatis nuper, deinde patet ex Concilio Tridentino à quo veritas Catholica, & doctrina S. Augustini expressa est canone illo 5. *Hanc concupiscentiam* (inquit) *quam aliquando Apostolus appellat peccatum, sancta synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse, quod verè & propriè peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat, si quis autem contrarium senserit anathema sit.* Quod desumptum esse videtur ex Augustino *lib. 1. contra 2. epist. Pelagij c.* 23.

Ad tertiam.

Ad tertiam Resp. concupiscentiam in actu primo non repugnare vllo modo diuinæ legi, actualem autem concupiscentiam repugnare omninò si ei accedat consensus, priuatio gratiæ non est peccatum originale vt ostendam statim, & si esset differret nihilominus à priuatione iustitiæ originalis, quia priuatio gratiæ auertit hominem à Deo, priuatio autem originalis illius iustitiæ manet in renatis, neque auertit hominem à Deo.

## §. II.

### *Vtrùm peccatum originale sit priuatio gratiæ.*

Duo effectus gratiæ originalis.

DVo præstabat gratia originalis in homine, vt constabit postea. Primò totum hominem reddebat gratum & subiectum Deo. Deinde carnem totam reddebat subiectam & obedientem rationi. Communior ergo Theologorum sententia vult peccatum originale non esse aliud quàm priuationem illam gratiæ originalis, non provt subijcientem carnem spiritui, nam hoc hæreticum est, vt dixi, sed provt subijcientis hominem Deo: volunt enim peccatum originale consistere in priuatione gratiæ debitæ provt causata per ipsum primi parentis peccatum.

Sed in modo tamen explicandi priuationem hanc non conueniunt, nam Vasques contendit peccatum illud adæquatè constitui per priuationem hanc gratiæ provt voluntariam non ipsi paruulo, sed Adamo duntaxat, qui iustitiam acceperat retinendam tum pro se, tum pro aliis, ideóque iuxta Vasquem peccatum hoc non est defectus in operatione, sed in natura, cum sit priuatio gratiæ provt sequens voluntariam transgressionem Adæ. Alij vt Bellarminus, Suares, Tannerus, Valentia volunt peccatum originale non esse priuationem gratiæ nisi partialiter, quia inquiunt, est priuatio gratiæ, provt voluntaria non solùm Adamo, sed ipsi etiam paruulo cui moraliter voluntarium fuit Adæ peccatum, quia ille peccauit vt caput omnium posterorum; est enim peccatum originale iuxta illos priuatio gratiæ, provt voluntaria moraliter ipsi paruulo propter peccatum Adami in quo continebatur tanquam in capite.

Prima ratio dubitandi.

Ratio autem dubitandi est primò, quia sic definiisse videtur Concilium Tridentinum cum dixit *peccatum originale mortem esse animæ*, sed sola priuatio gratiæ mors est animæ cum sola gratia sit animæ vita, ergo peccatum originale est priuatio gratiæ. Deinde dicitur in concilio quod *peccatum proprium est & inhærens singulis*, sed nihil excogitari potest intrinsecum & proprium singulis hominibus præter priuationem gratiæ ergo illa sola est peccatum originale.

Secundò,

Secunda Secundò, ita censet sine dubio Sanctus Anselmus, lib. de conceptu Virginali cap. 26. vbi sic ait: *Hoc peccatum quod originale dico, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus, præter ipsam quam supra posui factam per inobedientiam Adami gratiæ nuditatem.* Neque negari potest quin illa sit mens Sancti Thomæ *articulo 3. citato*, vbi statuit peccatum originale non esse aliud quàm priuationem subiectionis humanæ mentis ad Deum.

Tertia. Tertiò, non videtur alio vllo modo explicari posse quid sit hoc peccatum, & quomodo illud à primo parente deriuetur ad posteros eius, si non est priuatio gratiæ, non est autem difficile capere quomodo per peccatum talis priuatio à primo parente in eius posteros deriuata sit, quia scilicet etiam inter homines quando læsæ Maiestatis reus est aliquis parens, filij eius & posteri auitæ nobilitatis titulo priuantur, aliter autem explicare peccatum hoc, non videtur possibile. Imò priuatio illa gratiæ provt voluntaria physicè soli Adamo, vel certè provt moraliter voluntaria ipsi paruulo, verè auertit hominem à Deo, & reddit illum dignum priuatione gloriæ, ergo non est pœna solùm peccati, sed verum peccatum; pœna enim non meretur aliam pœnam.

Conclusio secunda. Dico secundò, peccatum originale non videtur esse formaliter priuatio gratiæ. Ita censent cum authoribus pro vera sententia mox citandis Catherinus, Pighius, Caietanus, Zumel, & Curiel.

Ratio prima. Ratio autem est primò, quia illud solum in pueris esse potest peccatum originale, quod in Adamo est peccatum personale habituale, sed priuatio gratiæ non fuit in Adamo peccatum habituale personale, ergo priuatio gratiæ non est in nobis peccatum originale. Probatur maior ex Concilio Tridentino *sess. 5. Can. 1. & 2.* vbi dicitur: *Peccatum Adæ quod origine vnum est propagatione transfusum in posteros, inesse vnicuique proprium.* Vnde argumentor illud solum est peccatum originale quod est peccatum Adæ in nos transfusum, sed quod non est peccatum in Adamo, non est peccatum Adæ in nos transfusum, ergo quod non est peccatum in Adamo, non est in nobis peccatum originale. Deinde argumentor etiam ex eodem Concilio *sess. 6. in decreto de Iustificat. cap. 7.* vbi dicitur quod in iustificatione quæ fit per baptismum duo reperiuntur remissio peccati, & infusio gratiæ, sed si sola priuatio gratiæ peccatum est originale, falsum est quod in iustificatione per baptismum infusio gratiæ aliquid sit distinctum à remissione peccati vt patet, ergo priuatio gratiæ non est peccatum originale.

Secunda. Secundò rationes omnes quæ probant peccatum personale habituale non esse priuationem gratiæ, probant similiter peccatum originale non esse priuationem gratiæ, provt est à peccato actuali Adami. Prima enim ratio erat, quia, priuatio gratiæ pœna est peccati actualis & est à Deo à quo esse nequit peccatum, sed similiter priuatio gratiæ originalis est pœna peccati Adami, ergo illa non est peccatum originale, alioqui eodem prorsus iure dici posset quod priuatio gratiæ peccatum esset personale habituale. Neque dicas priuationem gratiæ pœnam esse respectu peccati Adæ, non respectu peccati paruulorum. Contra enim instо, quia similiter dici posset quod priuatio gratiæ pœna est respectu peccati actualis, non respectu peccati habitualis. Deinde Deus est vera causa huius priuationis quocunque illa sumatur modo, non est causa huius peccati, ergo peccatum non est priuatio gratiæ. Præterea peccatum istud originale potuit esse multiplex, potuit esse veniale, potuit alterius esse speciei, quæ omnia falsa sunt, si priuatio gratiæ peccatum est originale. Denique omne quod veram habet rationem peccati qualem habet sine dubio peccatum originale, debet esset transgressio voluntaria diuiuæ legis, vel actualis, vel moraliter perseuerans, sed priuatio gratiæ non est transgressio legis diuinæ, ergo illa non potest habere rationem peccati. Imò si esset aliqua creatura quæ mihi posset auferre gratiam, Deus autem præciperet illi ne mihi eam auferret certè illa priuatio diceret ordinem ad alterius peccatum, & tamen non esset peccatum, ergo priuatio gratiæ provt dicens ordinem ad peccatum Adæ non est peccatum originale.

Soluitur prima ratio dubitandi. Ad primam Respondebam agens de peccato habituali, peccatum originale mortem esse animæ causaliter & demeritoriè, non autem formaliter, quo etiam modo peccatum personale mors est animæ. Quomodo autem illud singulis proprium sit & intrinsecum, quamuis non sit priuatio gratiæ statim dicam.

Secunda. Ad secundam Respondeo explicari à nonnullis Sanctum Anselmum, & Sanctum Thomam, quod per nuditatem iustitiæ intellexerint carentiam iustitiæ actualis quæ subiectio est ad Deum, omne peccatum priuatio est huius iustitiæ, quia est iniustitia quædam vel positiua vel negatiua, illa verò iniustitia manens moraliter in paruulo est peccatum originale.

Tertia. Ad tertiam vt respondeatur explicandum est quid sit igitur peccatum illud, nego enim quod sola priuatio gratiæ auertat hominem à Deo, vt statim patebit.

## §. III.

### *Vtrùm peccatum originale aliquo modo sit ipsum Adami peccatum.*

Quot modis intelligi possit Adami peccatum esse peccatum originale. SI neque concupiscentia, neque priuatio gratiæ dici possunt esse peccatum originale solum superesse potest peccatum Adæ cui conuenit propria huius peccati ratio: sed hoc dupliciter intelligi quoque potest. Primò quod vnicum illud peccatum soli Adamo intrinsecum, & omnino extrinsecum nobis sit peccatum originale, quatenus Deus imputat illud omnibus Adæ posteris, atque inde propter imputationem hanc Dei peccatores denominentur, non autem per aliquid intrinsecum singulis inhærens. Quæ fuit sententia Catherini, & Alberti Pighij. Secundò, potest intelligi quod Adæ peccatum sit peccatum ipsum originale eo quod peccante Adamo, nos etiam omnes interpretatiuè ac moraliter peccauerimus, eo quod propter Dei pactum voluntates omnium hominum in Adami voluntate fuerint inclusæ, vnde sicut post illud peccatum mansit in Adamo macula quæ peccatum erat præteritum moraliter perseuerans, sic ante baptismum in nobis talis macula resideat, quæ non sit aliud quàm peccatum Adami provt moraliter & interpretatiuè moraliter fuit nostrum, & provt moraliter manet in nobis intrinsecum & singulis proprium.

Proponitur prima ratio dubitandi. Ratio ergo dubitandi tota est primò, quia impossibile omnino videtur vt peccante Adamo nos omnes moraliter peccauerimus, hoc autem est necesse vt peccatum originale sit peccatum Adami provt proprium singulis & intrinsecum: maior illa probatur, quia vt nos omnes peccante Adamo peccauerimus oportuit, vt interceserit Dei pactum aliquod cum Adamo, per quod translatæ fuerint voluntates nostræ in voluntatem ipsius Adami tanquam capitis vniuersalissimi, quæ voluntas fuerit voluntas omnium: hoc autem videtur esse chimæricum, & non tantùm gratis confictum, sed etiam impossibile; igitur est impossibile vt peccante Adamo nos omnes moraliter peccauerimus.

Secunda. Secundò, videtur sequi quod vnicum duntaxat est in omnibus prorsùs hominibus peccatum originale, soli Adamo proprium & intrinsecum, extrinsecum verò & per solam imputationem singulos denominans Adæ posteros.

Conclusio tertia. Dico tertiò, peccatum originale non est solum actuale Adami peccatum provt singulos homines extrinsecè denominat propter diuinam imputationem. Ita contra Catherinum & Pighium censent Catholici omnes Doctores qui placitum contrarium damnant erroris, & sanè meritò.

Ratio conclusionis. Primò enim reijcitur ex eo quod Apostolus Roman. 5. peccatum quod generatione trahimus ex Adamo, comparat cum iustitia quam in regeneratione spirituali habemus per Christum: *Sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ, &c.* Sed in regeneratione spirituali, non extrinsecè solùm iusti constituimur per imputationem iustitiæ Christi sed per veram & inhærentem iustitiam, ergo in generatione naturali non extrinsecè solùm peccatores denominamur, per imputationem peccati Adæ, sed propria & intrinseca iniquitate maculamur: Deinde aperta est in contrarium definitio Tridentini *sess. 5. can. 3.* vbi dicitur peccatum Adæ quod origine vnum est, & propagatione non imitatione transfusum, inesse singulis hominibus proprium, ergo non extrinsecè solùm denominat homines, sed reuerà maculat intrinsecè: imò canone 5. dicitur quod per baptismum tollitur in nobis & remittitur peccatum originale, & non tantum non imputari, sed si peccatum originale non esset nisi sola imputatio peccati Adami, baptismo solùm tolleretur hæc imputatio, ergo clarum est ex Concilio quod peccatum originale non est solum illud Adami peccatum, provt extrinsecè imputatum.

Conclusio quarta. Dico quartò, peccatum originale formaliter est macula similis illi quæ mansit in Adamo postquam commisit peccatum: atque adeò est ipsummet Adami peccatum provt moraliter & interpretatiuè fuit peccatum nostrum, & provt in nobis moraliter perseuerans. Ita docent multi recentiores eruditissimi Franciscus Turrianus *epist. ad Jacobum Amyotum de peccato originali*, Curiel, Zumel, de Lugo, Arriaga, Martinonus.

Probatur primo. Ratio autem primò sit, quia, peccatum originale debet esse aliquid quod verè ac propriè sit peccatum, quod sufficienter sit voluntarium, quod vnicuique intrinsecum sit & proprium: sed habere illa omnia non potest si non sit macula singulis hominibus propria, & intrinseca similis ei quam transacto peccato contraxit Adam, & quam adulti omnes per propria peccata contrahunt; nihil enim aliud habere potest propriam rationem peccati & esse singulis proprium ac intrinsecum, ergo peccatum originale est huiusmodi macula: Maior vt dixi est Doctrina Concilij Tridentini: minor autem patet, quia neque concupiscentia, neque priuatio gratiæ neque peccatum actuale Adami provt imputatum Deo sufficit ad peccatum originale. Vnde

Probatur secundo. Secundò argumentor quia si peccatum actuale fuit moraliter & interpretatiuè peccatum omnium posterorum eius, id est si peccante actu Adamo nos etiam omnes moraliter peccatum idem commisimus, potest esse in nobis macula similis ei quam transacto peccati actu Adamus contraxit: sed peccante actu & physicè Adamo nos etiam omnes moraliter peccauimus, & interpretatiuè peccauimus, ergo peccatum originale potest esse macula similis ei quam Adamus habuit: Minor in qua est tota difficultas huius materiæ probatur primum ex Apostolo c. 5. ad Roman. *Et ita* (inquit) *in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccauerunt*, sed peccare in Adamo nihil est aliud quàm peccare Adamo peccante, ergo peccante Adamo eius omnes posteri moraliter peccauerũt. Deinde si fieri possit vt peccante Adamo nos etiam omnes moraliter peccauerimus, certè affirmari debet, quod reuerà peccauerimus peccante Adamo, sed hoc fieri potuisse probatur quia vt peccante Adamo interpretatiuè peccare potuerint eius posteri, non requiritur aliud nisi vt Deus transferre potuerit voluntates omnium posterorum Adami, in voluntatem ipsius Adami vt capitis, ita vt in eius voluntate omnium posterorum eius voluntates continerentur, & ita vt physica eius operatio esset moraliter operatio omnium posterorum eius, sed Deus potuit transferre ita voluntates omnium posterorum in Adami voluntatem, ergo peccatum physicè voluntarium Adamo potuit esse moraliter peccatum voluntarium omnibus eius posteris. Minorem admittere sine dubio debent omnes qui peccatum admittunt originale, quomodo enim peccauimus omnes in Adamo, si voluntas Adami non continebat nostras omnium voluntates, id est si constitutus ita non fuit caput, vt eo peccante nos etiam peccauerimus. Quod quia totam mysterij huius obscurissimi continet difficultatem, propterea explicandum illud est paulo diligentius. Ex quibus abundè manebit soluta tota ratio dubitandi.

## §. IV.

### *An & quomodo fieri potuerit vt peccante Adamo, vniuersi etiam peccauerint eius posteri, & vt eius voluntas contineret omnes voluntates.*

Varij loquendi modi qui sunt synonyma in præsenti quæstione. VIdentur tria hæc esse prorsus synonyma. 1. quod peccãte Adamo peccauerint omnes eius posteri. 2. quod Deus constituerit Adamũ caput omnium posterorum fecerítque cum eo pactum de transfundenda in omnes vel iustitia vel iniustitia: tertiò quod voluntates omnium posterorum Deus transtulerit in voluntatem vnius Adami quæ moraliter fuerit voluntas omnium eius posterorum propter pactum illud. Hæc (inquam) tria idem significant, pendent autem omnia ex pacto illo quo Deus transtulit voluntates omnes in voluntatem Adami.

Ratio prima dubitandi. Videtur igitur hoc esse impossibile primò, quia implicat vt voluntas alterius reputetur voluntas mea, quando ego non possum eam impedire, vel determinare, vel imperare; non enim aliter intelligi potest quod ego velim altero volente: sed posteri Adami nondum existentes non poterant eius voluntatem impedire, determinare, imperare, ergo fuit omnino impossibile vt voluntas reputetur voluntas posterorum eius.

Secunda. Secundò, Deus non potest transferre meam voluntatem in voluntatem alterius, magis quàm bruti appetitum in voluntatem meam, habet enim in omnia æquale dominium, sed nemo dixerit quod Deus possit transferre appetitum bruti in meam voluntatem, ergo neque meam voluntatem transferre Deus potest in voluntatem alterius. Deinde si Adam ante peccatum procreasset liberos, non potuisset Deus efficere, vt peccante Adamo illi peccarent, ergo neque potuit Deus efficere vt illi peccarent, peccante Adamo antequam illi nascerentur. Denique vel fuit necesse vt Adamus sciret hoc pactum, vel non fuit necesse, neutrum dici potest, si enim fuit necesse vt sciret certè innumera commisit peccata: si non fuit necesse, potuit igitur sine cognitione malitiæ dari aliquod peccatum.

Tertia. Tertiò, si Deus meam voluntatem transfundat in voluntatem

voluntatem Adami, & eodem instanti quo ille peccabit, ego eliciam actum charitatis, eodem instanti ero in peccato, & in gratia: Imò similiter per eius pœnitentiam, & bona opera erimus omnes iustificati. Vnde vrgeo argumentum, si Deus potuit transferre voluntates nostras in voluntatem Adami in ordine ad peccatum potuit etiam transferre voluntates nostras in voluntatem Christi aut alterius sancti in ordine ad meritum, & sic possemus esse sancti & præmio digni propter opera alterius quod falsum est. Denique posset Deus facere vt nunc ego dormiens censear bene vel malè operari, eo ipso quod bene aut malè Petrus operabitur, quia Deus constituerit illum respectu mei caput morale.

Quarta. 4. Absurdum est dicere quod solum Dei decretum est causa peccati originalis, sed si Deus ita transtulit voluntates nostras in voluntatem Adami, solum Dei decretum est causa totius huius peccati, quia fundamentum illius est duntaxat translatio voluntatum nostrarum in voluntatem Adami, ergo translatio illa est impossibilis. Deinde si ego extitissem quando præceptum impositum Adamo fuit, non potuissem absque peccato dicere me ratum habiturum quidquid ab eo gestum in eo negotio fuisset, hoc enim est exponere se peccandi periculo, quod non licet, ergo Deus non potuit eo modo transferre voluntatem meam in voluntatem Adami, vt quidquid ille faceret ego facerem.

Vt Respondeatur obscurissimæ difficultati, cui responderi nihil potest quod non sit difficile statuenda esse videntur duo, primum est potuisse omnino fieri vt Deus posterorum omnium voluntates transtulerit in voluntatem primi parentis, in ordine ad obseruationem huius præcepti, adeò vt interpretatiuè ac moraliter nobis esset voluntarium id quod physicè ac formaliter erat voluntarium Adamo. Ita censent cum S. Thoma Theologi omnes quos ineptissimè damnat nouus Dogmatistes *l. 1. de statu naturæ lapsæ c. 5. & seqq.*

Probatur autem ex supremo Dei dominio in omnes hominum voluntates. Deus enim ita dominatur omnibus hominum voluntatibus vt primum parentem potuerit constituere personam publicam, & in eius voluntate moraliter includere voluntates omnium si contingit vt voluntas vnius reputetur voluntas eorum qui cum eo habent aliquam vnitatem; posteri autem omnes Adami aliquam habebant vnitatem cum Adamo, ergo poterat ex supremo suo dominio efficere vt voluntas eius censeretur moraliter voluntas omnium posterorum Adami: Maiorem declarat S. Thomas exemplo humani corporis in quo aliqua huius vnitatis apparet similitudo sicut enim humanum corpus & singula eius membra cum anima faciunt vnum totale indiuiduum, cuius principium mouens est anima, ita omnes Adæ posteri cum eo totum aliquod vnum conflant non indiuiduum, sed specificum, in quo Adam est veluti caput & principium à quo reliqua membra pendent: sicut ergo peccante voluntate hominis peccat totus homo, peccat enim manus, peccant pedes, peccant oculi, quia voluntas est voluntas omnium membrorum: sic peccante Adamo potuerunt peccare omnes eius posteri non physicè sed moraliter, quia voluntas illius qui erat constitutus caput, fuit voluntas omnium hominum. Imò cum peccat manus non peccat voluntate quæ sit propria ipsius manus, sed voluntate quæ omnibus membris communis est: sic peccatum Adami moraliter est mihi voluntarium non voluntate quæ specialiter in me sit, sed voluntate communi omnium. Deinde idem declaratur exemplo procuratoris aut legati, in quo princeps suam voluntatem reponit & transfundit quodammodo: adeò vt volente aliquid legato dicatur etiam id velle Rex, qui suas illi commisit vices, quod ergo per se ipsum Rex potest efficere, potest idipsum etiam multo magis efficere ipse Deus. Denique Respublica transferre potest voluntatem pupilli in voluntatem tutoris, ita vt quod physicè vult tutor illud ipsum moraliter velle censeatur pupillus. Ex quibus omnibus satis opinor liquet, quod voluntas vnius censeri moraliter potest esse voluntas alterius, ergo ex supremo suo dominio efficere Deus potuit vt voluntas capitis esset voluntas omnium membrorum adeò vt in Adamo continerentur voluntates omnium posterorum eius qui eo peccante, peccarent omnes.

Conclusio vnica. Statuendum secundò est, Deum non potuisse eo modo transfundere voluntates nostras in voluntatem Adami, nisi per pactum quo illum constitueret caput morale omnium posterorum, tùm in ordine ad gratiæ transfusionem tùm in ordine ad transfusionem ipsius peccati, & ita omnino pactum illud cum Adamo initum esse à Deo à quo Adamus constitutus est omnium caput, & voluntas eius facta est moraliter voluntas omnium. Ita communiter pactum illud Theologi constituunt sine quo negant explicari posse peccatum originale: ridet autem Thrasonice hanc doctrinam & pactum illud omne damnat nouus dogmatistes *l. 1. de statu naturæ lapsæ c. 5. & 15.* vt contrarium scripturis & doctrinæ Patrum, neminique notum ante Doctores scholasticos: sed imperitè ille omnino & hæreticè.

Probatur ex scripturis. Primò enim pactum illud Dei cum Adamo initum fundatur apertissimè in scripturis Geneseos 2. *In quacunque die comederis morte morieris*, quæ verba de hoc Dei pacto esse intelligenda docent Rupertus *l. 5. in Genesim c. 33.* Ambrosius & Theophylactus in *cap. 2. epistolæ ad Colossenses*, & sanè patet quia non solam comminatur Deus Adamo corporis mortem, sed mortem etiam animæ, sed mortem corporis comminatur tanquam omnium capiti transfundendam ad posteros, ergo comminatur etiam mortem animæ ad eosdem posteros transituram. Deinde aliter intelligi nequit Apostolus Romanorum 5. vbi docet per vnum hominem mortem intrasse in mundum & per eum omnes peccasse: comparat etiam Christum Adamo, adeò vt sicut per vnius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, sic per vnius obeditionem iusti constituti sint multi, sed sine decreto & pacto Dei non potuit transire in nos iustitia Christi, ergo sine huiusmodi pacto non potuit nobis nocere Adæ iniustitia.

Probatur ex Patribus. Secundò, pactum illud apertè sancti Patres agnoscunt varia explicantes de illo scripturæ loca. Hieronymus verba illa Oseæ 6. *Ipsi sicut Adam trangressi sunt pactum meum, ibi præuaricati sunt in me.* Chrysostomus verba hæc Apostoli Coloss. 2. *Delens quod aduersus nos erat Chirographum decreti.* Augustinus l. 16. de Ciuit. c. 27. verba illa Geneseos 17. *Delebitur anima illa de populo meo quia pactum meum irritum fecit.* Sed placet etiam S. Doctorem audire vt os obstruatur illius à quo tota eius doctrina peruersè deprauata est, l. enim 3. de peccatorum meritis *peccauerunt in illo omnes, quoniam in illa natura, in qua omnes generare poterat adhuc omnes, ille vnus homo erant*, serm. 47. de diuersis, *quia secundum propaginem carnis omnes in illo eramus, antequam in parente tanquam in radice ibi eramus, sic venenata est arbor ista vbi eramus*, lib. 2. operis imperfecti contra Iulianum, *sed quia in illo qui hoc egit, quando hoc regit omnes eramus.* Quæro autem quomodo in eo eramus nisi per pactum quo constitutus est caput morale omnium, alioqui peccata omnia parentum transirent in filios si nullum esset necessarium pactum Dei.

Probatur denique ratione.

Denique perspicua ratio est, quia certum est nos peccasse omnes in Adamo, & peccatum illud esse debere nobis voluntarium : implicat autem vt peccauerimus in Adamo, & vt peccatum illud sit voluntarium nisi posito pacto quo Adamus constitutus sit caput morale, in ordine ad deriuationem gratiæ aut peccati : posito autem pacto illo facilè intelligitur quomodo deriuetur in nos peccatum, & quomodo illud saltem interpretatiuè sit voluntarium : ergo illud pactum sine dubio celebratum est inter Deum & Adamum.

Soluuntur rationes dubitandi. Prima.

Ad primam ergo Resp. voluntatem Adami quatenus constitutus est caput morale omnium posterorum ex Dei pacto, posse moraliter & interpretatiuè reputari meam voluntatem, quamuis eam ego nec imperare possim, neque impedire, sicut voluntas capitis reputatur voluntas omnium membrorum, voluntas tutoris reputatur voluntas pupilli, voluntas legati est voluntas Regis. Ego nondum existens dicor liberè velle, moraliter & interpretatiuè, non physicè ac formaliter, quia scilicet ille vult qui est caput meum morale, in cuius scilicet voluntate, mea continetur voluntas ex Dei pacto.

Secunda.

Ad secundam Resp. Deum ratione dominij potuisse transferre voluntatem meam in voluntatem Adami & constituere illum caput meum morale: sed non posse ratione supremi dominij transfundere appetitum bruti, in voluntatem hominis, quia brutum quando existit non est capax liberæ operationis. Si Adam ante peccatum habuisset liberos iam existentes potuisset etiam Deus tunc constituere illum caput morale respectu illorum, sicut constituere potuit Christum caput eorum, qui iam existebant. Neque propterea esse illi potuissent in peccato & gratia, quia si actum amoris illi elicuissent non potuisset illis nocere parentis peccatum : videtur autem necesse fuisse vt Adamus sciret pactum illud, & peccatum suum esse peccatum omnium posterorum, alioqui nulla ratione nobis dici posset esse voluntarium hoc peccatum, vnde Augustinus l.5. contra Iulianum. *In quibus* (inquit) *nec scientia est, nec conscientia, sed sciuit ille quid fecerit, in quo omnes peccauerunt, & singuli malum inde traxerunt*: neque sequitur quod Adamus infinita commisit peccata quia non cognouit distinctè omnes posteros, sed cognitio eius tendebat in plures per modum vnius, ideò vnicum erat eius peccatum, vt patet ex dictis de vnitate numerica peccatorum.

Tertia.

Ad tertiam liquet ex dictis, quod non possum peccare in alio, si eodem instanti eliciam actum amoris, quia gratia impediet peccatum. Per Adami bona opera & pœnitentiam non sumus iustificati, quia in ordine ad illa non est constitutus caput nostrum morale. Neque verò absurdum est quod Deus potuerit transferre voluntatem nostram in voluntatem Christi aut alterius sancti, tunc enim bona illorum opera non formaliter sed meritoriè solùm nos sanctificarent. Ego etiam dormiens possem interpretatiuè ac moraliter operari benè aut malè, Petro benè vel malè operante qui constitutus esset à Deo caput, neque hoc aduersarius probabit esse absurdum aut impossibile.

Quarta.

Ad quartam fateor dici nullo modo posse quod Deus vel eius decretum sit causa peccati originalis, quamuis certum sit quod Dei decretum est conditio sine qua tale peccatum non esset. Nemo enim dixerit Deum esse causam omnium peccatorum, quia sine illius præcepto peccatum prohibente nullum esset peccatum, quando Deus transtulit voluntates nostras in voluntatem Adami, quem constituit omnium posterorum caput decretum eius fuit conditio sine qua non esset peccatum, sed non fuit causa.

Concedo quod si ego extitissem quando impositum Adamo fuit præceptum, non potuissem absque peccato dicere me ratum habiturum quidquid gestum ab eo fuisset, sed nego sequi quod Deus non potuerit transferre voluntatem meam, in voluntatem Adami quia Deus multa sine peccato facere potest, quæ homo non faceret sine peccato.

## §. V.

### *Secunda difficultas, quod peccatum originale ipsum erit Adæ peccatum.*

STatuebam contra Catherinum, & Pighium peccatum originale vnicuique proprium esse ac intrinsecum, neque ipsum esse Adami peccatum, quod tamen videtur destrui ex doctrina proposita.

Prima difficultas.

Primò, enim peccatum habituale non est aliud quàm peccatum ipsum actuale præteritum perseuerans moraliter; peccatum originale est peccatum habituale, ergo est peccatum Adæ moraliter perseuerans. Imò si peccatum originale est peccatum Adami perseuerans moraliter ex defectu condonationis, sequitur quod nullum iam est peccatum originale, quia illud iam est condonatum.

Secunda.

Secundò, peccatum originale Petri, est peccatum Adæ præteritum, peccatum originale Pauli est peccatum Adæ præteritum, ergo vnum est peccatum originale Petri & Pauli, ergo peccatum illud non est singulis proprium.

Tertia.

Tertiò, peccatum originale huius pueri est actus præteritus moraliter manens, sed si actus ille præteritus existeret physicè, non esset intrinsecus huic puero nascenti, sed Adamo tantùm, ergo nunc non est intrinsecus puero, quia moraliter manere non est aliud quàm habere nunc in ordine ad maculandum subiectum id quod haberet si duraret physicè.

Concluditur.

Resp. peccatum originale quod assignauimus non esse ipsum peccatum Adami solius provt denominans extrinsecè puerum propter diuinam imputationem, sed esse peccatum Adami provt fuit moraliter peccatum ipsius pueri & provt moraliter perseuerat : vnde duplex in hoc peccato distingui debet moralitas, altera quâ propter transfusionem voluntatis pueri in Adamum, ille actus Adami est moraliter actus ipsius pueri, id est operatur idem quod operaretur si esset actus pueri : altera moralitas est qua ille actus præteritus, quandiu non condonatur, censetur moraliter præsens. Fateor peccatum illud Adami physicè sumptum vnicum esse : sed esse tamen multiplex secundùm vtramque illam moralitatem, & omnino proprium ac intrinsecum puero, eodem proportione modo ac si puer ipse physicè peccasset. Vnde

Soluuntur difficultates propositæ. Prima

Ad primam Resp. peccatum originale non esse peccatum Adami vt personæ particularis imputatum extrinsecè puero. Sed esse peccatum Adami quatenus fuit moraliter peccatum omnium hominum in quibus perseuerat moraliter. Itaque peccatum Adami non perseuerat moraliter, quatenus fuit peccatum Adami proprium, sed perseuerat quatenus fuit peccatum eorum qui renati non sunt per baptismum.

Secunda.

Ad secund. disting. maiorem peccatum originale, Petri, peccatum est ipsius Adæ quatenus physicè fuit peccatum Adæ nego, quatenus moraliter fuit peccatum Petri concedo. Idem dico de peccato Pauli, atque ita peccatum originale Petri & peccatum Pauli sunt duo peccata moraliter.

Tertia.

Ad tert. Resp. disting. minorem, sed si actus ille præteritus existeret physicè non esset physicè intrinsecus puero, concedo, non esset intrinsecus moraliter nego.

Peccatum Originale an sufficienter voluntarium.

Ex quibus omnibus?

Colliges primò, peccatum originale sufficienter esse voluntarium vt participet veram & propriam rationem peccati, ex eo quod moraliter & interpretatiuè

uè sit voluntarium. Licèt enim verum sit quod concedit Augustinus Pelagianis *l.6.contra Iulianum cap.*10. nullum sine opere liberi arbitrij esse posse peccatum, non enim & hoc esset peccatum, quod origine traheretur, sine operatione liberi arbitrij, quo primus homo peccauit: negatur requiri vt illud voluntarium sit physicè ac formaliter voluntate illius qui peccat: peccatum enim in genere non significat aliud quàm defectum quemdam moralem in nobis ortum ex deficiente aliqua voluntate: quod originali peccato conuenit.

An propriè & vniuoce peccatum.

Colliges secundò, peccatum originale non metaphoricè solùm aut impropriè peccatum dici sed propriè ac vniuocè, adeò vt ratio generica peccati conueniat tùm personali, tùm originali, quod contra Durandum asserunt Theologi esse de Fide, aut certè proximum Fidei, quia Scriptura & Patres, absolutè illud appellant peccatum, & in Tridentino dicitur quod tollitur in baptismo tollitur totum illud quod veram habet rationem peccati, illud autem quod tollitur est peccatum originale. Licèt ratio peccati personalis dicat voluntarium proprium & formale; ratio tamen communis peccati abstrahit à voluntario proprio, & à voluntario interpretatiuo.

## QVÆSTIO II.

### *De causis & de pœnis peccati originalis.*

Quæstionis diuisio.

DIxi hactenus existentiam & naturam damnatæ huius radicis, ex qua omnis hominum massa infecta & corrupta est. Venio nunc ad causas illius, quibus subiungam & pœnas sequutas hoc tam grande malum, explicata verò est adhuc causa eius formalis, finalis nulla esse potest, restat ergo tantum vt causa exponatur primò effectiua, secundò subiectiua, tertiò pœnæ tùm huius, tùm alterius vitæ quas commeruit hoc peccatum.

### SECTIO I.

### *De causa effectiua peccati originalis.*
### S.Th.q.81.a.2.4.5.

Causa peccati originalis non potest esse physica.

HÆc est celeberrima illa quæstio toties olim contra Pelagium disputata de traduce peccati, hoc est de causa per quam anima pueri, quæ creabatur à Deo solo expers omnis peccati, in ipso contactu corporis inquinabatur peccato. Causam enim physicam habere illud non potest cum non sit nisi macula moralis, habet ergo causam ad summum moralem, quæ non est Deus vt est per se notum, cum ab eo causari non possit malum, vnde solùm restare potest peccatum Adæ, de quo duplex est difficultas, prima vtrum illud verè causet omnia peccata originalia, secunda quomodo illa causet.

### §. I.

### *Vtrum peccatum Adami sit vera causa effectiua peccati originalis.*

Prima ratio dubitandi.

RAtio dubitandi est primò, quia vt argumentatur Iulianus apud Augustinum l.8.de nuptijs & concupiscentia cap.28. *Non peccat iste qui nascitur non peccat ille qui genuit, per quas igitur rimas inter tot præsidia innocentiæ peccatum fingis ingressum.* Vnde argumentor, quia si peccatum Adæ causaret in pueris peccatum posita generatione, sequeretur peccare parentes generando, qui enim facit aliquid ex quo infallibiliter sequi videt peccatum peccat. Imò sequeretur peccare Deum ex cuius solius voluntate ponitur peccatum.

Secunda.

Secundò, valet etiam argumentum aliud Pelagianorum apud eundem Augustinum *l.5.contra Iulianum c.3.l.de origine animæ ad epist.*26.*&* 157. quod si anima per generationem inquinatur, sequitur omnino, quod illa est ex traduce, id est quod illa non minus traducitur à parentibus quam ipsa caro, nam anima deriuare non potest peccatum ab ea causa per quam ipsa non deriuatur: dicere autem quod spiritualis anima inquinetur per contactum carnis, implicare videtur, quia caro agere non potest in spiritum. Deinde anima vel innocens à Deo creatur, vel nocens: si primum ergo in illo eodem instanti temporis anima nocens est, & innocens cum in primo illo instanti vnita sit corpori: si secundùm ergo Deus causans animam, & totum quod in ipsa est creans, causat etiam ipsum peccatum.

Tertia.

Tertiò, Achilles erat Pelagij *lib.2.contra Iulianum cap.2.& 3. & l.de peccatorum meritis cap.*8.9.10. nullus effectus exire potest à causa quæ non actu existit, sed peccatum Adæ non existit actu, & parentes ipsi sæpè non habent peccatum originale, ergo illi non possunt in nos transmittere peccatum illud originale.

Conclusio prima tripartita.

Dico primò, causam effectiuam immediatam peccati originalis aliam non esse quàm personale Adami peccatum quo violauit præceptum Dei de non comedendo fructu ligni scientiæ: peccatum verò Euæ aut etiam aliorum parentum non esse causam huius peccati.

Ratio primæ partis ex scripturis.

Prima pars secundum fidem Catholicam certa omnino est ex Apostolo Roman.5. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes pertransiit in quo omnes peccauerunt.* Explicatque id Augustinus varijs exemplis, Patris qui ex intemperantia sibi podagram fecit, eamque in posteros transmisit; Deinde radicis, vitiatæ, *nec mirum nec iniustum est quod radix profert damnata damnatos,* inquit l.3. contra Iulianum c.12. Denique fontis, *nihil mali habent paruuli nisi quod de fonte traxerunt.* Solus videlicet Adam constitutus est caput, radix, & fons omnium posterorum, & cum eo pactum inijt de transfundenda in posteros gratia vel peccato.

Ratio secundæ partis.

Secunda pars quod sola manducatio fructus veti causa sit peccati constat ex 2. Geneseos, *Quacunque die comederis ex eo morte morieris,* vnde argumentor. Illud peccatum est causa peccati originalis quod est causa mortis, sed manducatio illa illicita fuit causa mortis, ergo illa etiam est causa peccati, cum autem dicitur quod superbia causa est totius ruinæ, intelligi debet de superbia quæ iuncta fuit cum ea manducatione, illius enim motiuum non fuit sola voluptas gulæ, sed appetitus gloriæ illicitus *eritis sicut dij.*

Obiiciuntur duo.

Dices, illud quod causat peccatum originale verum est peccatum: peccatum externum manducationis non est verum peccatum quia nihil addit malitiæ supra ipsum internum appetitum, ergo internus ille appetitus non autem manducatio externa fuit causa peccati. Deinde voluntates nostræ transfusæ in voluntatem Adami, prius peccauerunt quàm Adamus pomum comederet, ergo quamuis Adamus pomum non comedisset, contractum tamen à nobis fuisset peccatum originale.

Soluuntur.

Respondeo peccatum externum posse sumi vel solitariè, vel provt vnum facit cum interno peccato, primo modo nec est peccatum, neque peccatum causat originale: secundo modo est verum peccatum? Ideò distinguitur maior, peccatum originale causatur per verum peccatum tùm internum tùm externum, concedo, internum duntaxat, nego. Deinde dico voluntates nostras non fuisse transfusas in voluntatem Adami in ordine ad transgressionem merè internam,

internam, sed in ordine ad transgressionem tùm internam tùm externam, vnde distinguo illud antecedens, voluntates provt transfusæ in Adamum, peccante interiùs Adamo prius peccauerunt quàm Adamus peccaret exteriùs, posito quod Adamus peccaret tùm interius tùm exterius concedo, posito quod Adamus peccaret interius tantùm nego.

Ratio tertiæ partis.

Tertia pars de peccato Euæ quod illud non nobis nocuerit, ab omnibus tenetur propter Apostolum dicentem, quod *Per vnum hominem mors intrauit simul cum peccato*, vnde concluditur quod solum Adæ peccatum totius exitij causa fuit. Vtrum autem transisset peccatum in Cainum, si Adamus peccasset post eius natiuitatem, probabilior videtur pars negans, quia ille non fuisset genitus ab Adamo peccatore, atque adeò videtur probabilius quod non contraxisset peccatum, quamuis ex dictis sequatur quod potuisset illud contrahere.

Respondetur ad primam rationem dubitandi.

Ad primam Respondet optimè Augustinus, *Quid quæris latentem rimam, cum habeas apertissimam ianuam? per vnum hominem* (inquit Apostolus) *per vnius hominis delictum* (inquit Apostolus) *peccatum intrauit.* Nego igitur peccasse Adamum, aut peccare alios homines generando vt malè inferebat Pelagius, quia quamuis facere aliquid vnde per se sequatur alterius peccatum, sit semper peccatum, licitè tamen potest fieri aliquid ex quo per accidens sequatur peccatum quando vtimur iure nostro. Certum est autem quod peccatum originale non nisi per accidens sequitur ex generatione, ideò qui generat suo iure vtens non peccat multo verò minus peccat Deus, quamuis ferat præceptum ex cuius violatione sequitur peccatum.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. dubitasse diu Augustinum circa originem animæ propter hoc argumentum, nunc autem comperta res est, quod anima quamuis creetur à solo Deo contrahit peccatum eo ipso instanti quo vnitur corpori, & incipit esse homo; anima enim provt iuncta carni est homo, potest deriuare peccatum ab ea causa à qua ipsa quidem non deriuatur, sed deriuatur homo: contactus carnis & ipsa caro non inquinat effectiuè animam, sed est conditio sine qua non vitiaretur anima. Similiter anima creatur à Deo innocens provt est à Deo, & nocens provt per naturalem generationem vnitur carni, vnde non sequitur quod peccatum sit à Deo.

Ad tertiá.

Ad tertiam Resp. falsum esse quod causa moralis debeat necessariò existere tunc quando causat effectum. Vnde respondet vlterius August. quod sicut granum sine paleis generat granum cum paleis, homo circuncisus generat hominem incircuncisum, sic Adamus iam iustus potuit generare filios iniustos, quia per peccatum præcedens contraxit obligationem generandi homines filios participantes prius illud peccatum.

## §. I.

### *Modus quo ex peccato Adami traducitur in omnes peccatum originale.*

Dogma Iansenij de traduce peccati originalis.

MOuit litem hanc nuperus Augustini & Theologiæ totius corruptor, *lib. 1. de Statu naturæ lapsæ cap. 6. & seqq.* vbi ex profundissimis, vt ipse ait, & adhuc incognitis Augustini thesauris, nouum eruit dogma nunquam auditum anteà inter Theologos, quod vera & vnica causa transfusionis primi peccati non sit peccatum Adæ supposito Dei pacto & generatione ordinaria, hæc enim somnia esse vigilantium, sed sola libido & concupiscentia carnis, sed delectatio carnalis quæ inest parentibus quando gignimur. Illa enim (inquit) etiam physicè ac necessariò traducit peccatum Adami quod nullo alio modo possit participari: atque adeò si miraculosè aliquis sine voluptate generaret, prolem haberet nullo infectam peccato.

Prima ratio dubitandi.

Ratio autem primò dubitandi est, quia videtur ita dixisse Augustinus, primò enim significat sæpissimè solam infectionem concupiscentiæ causam esse progationis peccati lib. 1. de nuptiis cap. 24. *Hæc* (inquit) *concupiscentia quæ solo sacramento regenerationis expiatur profectò peccati vinculum traiicit in posteros.* lib. 1. de peccatorum meritis cap. 9. *Occulta tabe concupiscentiæ suæ, tabificauit in se omnes de sua stirpe nascentes*, & lib. 2. cap. 18. *Propter hanc concupiscentiam fit vt de iustis, & legitimis nuptiis filiorum Dei, non filij Dei, sed filij generentur sæculi.*

Secunda.

Secundò, docet quoque sæpissimè Augustinus rationem totam propagationis peccati esse corruptionem naturæ concupiscentia infectæ per quam efficiatur vt cum natura vitium quoque ipsum communicetur, quia naturale est vt simile producatur à simili, verbi gratiâ, lib. 1. de nuptiis cap. penult. *Illo magno primi parentis peccato, natura nostra in deterius commutata non solum facta est peccatrix, sed genuit etiam peccatores.* Quod asserit etiam *lib. 13. de ciuitat. Dei, cap. 3. & 15*

Tertia.

Tertiò, asserit etiam quod si quis gigneret sine concupiscentia, sine peccato sobolem generaret, epist. 89. *Proinde isti quem fortè inuenerint infantem non ex illius hominis concupiscentia procreatum, illum dicant non tali peccato fuisse obnoxium*, & lib. 1. de Nuptiis, *Ex hac concupiscentia carnis tanquam filia peccati, quacunque nascitur proles originali est obligata peccato.* Denique *l. 5. contra Iul. c. 15.* rationem affert cur Christus sine peccato conceptus sit, quia nulla in eius conceptione fuit concupiscentia: *Caro itaq; Christi mortalitatem de mortalitate materni corporis traxit, contagium peccati originalis non traxit, quia concumbentis concupiscentiam non inuenit.* Hæc & alia plura ille congerit contenditque in hoc etiam consensisse cæteros Patres, imò & Pontifices, & Concilia, & Ecclesiam Vniuersam, solos autem dissensisse, ac Augustinum intellexisse Pelagianos.

Conclusio secunda.

Dicendum tamen est secundò, causam per se quâ peccatum originale in nos traducitur nullo modo esse concupiscentiam & voluptatem carnis cum qua concipimur, sed solum Adæ peccatum supposito Dei pacto, & generatione facta per viam ordinariam. Ita censent Theologi omnes, imò & sentire debet omnis qui sapit.

Prima ratio.

Primò enim dicere quod concupiscentia parentum & voluptas carnis physicè ac necessariò traducit in prolem peccatum Adami est absurdissimum, quia delectatio illa carnis corporea est & materialis, ergo in animam spiritualem agere nullo modo potest, ergo nec imprimere in ea potest peccatum. Imò si physicè peccatum deriuaretur ex hac libidine sine vllo Dei pacto certè non Adami magis deriuaretur primum peccatum, quàm peccata omnia parentum, imò & auorum omnium qui descenderunt lineâ rectâ ex Adamo ad nos. Deinde in statu etiam innocentiæ generatio facta non esset sine delectatione generantium, & tamen nullum traductum fuisset peccatum: neque satis est dicere quod in statu innocentiæ concupiscentia illa non fuisset contraria rationi, quia neque nunc in legitimè coniugatis rationi aduersatur.

Secunda.

Secundò, repugnat etiam Scripturis, Concilio Tridentino, & rationi vt constat ex dictis nuper de pacto Dei cum Adamo, quo sublato tollitur peccatum originale, causam enim transfusionis huius aliter assignat Apostolus Roman. 7. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccauerunt.* Causam videlicet huius transfusionis esse docet quia omnes peccauerunt in Adam, non autem quia

cum

cum delectatione parentum geniti sunt: quod idem docet sæpissimè Tridentinum præsertim *sess. 6. cap. 3.* possuntque plura proferri ex Augustino qui omnino docet peccatum in nos traduci quia quando peccauit Adam omnes homines erant ille vnus homo vt ostendebam. *quæst. 1.*

Mens S. Augustini de traduce explicatur.

Si quando visus est Augustinus dicere quod concupiscentia traducit in nos peccatum nullo modo debet intelligi quod traducatur per illam vt causam physicam, vt somniat aduersarius. Imò neque per causam moralem, primum enim est prorsus impossibile, secundum repugnat fidei & rationi vt ostendebam. Significauit ergo tantum S. Doctor concupiscentiam esse signum à posteriori huius peccati, quia nomine (concupiscentiæ) intelligit generationem quæ secundum viam ordinariam adiunctam habet carnis libidinem, vult enim quod generatio facta secundum viam ordinariam conditio est sine qua nullum esset peccatum. Vtcertè vt rectè obseruat Pecanus *c. 9. q. 5.* Significauit tantùm causam pecca originalis non fuisse tantum generationem, sed ge rationem ex natura corrupta cuius signum est libidinis ardor sæpè contrarius rationi, qualis non fuisset, si non peccasset Adam, sic enim soluuntur omnia quæ obiicit aduersarius.

Respondetur ad primam rationem dubitandi.

Ad primam enim Resp. verum esse quod concupiscentia peccati vinculum traiicit in posteros intelligendo nomine (concupiscentiæ) generationem ordinariam cuius comes & signum est ipsa concupiscentia: quando dicit quod occulta tabe concupiscentiæ suæ tabificauit in se omnes de sua stirpe nascentes, nomine (concupiscentiæ) significat appetitionem illam prauam Adami quâ & ipse peccauit, & posteros inquinauit peccato.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. verè dixisse Augustinum corruptionem naturæ infectæ concupiscentia propagare in nos peccatum, sed nomine (corruptionis) intelligit peccatum Adæ per quod deprauata est etiam concupiscentia quæ signum est & effectus talis corruptionis.

Ad tertiã.

Ad tertiam Resp. Augustinum quando dixit eum qui sine concupiscentia generaret, geniturum non esse peccatores, significare nomine (concupiscentiæ) vt dixi, generationem factam via ordinaria, propterea enim Christus etiam si Deus non esset, peccati esset expers, quia non est eo modo genitus. Alia omnia quæ Iprensis congerit inania sunt & eandem habent responsionem.

## Sectio II.

### *De causa subiectiua peccati Originalis.*

### S. Thom. quæst. 83.

QVilibet homo via naturali genitus contrahit sine dubio peccatum istud, vt concluditur ex generalibus loquendi modis scripturarum: *In omnes* enim *homines mors pertransiit in quo omnes peccauerunt*: & *nemo mundus à sorde neque infans vnius diei.* Proximum subiectum inhæsionis huius peccati est voluntas, subiectum denominationis est anima tota imò totus homo. Nugantur autem qui peccatum hoc existimant esse in semine vel in carne.

Subiectum inhæsionis peccati originalis est tota anima.

Tota ergo difficultas esse potest de Virgine Deipara de qua celeberrima est inter Theologos disputatio circa immunitatem illius tùm à macula peccati, tùm ab eius debito, quam vtramque magnæ Matris prærogatiuam in tractatu proprio de Deipara, sic opinor omnibus probationum genere esse stabilitam, vt nihil habeam hoc loco quod addendum putem.

Difficultas de B. Virgine soluta est alibi.

## Sectio III.

### *De pœnis peccati Originalis.*

EXplicatis causis peccati originalis venio ad damnatæ huius arboris fructus, in quibus explicandis duplicem mihi scopulum euitandum esse: alter est error Pelagij qui negabat vllum in nos transisse malum ex peccato Adæ, quod nocuerit illi soli: Alter est scopulus in quem impegerunt fœdissimè Lutherus, Caluinus, & nuperus dogmatista qui totam naturam vsque adeò volunt per hoc peccatum prostratam & fœdatam esse, vt nihil illi sit reliquum, vel libertatis vel integritatis. Quos errores vt refellam distinctiùs video has pœnas diuidi posse in eas quæ causantur in hac, & eas quæ causantur in altera vita.

Errores Pelagij, Lutheri, & Caluini.

### §. I.

### *Pœnæ peccati originalis pertinentes ad hanc vitam.*

SIc appellantur ea mala, quæ propter primi parentis peccatum omnes eius posteri patiuntur, vnde magis videntur esse pœnæ peccati Adæ quàm nostri originalis peccati, sunt autem partim negatiuæ, quia priuant aliquo bono quod in statu innocentiæ habituri eramus, partim positiuæ quia sunt aliquod malum quo eramus carituri in eo statu. Vtreque pertinent vel ad corpus vel ad animam.

Cuius generis sunt pœnæ peccati originalis in hac vita.

Certum igitur primò est, mortem corporis & cæteras omnes infirmitates ac dolores qui corpus corruptibile affligunt esse veros effectus & pœnas peccati Adæ. Ita enim contra Pelagium & eius assecias definitum habetur in Concilio Palæstino primum, deinde in Mileuitano, Carthaginensi, Arausicano, Tridentino: primus videlicet Hæretici huius numeratur error quod Adam factus à Deo mortalis, siue peccasset, siue non peccasset morti semper obnoxius esset futurus: Deinde quartus quod per mortem, vel præuaricationem Adæ non omne hominum genus moriatur. In contrarium autem statuunt prædicta Concilia quod si perstitisset homo in veritate, posteri eius omnes immortales erant futuri, & ab omni corporum afflictione liberi. Vndecunque illa oriri posset siue ab intrinseco siue ab extrinseco: non quod hoc ex ipsa natura oriretur vt voluit Michaël Baius, sed ex solo gratiæ priuilegio. Sic omnino colligitur ex Scripturis Sap. 2. *Fecit Deus hominem inexterminabilem, ad imaginem similitudinis suæ fecit illum*, vel vt habetur in Græcis emendatoribus & legit etiam Athanasius lib. contra Gentes *Fecit Deus hominem ad immortalitatem, ad imaginem sempiternitatis suæ fecit illum*, nam pro ἰδιότητος legitur ἀϊδιότητος: Geneseos 2. *In quacunque die comederis ex eo morte morieris: stipendia peccati mors; per vnum hominem mors intrauit in mundum*, &c. plura ex quibus Theologi agentes de opere sex dierum statuunt certissimum hoc esse dogma Fidei.

Mors & cæteræ infirmitates sunt pœnæ peccati contra Pelagium.

Obiicit Scotus moriturum fuisse puerum quem parentes sine vllo cibo & potu reliquissent, quod mors naturalis erat, & homo liber ad se occidendum vel ad abstinendum ab omni cibo. Respondetur enim hæc omnia in statu illo beatissimo innocentiæ non fuisse, possibilia, Deo impediente omniáque auertente mala prouenientia vel ab intrinsecis causis, vel à foris ingruentia.

Respondetur Scoti obiectioni.

Certum est secundò plures etiam & multo grauiores pœnas per hoc peccatum causatas esse in anima hominum omnium, reuocari commodè possunt ad priuationem originalis illius iustitiæ quâ reddebatur homo subiectus Deo & rationi, Deinde ad quatuor illa vulnera quæ sequuta sunt subtractionem illam iustitiæ. Primum vulnus in intellectu ignorantia est tùm negatiua, quia multa nunc imò innumera ignoramus quæ in statu innocentiæ ignoraturus nemo erat, tùm positiua quia in multis decipimur in quibus clarè perspecturi eramus veritatem, & de rebus vt sunt rectè iudicaturi, quia scilicet ex gratia illa emicuisset in intellectum radius omnem expellens caliginem & erro-

Quatuor vulnera illata animæ per peccatum originale.

res discutiens, nunc damnati ad tenebras, cæci viuimus & de tenebris interioribus, ruimus in tenebras exteriores vbi erit fletus & stridor dentium. Secundum vulnus, voluntatem malitia corrupit: quia voluntas hominis per iustitiam illam erecta bonum sequebatur rationis, neque declinabat amorem ad sensibilia, nunc autem fræno illo gratiæ destituta, hæret in infimis, torpet ad superna & æterna, suóque pondere prona creaturas spectat, deserit Creatorem. Tertium vulnus in appetitu concupiscibili concupiscentia illa est malorum omnium incentrix, corrupttrix bonorum. Fomax intra ipsam animam accensa, & accendens animam. Est enim appetitus, bonorum sensibilium rationem præueniens, & rebellis rationi, non expectat videlicet vt ei voluntas imperet, & imperantem non audit propriéque vocatur fomes peccati. Quartum vulnus in appetitu irascibili est infirmitas, ratione cuius torpet homo ad quoduis bonum honestum, quamuis ad sensibilia vegetus semper & erectus sit vt in sequentibus explicabitur. Hæc (inquam) vulnera sunt inflicta homini descendenti ab Ierusalem in Iericò, à gratia in peccatum, vbi semiuiuus relictus est, vt eleganter explicat Beda.

Deliria Hæreticorum circa pœnas peccati originalis.

Certum est tertiò, alias omnes pœnas peccati originalis excogitatas à nouatoribus falsò inuectas esse à Caluino, Luthero, & nuper ab Iprensi dogmatista *lib.2.de statu naturæ*, vbi sequutus Michaëlem Baium incredibilia & prorsus absona comminiscitur de pœnis per hoc Adami peccatum causatis. Primum videlicet delyrium eius est circa ignorantiam, vult enim ex hoc peccato factum esse, vt illa quamuis sit inuincibilis & non possit vitari non excuset tamen à peccato. Satis enim esse vt Adamus huiusmodi scientiam habuerit & peccauerit, nunc ad ista peccata nostra quæ sunt peccati pœnæ, nullam exigi notitiam malitiæ: quæ fuit Michaëlis Baij 68. propositio inter damnatas à Pio V. & Gregorio XIII. Secundum delyrium Depontani veteratoris est circa concupiscentiam, de qua comminiscitur adhuc plura: vult enim illam non esse naturalem potentiam, sed qualitatem impressam ex peccato quæ sentina sit omnium peccatorum: motus enim omnes concupiscentiæ peccata esse, omnem amorem creaturæ propter ipsam graue peccatum esse. Denique delectationem omnem malam esse quæ actu non refertur ad Deum; erant autem hæ propositiones Baij 74.& 75. Tertiò potissimùm circa libertatem erat grauissimè *lib.3.& seqq.* vult enim peccato illo extinctam esse penitùs libertatem omnem à necessitate, nullam enim esse nunc indifferentiam ad agendum vel non agendum, neque in ea nunc consistere libertatis naturam: illam videlicet in statu naturæ integræ constitutam fuisse in illa indifferentia, nunc autem mutatam illam esse, tantúmque consistere in ratione voluntarij cui non repugnet necessitas & determinatio ab extrinseco. Ideóque gratiam in statu naturæ integræ potuisse repudiari, nunc autem omnino necessitare. Quæ sunt propositiones Baij 65.& 66. Denique causam reprobationis omnium reproborum nullam contendit esse aliam, quàm peccatum originale, Deum enim ex eo solo sine præuisione vllius demeriti personalis decernere damnationem omnium damnandorum. In quibus omnibus vt vides Caluinum ipsum adæquat insania, malitia superat dum hæc delyria quæ appellat ipse tremendam & arcanam doctrinam, non veretur tribuere authori Augustino, quod sæpè in sequenti tractatu de gratia refutabitur.

Nunc illis omissum est quod videtur habere inter Catholicos difficultatem.

## §. II.

### *Vtrùm homo in statu naturæ lapsæ deterior sit quàm in statu puræ naturæ.*

Triplex naturæ status.

TRiplicem Theologi distinguere solent naturæ statum: Integram appellant naturam eam quæ iustitia originali ante peccatum ornata erat: naturam lapsam, eam quæ post peccatum priuata est hac iustitia, puram naturam eam in qua nullum est donum supernaturale, nec ad beatitudinem est euecta supernaturalem. Homo in statu naturæ lapsæ caret haud dubiè pluribus donis quæ habuerat adhuc integer, sed quæritur, vtrum aliqua etiam facultate benè agendi, quàm haberet in statu puræ naturæ, vel etiam habeat impressam qualitatem aliquam malignam, quam habiturus non esset in eo statu naturæ omnino puræ, & nihil habentis supernaturale.

Prima ratio dubij.

Ratio dubitandi primò est, quia si natura post lapsum æquè integra est ac esset natura omnino pura falsò dixit Augustinus in multis locis quod natura per peccatum est vitiata, deprauata, vulnerata, corrupta. Falsò etiam dixit Beda quod homo per peccatum spoliatus est gratuitis, & vulneratus in naturalibus, satis enim erat dicere quod spoliatus est gratuitis, nam vulneratus esse non potest in naturalibus, cum in statu puræ naturæ non haberet vllum vulnus, & tamen haberet eadem omnia quæ nunc habet.

Secunda.

Secundò non possumus habere nunc intellectum qualem haberemus in pura natura, tunc enim esset intellectui debita congrua cogitatio ad operandum aliquod bonum morale, nunc autem post peccatum omnis cogitatio congrua nobis est indebita, nisi per gratiam redemptionis illa nobis donetur, quod probo, quia homo lapsus ex vi primi peccati constitutus est in vltimo termino damnationis, nisi reparetur per Christum, sed homo damnatus meretur carere omni cogitatione congrua ad operandum honestè, igitur homo lapsus debet carere omni cogitatione congrua. *Peccans ille* (inquit Fulgentius libro de Prædestinatione & gratia cap. 13.) *qui sine peccandi necessitate creatus est, in eo quod animæ sanitatem delinquendo perdidit, etiam cogitandi qua ad Deum pertinent perdidit libertatem.*

Tertia.

Tertiò, non habet homo lapsus libertatem arbitrij qualem habuit adhuc innocens & qualem haberet in pura natura, sic enim contra Pelagianos asserit Augustinus pluribus locis, verbi gratia in libro propositionum in epistolam ad Romanos proposit. 17. *Liberum arbitrium perfectum fuit in primo homine: in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium vt non peccemus.* & libro de perfectione iustitiæ cap. 4. *Victa vitio in quod cecidit voluntate, caruit libertate natura.* libro de Correptione & gratia cap. 1. *Nunc postea quam magna illa merito peccati est amissa libertas, etiam maioribus donis adiuuanda remansit infirmitas.* Denique in epistola 107. Ad Vitalem, *liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus.* Imò in Concilio Arausicano damnantur illi qui negant liberum arbitrium peccato fuisse attenuatum & inclinatum.

Quarta.

Quartò, concupiscentia carnis quatenus pondus quoddam est ad fruendum rebus creatis, & inclinatio ad voluptates sensuum, nec erat in statu naturæ integræ, nec esset in statu puræ naturæ: nam illa carnis delectatio est peccatum vt disertè prædicat Augustinus, v.g. *lib.de perfectione iustitiæ c.6.* Concupiscentia carnis vtique vitiosa est & culpabilis, nihilque aliud est quàm desiderium peccati, vnde l.4.contra Iulianum c.2. *Si est in vobis vllus sensus humanus, nunquid*

*potest*

*poteſt & malum eſſe peccatum, & bonum eſſe deſiderare peccatum?* Quod etiam manifeſtè confirmatur, quia ſi ſola priuatio iuſtitiæ faceret in nobis talem carnis rebellionem, ſequeretur quod ſola gratia faceret obedientiam appetitus: eiuſdem enim rationis erat gratia originalis, cuius eſt gratia nunc ſanctificans, quæ in hominibus iuſtis non tollit rebellionẽ concupiſcentię.

Concluſio prima. Dico primò, nihil habet homo in ſtatu naturæ lapſæ, neque aliquid amiſit eorum quæ haberet in ſtatu puræ naturæ, ſed eaſdem omnino habet vires: vnde tota naturæ deprauatio inducta per peccatum fuit ſolum amiſſio donorum ſupernaturalium. Ita contra ſectarios omnes docent orthodoxi omnes Theologi, quos dabunt Bellarminus *lib. 4. de ſtatu primi hominis, cap. 4.* Suar. *proleg. 4. de gratia, cap. 8.* Valent. *diſput. 6. q. 15. p. 1.*

Ratio prima ex Patribus. Primò enim ſic ex Patribus apertè habetur nam S. Dionyſius, verbi gratiâ, *cap. 4. de diuinis Nominibus*, docet manſiſſe in Angelis omnia naturalia poſt peccatum, quod idem dici debere de hominibus tradit S. Thomas *quæſt. 95. art. 1.* Deinde docent corruptionem naturæ factam eſſe per ſolam ſpoliationem hominis & gratiæ ablationem Auguſtinus, *lib. 9. de Geneſi ad literam cap. 10. & lib. 11. cap. 31.* Ambroſius *lib. 2. de Iacob & vita beata, cap. 5.* & quod caput eſt Tridentinum *ſeſſ. 5. in decreto de peccato Originali.* Vnde argumentor non potuit natura humana fieri deterior, quam eſſet in ſtatu puræ naturæ ſi non amiſit perfectionem vllam naturalem potentiarum neque acquiſiuit vllam qualitatem malam habitualem, ſed neque amiſit perfectionem vllam naturalem, neque acquiſiuit malam vllam qualitatem habitualem, ergo tota eius corruptio facta eſt per gratiæ priuationem. Probatur minor, quia eadem eſt hominis ſubſtantia & eædem potentiæ quæ neque augeri poſſunt, neque minui, quid ergo naturalis perfectionis ſubtrahi potuit? Deinde non potuit corruptio illa & inclinatio ad malum fieri per additionem vllius malæ qualitatis, quæ impoſſibilis eſt, neque vllam poteſt habere cauſam productiuam, neque dici poteſt quid ſit, neque neceſſaria eſt vt per eam homo procliuis ſit ad bona ſenſibilia, quia in ſtatu puræ naturæ appetitus ſenſitiuus eodem modo rebellis eſſet rationi & inclinaret ad ſenſibilia, cũ eſſet ſimilis appetitui brutorum, ſicuti nunc illi eſt ſimilis, & obiectum eius eſſet bonum delectabile ſicuti nunc. Vnde

Ratio à priori. Ratio à priori eſt, quia, tunc homo eſſet in eodem ſtatu in quo nunc eſt poſt peccatum Adami quando haberet corpus eodem modo corruptibile, intellectum eodem modo cæcum, voluntatem inclinatam ad malum, concupiſcentiam rebellem & inclinatam ad ſenſibilia; ſed in ſtatu puræ naturæ homo corpus haberet corruptibile ac morti obnoxium, nam haberet eaſdem cauſas mortis internas & externas, eaſdem haberet in intellectu tenebras, quia ſemper intelligeret per ſenſus, & paſſiones eum excæcarent: Voluntas eandem haberet inclinationem ad malum quæ non eſt aliud quàm ſeruitus & imminutio libertatis ſeu difficultas operandi honeſtè orta ex rebellione appetitus: Denique illa rebellio appetitus eadem eſſet, vt oſtendebam: ergo ſi homo eſſet in ſtatu puræ naturæ haberet illa omnia quæ habet nunc in ſtatu naturæ lapſæ per peccatum: atque ita peccatum primi parentis non vulnerauit poſteros eius niſi tollendo bona ſupernaturalia indebita naturæ; non enim aliter differt homo in ſtatu naturæ lapſæ, ab homine in ſtatu puræ naturæ, niſi vt homo ſpoliatus ab homine nudo, vt docent communiter Theologi.

Reſpondetur ad primam rationem dubitandi. Ad primam enim Reſp. verè dictum eſſe ab Auguſtino quod natura per peccatum vitiata, corrupta, perdita eſt comparando ſcilicet eam cum ſtatu innocentiæ, non eam comparando cum ſtatu puræ naturæ, iuſtitia enim originalis impediebat totam illam perturbationem potentiarum. Vetè igitur dixit Beda quod homo peccando ſpoliatus eſt gratuitis, & vulneratus in naturalibus, qualia ſcilicet illa erant in ſtatu innocentiæ non qualia fuiſſent in ſtatu puræ naturæ, vbi fuiſſent eadem omnia, quæ modo ſunt in nobis, ſed non habuiſſent rationem vulnerum quam nunc habent, quia facta eſt ſciſſio rerum prius vnitarum,

Ad ſecundam. Ad ſecundam Reſp. intellectum eundem nunc & eodem modo cæcum eſſe, quo eſſet in pura natura. Quod obiicitur de cogitatione congrua ſoluetur in tractatu ſequenti vbi contra Vaſquem oſtenditur debitam eſſe homini lapſo quandiu eſt viator, congruam aliquam cogitationem ſaltem ad opera facilia. Vbi etiam,

Ad tertiam. Ad tertiam dicetur quomodo per peccatum amiſſa ſit libertas provt opponitur ſeruituti non libertas provt opponitur neceſſitati.

Ad quartam. Ad quartam Reſp. ſatis dictum eſſe quod concupiſcentia in ſtatu puræ naturæ omnino eadem eſſet ac nunc. Dicere autem quod illa eſt peccatum, error eſt Caluini, planè alienus à mente Auguſtini qui non loquitur niſi de voluptatibus & concupiſcentiis rationi contrariis, nam aliquæ ſine dubio ſunt voluptates non malæ, alioqui nec etiam ex bono fine liceret illis frui. Iuſtitia originalis non erat ſola gratia ſanctificans, ſed præter eam includebat etiam plura etiam alia, quibus impediebatur rebellio potentiarum & præſertim appetitus, verbi gratiâ protectio externa Dei, concurſus, & auxilia efficaciſſima quibus totus ille ignis libidinum extingueretur, addunt etiam aliqui Theologi habitus quoſdam internos quibus continerentur in officio potentiæ, quod eſt etiam probabile: patet ergo quod rebellio appetitus & concupiſcentia illa indomita oriri poteſt ex priuatione ſola iuſtitiæ originalis.

Quid iuſtitia originalis.

## §. II.

### *Pœnæ peccati Originalis pertinentes ad alteram vitam.*

Quales ſint pœnæ puerorum ſine baptiſmo decedentium. *AD pœnas cum ventum eſt puerorum* (inquit Auguſtinus epiſt. 28.) *magnis mihi crede coarctor angustiis, nec quid reſpondeam prorſus inuenio.* Vt autem dicatur breuiter quales illæ ſint diſtinguenda in primis eſt pœna damni, à pœna ſenſus, de priori enim nulla eſt inter Theologos controuerſia, de poſteriori magna difficultas eſt, vtrum pueri decedentes cum originali macula puniantur in inferno, & torqueantur igne illo ſempiterno qui damnatos deuorat.

Prima ratio dubitandi. Ratio enim dubitandi primò eſt, quia ſic videtur colligi ex Scripturis nam Matthæi 25. ſententiam non pronunciat niſi duplicem Chriſtus iudex, altera benedictos vocat ad poſſidendum paratum regnum, altera maledictos mittens in ignem æternum, inter eas autem nihil eſſe medium docet aduerſus Pelagianos Auguſtinus, *ſerm. 11. de verbis Apoſtoli cap. 3.* Deinde idem ex Concilio Florentino videtur colligi vbi ſeſſ. vltima in litteris vnionis dicitur animas eorum qui cum peccato mortali, vel cum originali ſolo decedunt, mox in infernum deſcendere pœnis diſparibus cruciandas.

Secunda. Secundò, idem innumeri Patres diſertè aſſerunt, & quidem Auguſtini mentem nulla interpretatione detorqueri aliò poſſe probant Vaſques & Petauius. Docet enim vbique contra Pelagianos quod pueri mitius quidem cruciantur quàm alij peccatores, ſed igne tamen torquentur cum illis. Idem docent Gregorius Magnus *lib. 9. Moralium cap. 12.* Fulgentius, *lib. de Fide cap. 3.* & *lib. de Incarnatione cap. 30.* Alcimus, Auitus, & alij ſine numero.

Tertia. Tertiò, tristitia & mœror pertinent ad pœnam sensus quia sunt aliquid positiuum, sed pueri videntes se priuatos esse perpetuâ beatitudine, tristitiam inde concipient immensam, ergo punientur pœna sensus positiua.

Conclusio prima Dico primò, pueros omnes decedentes cum labe peccati originalis puniri pœna æterna damni quæ priuatio est visionis Dei, sed esse probabilius quod illi non detinentur inferno, neque puniuntur pœna sensus præsertim ignis.

Explicatur prima pars. Prima pars Catholica prorsus est sæpè contra Pelagium & contra Caluinum in Conciliis definita: quorum ille volebat pueros sine baptismo decedentes, æternam habere beatitudinem, sed extra regnum cœlorum: Caluinus autem fingit paruulos fidelium sanctificari per Fidem parentum etiam adhuc existentes in vtero: éstque mirabile Gersonem, & Gabrielem Biel suspicatos aliquando esse, quod puerorum eo modo decedentium, Deus aliquando miserturus sit. Quod repugnat Fidei Catholicæ vt docent vnanimiter reliqui Theologi.

Probatur secunda. Secunda pars non est ita certa, negant eam Driedo, Gregorius, Armilla, & alij quibus adhæsit nouissimè Petauius *tom. 2. lib. 9. cap.* 10 sed communius tamen tenetur à Doctoribus, camque confirmat vnanimis consensus, & apprehensio fidelium, fauétque illi ratio satis probabilis, quia scilicet nemo dignus est pœna sensus, nisi qui est dignus vituperatione ac increpatione, quas certum est non posse cadere in pueros, sed neque vlla est, vel ratio, vel authoritas quæ cogat dicere pueros in inferno vri, vt patebit statim.

Respondetur ad primam rationem dubitandi. Ad primam enim Respondeo quod Christus iudex haud dubiè non loquitur eo loco nisi de iis quibus dixerat: *Esuriui enim & dedistis mihi manducare, &c.* Neutra ergo sententia pertinet ad pueros qui decesserint cum baptismo, vel sine baptismo. Verba posteriora Concilij Florentini cum ait: *Pueros cruciari pœnis disparibus*, explicant verba priora quibus dicitur pueros illos in infernum descendere, disparitas enim illa pœnarum sita in eo est, quod pueri sola puniantur pœna damni, vt traditur *cap. Maiores de baptismo*, vbi tradit Innocentius pœnam peccati actualis gehennam esse, pœnam originalis esse priuationem visionis Dei.

Ad secundam difficilius solui potest authoritas illa Sanctorum Patrum, nisi dicas eos in re tunc nondum plenè comperta vt clarius confunderent Pelagianum errorem in alterum extremum declinare maluisse, ac docere quod peccatum originale quod negabat Pelagius puniri etiam igne in pueris aliàs innocentibus. Ad secundam.

Ad tertiam Respondeo pueros qui cum originali peccato decesserint nulla inde afficiendos esse tristitia ex amissa beatitudine, quia illi non afficientur pœna sensus vt ostendi, tristitia verò illa maxima pars esset huius pœnæ. Sed quomodo tamen fieri hoc possit, vt ex tanto malo probè cognito nulla existat tristitia non est facile dicere: non enim dici potest quod suum hoc malum illi sunt ignoraturi, aderunt enim in extremo Iudicio, & videbunt rapi ad cœlum pueros baptizatos. Neque probabilius dicunt alij tantam futuram eorum lætitiam ex eo quod euaserint pœnam ignis, vt pro nihilo habituri sint pœnam illam sensus. Hoc (inquam) non satisfacit, quia malum pœnæ damni maius est malo pœnæ sensus, ergo dolor ille qui percipitur ex pœna damni sentiri debet nisi magnus in intellectu sit error. Alij comparant paruulos illos cum rustico qui non dolet se non esse Regem, ex eo quod sciat purpuram non fuisse sibi debitam: quæ ratio probabilis est, sed non plenè satisfacit, quia sciunt pueri se capaces fuisse beatitudinis illius saltem remotè. Maluerim itaque dicere miraculosè omnino efficere Deum vt tollatur & impediatur illa in pueris tristitia, quod est illi facile assequi minuendo in ipsis apprehensionem tanti huius mali, sicut illam auget aut minuit in aliis damnatis pro inequalitate peccatorum. Ad tertiã. Explicatur responsio multiplici similitudine.

Ex quibus omnibus tandem concludo non placere vllo modo sententiam quorundam Theologorum qui docent pueros post diem Iudicij beatitudinem habituros naturalem, & super terram victuros in omni copia, quod tamen meritò reiiciunt Bellarminus *lib. 6. de peccatis cap.* 1. Petauius, *tom.* 1. *lib. 9. cap.* 11. quia videtur hoc sapere Pelagianum hoc dogma de beatitudine puerorum extra regnum cœlorum. Verius igitur est quod illi agent in loco subterraneo non tamen tenebroso, vitam tranquillam expertem doloris & sollicitudinis, vbi etiam non desinent laudare Deum, quia egredientur & videbunt Cadauera virorum qui præuaricati sunt in Deum, *Quorum vermis non morietur & quorum ignis non extinguetur*, vt habetur Isaiæ *cap.* 66. Quis sit futurus locus in quo agent vitam pueri, post diem Iudicij.



# THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

## TRACTATVS V.

### DE HOMINE PROVT ERECTVS EST AD FINEM Beatitudinis per gratiam Saluatoris.

### SEV,

## DE GRATIA CHRISTI:

### DISPVTATIONES THEOLOGICÆ.

*S. Th. prima secundæ*, à Quæst. 109. & secunda secundæ.

POST explicatum peccatricis naturæ vulnus, *& contractam ex prohibito venenati pomi morsu ægritudinem illam magnam, ad quam vniuersa hominum massa tanquam in vitiata radice damnata est*; vt loquitur Augustinus *lib.* 14. *ciuitatis cap.* 26. Aggredior disputationem de gratia medicinali à Deo nobis parata in remedium peccati, per Christum Iesum: *Prædestinauit enim nos* (inquit Apostolus Ephes. 1.) *in adoptionem filiorum, per Iesum Christum in ipsum, secundùm propositum voluntatis, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto Filio suo.*

*Illa nimirum gratia est* (inquit Augustinus sæpissimè) *per quam sanatur natura & voluntas in melius reparatur*: Igneum virtutum vehiculum, præsentissimum aduersus venena peccati alexipharmacum, illa quæ thesaurus est salutis & diuitiæ Saluatoris, *quia* vt ait ibidem Apostolus, *habemus Redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum secundùm diuitias gratiæ suæ, quæ superabundauit in nobis.* Illa & abyssus est iudiciorum Dei, & tamen amoris eius primogenita cum qua tota effunditur in nos diuini cordis suauitas, dulcissima electorum nutrix, vt habetur Sapient. 16. propter quam transfigurari dicitur in omnia prouidentia, illíque cum omnibus Dei attributis amantissimè deseruire, quam etiam diuinorum verum lac video sapienter vocari ab Isidoro, quia inquit lib. 1. cap. 10. *Lac est in carne gratuitum, vbi mater non quærit accipere, sed satagit dare hoc mater gratis dat, & contristatur si desit qui accipiat.* Elogium gratiæ.

Pulcherrima sanè & dignissima Christiano Theologo disputatio de gratia, quam quia hæreticorum omnium, & præsertim nuperi corruptoris doctrinæ Augustini, partim improbitate, partim inscitiâ fœdatam esse video, vt integram illam & elimatam ex Augustini præsertim placitis suggeram, reuoco totam illam ad capita quatuor. Primum sit existentia & propria quidditas gratiæ. Secundum præcipuæ illius proprietates, necessitas eius, sufficientia, efficacia. Tertium primus eius effectus, scilicet iustificatio totius hominis per gratiam habitualem. Quartum alter eius effectus meritum æternæ Totius disputationis in quatuor capita diuisio.

beatitudinis. In quibus omnibus disponendis, disputandis, declarandis: Illa mihi potissimùm inuocanda est gratia, quæ aperiat luce sua se ipsam, & suauitate sua faciat amari Deum fontem totius gratiæ.

## DISPVTATIO I.

*De existentia & quidditate gratiæ Dei.*

### QVÆSTIO VNICA.

AB ijs igitur ordior quæ videntur esse facili ora, & inter Theologos ferè sunt explorata. Primum est veritas Catholica circa existentiam gratiæ, secundum proprius conceptus & germana gratiæ definitio, tertium variæ partitiones gratiæ.

### SECTIO I.

*De ijs quæ pertinent ad existentiam gratiæ Dei.*

Triplex gratiæ significatio.

CErtum est primò, tria posse vniuersim nomine (gratiæ) significari, primò enim gratia dicitur amor gratis ab aliquo impensus, sic dicitur Geneseos 6. Noë inuenisse gratiam apud Deum, & Lucæ primo dicit Angelus Virgini amabilissimæ, *inuenisti gratiam apud Deum*, beneuolentiam scilicet & amorem, vnde dicitur ab Apostolo electio gratiæ propositum gratiæ, prima enim gratia, Dei est in nos amor, fons beneficiorum omnium & donorum quem maximè gratis impendit, vnde appellatur ab eodem Apostolo *Misericordia & bona voluntas operatur in nobis velle & perficere, pro bona voluntate* vt habetur Philippensium 2. Imò hinc etiam fit vt conditio illa personæ quæ conciliat illi amorem satis propriè appelletur gratia, quo sensu, Virgo etiam dicitur gratia plena gratiosa videlicet & amabilis κεχαριτωμένη.

Secundò, gratia significat omne donum quod ex amore gratis tribuitur, Ioannis 1. *De plenitudine eius omnes accepimus & gratiam pro gratia. Quid est gratia?* (inquit Augustinus tract. 3. in Ioannem) *gratis data, donata non reddita.*

Tertiò, gratia ipsam gratitudinem significat seu compensationem beneficij gratis dati, sic videlicet dixit Augustinus l. 83. quæstionum q. 3. *Gratia est in qua amicitiarum, & officiorum alterius memoria, & remunerandi voluntas continetur*: quibus ex significationibus nominis (gratia) notat benè S. Thomas q. 110. artic. 1. quod *sicut secunda pendet ex prima, sic tertia pendet ex secunda.*

Tripliciter sumitur gratia in secunda significatione.

Certum est secundò, gratiam in secunda illa significatione sumptam provt nimirum significat donum gratis collatum à Deo, iterum tripliciter posse sumi vt notat Bellarminus *l. 1. de gratia c. 1.* nam primò gratia significat beneficium quodlibet Dei gratuitum etiam naturale: *Quadam enim non improbanda ratione* (inquit Augustin. epist. 95.) *dicitur gratia Dei qua creati sumus*: & serm. 11. de verbis Apost. cap. 4. dicit naturam etiam appellari debere gratiam, *Non enim qui non erat homo promeruit vt esset*, quod reperitur etiam *c. 6. & l. de prædestinatione sanctorum c. 5.* Secundo gratia significat donum, non solùm gratuitum, sed etiam supernaturale, id est superans exigentiam cuiuslibet naturæ creatæ, sic dona collata primum Angelis & primis parentibus vt benè operarentur fuerunt sine dubio gratiæ, imò beneficia collata Homini Christo appellantur gratiæ ab Augustino l. de prædestinat. sanctorum c. 31. *Ea gratia* (inquit) *fit ab initio fidei suæ homo Christianus, qua gratia factus est ab initio suo ille Homo Christus*: vt videas incidisse nouos dogmatistas in errorem Pelagij cum aiunt gratiam sanctificantem, gloriam & auxilia fuisse Angelis & Adamo debita vi suæ creationis, negantque potuisse à Deo creari hominem sine illis donis, & sine ordine ad talem finem, vnde sequitur illa fuisse naturæ debita nec esse gratias, quod est manifestè Pelagianum vt constabit ex dicendis. Tertiò gratia significat beneficium gratuitum supernaturale, collatum ex solis Christi meritis iuxta illud Apostoli Roman. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem quæ est in Christo Iesu.* Ideóque gratiam hanc Augustinus appellat gratiam quâ Christiani sumus, qua, saluamur & iustificamur ex fide Christi, qua subuenitur fragili corruptæque naturæ medicinale saluatoris auxilium, adiutorium medici saluatoris.

Propria gratiæ significatio.

Ex quibus omnibus gratiæ Dei significationibus sola hæc vltima maximè propria est, & circa eam tota disputatio versatur, nihil enim nomine (gratiæ) Theologi omnes intelligunt quàm donum supernaturale collatum homini ex solo Dei amore sine vllo ipsius merito propter solum Christum. Huiusmodi verò gratiam copiosè ac liberaliter effundi in nos à Deo per Christi merita, studiosissimè hactenus Catholica tuetur Ecclesia contra infinitos errores: *Qui* (vt loquitur Augustinus epist. 95.) *naturam humanam ideò dicunt liberam ne quærant liberatorem, ideò saluam vt superfluum iudicent Saluatorem*, vt igitur de hac existentia gratiæ dicam clarissimè, primò videtur proponenda esse Catholica veritas circa illam, secundò Pelagij error contra existentiam gratiæ, tertiò Semipelagianorum error contra ipsam.

### §. I.

*Veritas Catholica circa existentiam gratiæ Dei.*

Doctrina Catholica de gratia explicatur & probatur.

PRoponit eam clarissimè ac fusissimè Augustinus *epist. 107. ad Vitalem*, qui dicebatur negare orandum esse pro incredulis, faciléque potest ad hæc tria capita tota eius doctrina reuocari; Primum est quod Dei gratia omnibus adultis à Deo datur ad singulos illos actus qui pertinent aliquo modo ad vitam æternam, ita vt ab initio ad finem necessaria illa sit præueniátque vocando, comitetur iuuando, subsequatur dando perseuerantiam. Secundum est, quod gratia illa Dei quibus datur, ex misericordia sola Dei purè gratuita tribuitur, non autem ex præuijs vllis meritis, quibus autem non datur, ex iusto Dei iudicio non datur. Tertium est quod homo non sit iudicandus nisi ex operibus quæ fecit ex gratia vel contra ipsam, id est ex bono vel malo vsu gratiæ, de illis autem operibus quæ facturus erat conditionatè, neque præmium recipiat, neque pœnam.

Scripturæ.

Nititur autem fundatissima illa & Catholica veritas sine qua euacuatur totum scandalum Crucis & gloria Saluatoris vt sæpè repetit Augustinus, primò innumeris testimonijs Scripturarum: *Quia* (vt loquitur Innocentius I. epist. 93. inter epistolas Augustini) *In omnibus diuinis paginis voluntati liberæ non nisi adiutorium Dei legimus esse nectendum, eamque nihil posse cœlestibus auxilijs destitutam*: Clamat videlicet hoc Dauid psalm. 23. *Gratiam & gloriam dabit Dominus.* Clamant omnes Prophetarum libri Zachariæ 12. *Effundam super domum Dauid, & super omnes habitantes Ierusalem spiritum gratiæ*: prædicat eam vtique magnus gratiæ Christi Præco in omnibus epistolis 2. ad Corinth. 9. *Potens est Deus omnem gratiam abundare*

*abundare facere in vobis*, Ephesiorum 2. *Gratia saluati estis per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est.*

Concilia. Secundò, nititur veritas illa definitione plurium conciliorum, v.gr. Palæstini, & quatuor Africanorum in quibus vt dicetur statim contritus est Pelagij error. Deinde Ephesini, Arausicanorum, & denique Tridentini cuius sexta sessio totam hanc doctrinam de gratia mirabiliter proponit & dirimit.

Patres. Tertiò nititur testimoniis omnium Patrum, quorum ingenium & doctrina toto conatu vindicarunt à calumniis Dei gratiam, & thesaurum Christi: sed nemo vberius, nemo efficacius, nemo felicius maximo Augustino, quem meritò S. Prosper epist. ad Ruffinum vocat Ministrum gratiæ præstantissimum, adeò vt doctrinam eius de gratia approbent septem Concilia, Pontifices octo, Innocentius, Zozimus. Bonifacius, Sixtus, Cœlestinus, S. Leo, Hormisdas, & Ioannes secundus, imò & verbis eius loquantur vt Spiritus Sancti decreta proponant, vt meritò dixerit Hormisdas Papa epist. 7. ad Possessorem de libero arbitrio & gratia Dei, *quid catholica sequatur, & asseueret ecclesia ex libris Augustini ad Hilarium & Prosperum posse cognosci*, & Ioannes secundus epist. 3. *Sanctus Augustinus cuius doctrinam, secundùm prædecessorum meorum doctrinam Romana sequitur & seruat ecclesia.*

Rationes. Tertiò, rationibus etiam nititur certissimis, primam petitam ex parte Dei attigit Apostolus Ephes. 1. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum &c. in laudem gloriæ gratiæ suæ*, quia scilicet cum nos in finem destinauerit Deus supernaturalem, necesse omnino est vt media etiam supernaturalia suppeditet, sine quibus est impossibilis talis finis, si enim tot nobis quotidiè media suppeditat quibus finem assequamur naturæ debitum; quanto magis decuit vt media copiosissima tribueret ad finem illum nullis naturæ præsidiis obtinendum. Secundam petitam ex parte Christi proponit idem Apostolus Romanorum 5. *Si enim vnius delicto mors regnauit per vnum, multo magis abundantiam gratiæ & donationis & iustitiæ accipientes in vita regnabunt per vnum Iesum Christum*, quia nimirum spectat ad gloriam Christi vt nobis non sit inutilis Passio, & mors, esset autem inutilis sublatis gratuitis donis gratiæ. Tertiam ex parte nostri significant eadem Apostoli verba, *si enim vnius delicto*, &c. & rursus *sed non sicut delictum ita & donum, si enim vnius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei & donum in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit.* Decuit videlicet vt natura nostra pet Adami peccatum prostrata sanaretur, quod fieri non potuit sine auxiliis diuinæ gratiæ. Conueniens itaque fuit & Deo Creatori, & Christo Saluatori, & hominibus redimendis, vt Dei charitas per Iesum Christum thesauros aperiret vitæ & gratiam vt diuitias salutis miseris tribueret cum ipse sit diues in omnes qui inuocant illum, imò & antequam illum inuocent.

## §. II.

### *Primus aduersus existentiam gratiæ Dei error, Pelagij hæresis, qualis illa fuerit, & quàm multiplex.*

Patria Pelagij, parentes & vitæ genus. ADuersus hanc Ecclesiæ Catholicæ Fidem primus sacrilegum bellum Pelagius indixit, *qui*, vt aiunt Patres Carthaginenses in synodica ad Innocentium Papam, *in sacrilegam superbiam extollendo liberum arbitrium, nullum reliquit locum gratiæ Dei.* Fuit ille natione Britannus, vt habetur ex Augustino & Prospero, quamuis illum fuisse Scotum colligi videatur ex Hieronymi epistola ad Ctesiphontem, vbi crassius eius abdomen fugillans describit, illum velut Scotorum pultibus prægrauatum, professione fuit Monachus & eximiæ sanctitatis fama toto oriente celeberrimus, vt ait Augustinus lib. 3. de peccatorum meritis cap. 1. & colligitur ex epistola Chrysostomi ad Olympiadem. Dicendi facultate ac elegantia, vigore ingenij, præstantiaque doctrinæ nemini secundus, vt tradit Prosper Carmine de ingratis, licèt contrarium ei exprobrat Hieronymus citato loco.

Asseclæ Pelagij. Cæterum versutiis & fraudulentia vsque adeò valuit vt multos secum traxerit in ruinam & erroris societatem, præsertim Cælestium & Iulianum Episcopum Capuanum, quos fidissimos habuit asseclas & socios scelerum. Imò quod est mirabilius Patres in Concilio Palæstino coactos aduersus ipsum astuta responsionum ludificatione deceptos derisit, Zozimumque Papam ita circumuenit, vt absolutus eorum suffragio euaserit donec tandem assiduis ac indefessis viginti annorum laboribus & petitionibus maximi pugilis Augustini oppressus demum est, à duobus videlicet Conciliis Carthaginensibus, vno Mileuitano, ab Innocentio I. Zozimo, Cœlestino, totius Ecclesiæ voce cum sociis erroris damnatus & proscriptus est circa Christi annum 418.

Errores eiusdem Pelagij. Errores illius multiplices quidem & varij fuere, sed ad vnicam tamen omnes collimabant destructionem gratiæ Christi, vt clarissimè conuincitur ex omnibus illorum temporum de Pelagio historiis, ac monumentis Conciliorum & Patrum, vt mirum sit fingere potuisse nouos dogmatistas caput Pelagiani erroris fuisse, quod admiserit ille quidem gratiam à voluntate repudiabilem, id est quæ non tollat indifferentiam voluntatis, & vocatur ab ipsis adiutorium sine quo non, sed negauerit duntaxat gratiam cui voluntas resistere non possit, gratiam videlicet illam adamantinâ, quâ liberum necessitetur, & determinetur arbitrium, & appellatur ab ipsis auxilium quo, atque ita Pelagianos esse illos omnes plenissimis buccis declamant, qui dicunt voluntatem dissentire posse gratiæ, quæ quia sententia est & doctrina Concilij Tridentini fateantur necesse est illud fuisse Pelagianum. Sic autem probare conatur nouus ille huius sæculi Michaël Baius, imò & Caluinus libris sex tomi primi, & omnes illius asseclæ.

Prima ratio dubitandi. Ratio autem dubitandi esse potest primò, quia colligi videtur ex Augustino quod admiserit Pelagius adiutorium possibilitatis, negauerit autem adiutorium volitionis & actionis: id est auxilium quod dat posse agere si velis, non dat autem vt actu velis: sed auxilium possibilitatis illud est cum quo potest voluntas agere & non agere, ergo Pelagius non negauit, imò planè admisit gratiam illam quam voluntas posset abijcere. Maiorem probant innumera loca S. Augustini, v.g. l. de gratia Christi cap. 5. Hæc Pelagij verba referuntur, *posse Deus posuit in natura, velle & agere nostra esse voluit, & ideò non adiuuat vt velimus, non adiuuat vt agamus.* Distinguit videlicet tria Pelagius, posse, velle, agere, primum admittit, alia duo negat. Minor verò est euidens, quia auxilium, quod voluntatem relinquit indifferentem dat tantum posse agere, non autem dat agere, quamuis influat in ipsum actum, quia quod actus voluntatis tribuitur non gratiæ, sicut visio non tribuitur speciei, vel luci, sed oculo vtenti specie ac luce. Sic operatio non potest tribui auxilio quod ex nutu voluntatis pendet, sed soli voluntati quæ se ipsam & tale auxilium determinat. Similiter constat ex scriptis Sancti Augustini quod Pelagius admittebat auxilium sine quo non, sed negabat auxilium, quo, sed primum illud Auxilium est gratia cui resisti potest, ergo illam non negabat Pelagius.

Secundò,

Secunda. Secundò, quod Pelagiani affirmarunt hominem posse aliquid per vires liberi arbitrij non excluserunt gratiam Dei, ergo solam negarunt gratiam quâ voluntas determinetur. Probatur antecedens, quia posuit Pelagius in voluntate hominis lapsi easdem vires quas habuit homo adhuc innocens, sed non negabat in homine adhuc integro gratiam vt patet ex Augustino *l.de natura & gratia c.*43.& *l.de correptione & gratia c.*10. neque Prosper & Hilarius vnquam referunt errorem illum Pelagij. Et confirmatur, quia ideò Pelagiani negabant gratiam, quia non putabant eam conciliari posse cum libertate, carpebant illi videlicet Augustinum, quod per gratiam induceretur ab eo fatalis necessitas, dicebántque ipsum esse Manichæum, vt constat ex libris contra Iulianum. Sed non poterant illi existimare quod libertas tolleretur per gratiam cui voluntas posset dissentire si vellet, ergo gratia quam tollebat Pelagius illa solùm erat quam voluntas non potest abijcere, non illa cui potest dissentire.

Tertia. Tertiò, certum est admissum à Pelagianis fuisse adiutorium gratiæ non solum externum quod lex est & doctrina, sed etiam internum per illuminationem intellectus, & excitationem voluntatis nam libro de gratia Christi c.7. refertur dicere Pelagius: *Nos Dei gratiam non in lege tantummodo, sed etiam in Dei adiutorio esse confitemur, adiuuat enim nos Deus per doctrinam & reuelationem, dum cordis nostri oculos aperit, dum futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat:* quibus verbis nihil dici clarius potest imò ibidem cap.10. dicere refertur Pelagius quod *operatur in nobis Spiritus sanctus velle bonum, dum nos præmiorum pollicitatione succendit, dum reuelatione sapientiæ, in desiderium Dei stupentem excitat voluntatem, & dum suadet nobis omne quod bonum est.* Denique *cap.*24. & 41.fatetur Pelagius fieri veras reuelationes in nobis, quæ pertinent haud dubiè ad internam gratiam.

Conclusio prima. Dicendum tamen primò est, Pelagij errorem circa Dei gratiam consistere totum in eo quod putaret hominem per liberum arbitrium acceptum in creatione sufficientes habere vires ad cauenda omnia peccata, & ad elicienda opera bona quibus vitam assequeretur æternam: non consistebat autem in eo quod crederent sufficere ad rectè viuendum gratiam aliquam internam quam abijcere posset voluntas.

Probatur. Ratio vnica & planè demonstratiua sit, quia ex omnibus Concilijs in quibus damnata est hæresis Pelagij, ex omnibus Pontificibus qui aduersus eum loquuti sunt è Cathedra Petri, ex omnibus Augustini libris quibus exagitauit Pelagium & gratiam vindicauit, & demùm ex alijs scriptis Patrum omnino constat totum Pelagij errorem versatum duntaxat in eo esse, quod gratiam negaret requiri ad bona opera, & ad vitanda peccata.

Primò ex Concilijs. Primò ergo ex omnibus Concilijs aduersus Pelagium coactis refellitur aduersariorum calumnia nam in synodo Palæstina vbi dissimulanter ipse suos errores retractauit isti referuntur articuli *Gratiam Dei & adiutorium non ad singulos actus dari, sed de libero arbitrio esse, vel in lege atque doctrina.* Deinde *non esse liberum si Dei egeat auxilio, victoriam nostram non ex Dei adiutorio esse, sed ex libero arbitrio.* Vbi autem illud est tanti erroris venenum quod latuit illos Patres solus autem Iprensis linceis vidit oculis, quod solum negaret auxilium necessitans. Idem patet ex synodica Concilij Carthaginensis ad Innocentium quæ nonagesima est inter epistolas Augustini. *Id agebant damnabilibus suis disputationibus* (inquiunt africani Patres) *vt non defendendo, sed in sacrilegam superbiam extollendo liberum arbitrium, nullum relinquerent locum gratiæ Dei quâ Christiani sumus,* & posteà, *isti autem asserunt in eo Dei gratiam esse deputandam, quod talem hominis instituit creauitque naturam, quæ per propriam voluntatem legem Dei possit implere, siue naturaliter in corde conscriptam, siue in litteris exaratam.* Deinde in epistola item synodica Concilij Mileuitani ad eundem Innocentiũ quæ 92.est inter Augustinianas: *Isti dicunt posse hominem in hac vita præceptis Dei cognitis ad tãtam perfectionem iustitiæ peruenire sine auxilio gratiæ Saluatoris personum liberum arbitrium,* &c. Longum esset exscribere quæ habentur in altera epistol. synodica quæ apud Augustinum est 95. *Qui confidunt* (inquit) *in virtute sua & Deo dicunt tu fecisti nos homines, iustos autem ipsi nos fecimus, qui naturam humanam dicunt liberam ne quærant liberatorem, tantum enim dicunt valentem, vt suis viribus in origine suæ creationis acceptis, possit per liberum arbitrium nihil vlterius iuuante illius gratia qui creauit, domare ac extinguere omnes cupiditates tentationesque superare,* manifestum ergo ex concilijs quod error erat Pelagij negare gratiam esse ad bona opera necessariam.

Secundò ex Pontificibus non minus efficax ducitur argumentum, sic enim disertè habet Innocentius Papa epist. ad Episcopos Africæ: *Putant isti sibi deberi quod boni sunt nec illum considerant cuius quotidie gratiam consequuntur.* Subiungítque posteà, *nam quid tam mortiferum vel præceps videatur ad casum, si hoc solum putantes nobis posse sufficere, quod liberum arbitrium cum nasceremur accepimus, vltrà iam à Domino nihil quærimus,* &c. Deinde idem habetur ex eo quod Zozimus Papa deceptus Pelagij confessione subdola, vbi dixerat liberum sic confitemur esse arbitrium vt dicamus nos semper indigere Dei auxilio, absolut eum existimans cum nomine (auxilij diuinæ gratiæ) non intelligere legem & doctrinam, grauitérque reprehendit Episcopos Africæ à quibus ille damnatus erat. Denique idem demonstrat Cælestinus Papa *in epist. ad Episcopos Gallia,* vbi solam necessitatem gratiæ statuit aduersus Pelagium, de adiutorio determinante, verbum nullum habet. Secundò ex Pontificibus.

Tertiò, ex innumeris Augustini locis duo satis erunt ex l.de gratia Christi aduersus Pelagium, nam c.3.sic ait: *Gratiam Dei & adiutorium quo iuuamur ad non peccandum aut in natura & libero ponit arbitrio, aut in lege atque doctrina,* &c. & cap.47. *Si ergo consenserint nobis, non solum potestatem in homine, etiam si nec velit nec agat benè, sed ipsam quoque voluntatem diuinitùs adiuuari, ita vt sine illo adiutorio nihil benè velimus aut agamus, eamque gratiam Dei esse per Iesum Christum, in quo nos sua, non nostra iustitia dignos fecit, vt sit vera nostra iustitia quæ nobis ab illo est, nihil de Dei adiutorio inter nos controuersiæ relinquetur,* quibus verbis nihil dilucidius potuit dicere S. Doctor. Cui addo etiam Hieronymum *epistolâ sæpè citatâ ad Ctesiphontem, & in libris dialogorum,* Prosperum *l. de libero arbitrio* ad Ruffinum. Tertiò ex ipso Augustino.

Dico secundò, totum illum errorem Pelagij circa Dei gratiam triplici potissimùm capite contineri. Secunda conclusio.

Primò quod præter liberum arbitrium nullam gratiam admitteret internam voluntati hominis, sed externam tantùm. Secundò quod negaret gratiam illam etiam externam esse simpliciter necessariam ad bona opera. Tertiò quod negaret illam esse gratuitam, sed vellet illam semper dari ex meritis vel absolutè vel conditionatè saltem præuisis.

Explicantur tria capita erroris Pelagiani. Primum caput ex citatis Concilijs & Patribus constat, quia prædicabat quidem vbique Dei gratiam subdolus impostor, vt tantò falleret occultius, quanto exponeret versutius teste Augustino: Imò sex ponebat gratiæ genera, liberum arbitrium, remissionem peccatorum, externam doctrinam per legem, prædicationem

cationem & exempla, reuelationem seu propositionem nudam mysteriorum, filiationem adoptiuam & felicitatem æternam, veram tamen Christi gratiam quæ intellectum illuminet & voluntatem moueat, impellat, adiuuet prorsus negabat. Scio Petauium *lib. de Pelagiana hæresi cap. 7. & 8.* contendere quod gratiam illam admisit Pelagius quæ interiùs illuminat intellectum, sed negauerit eam duntaxat quâ voluntas flectitur interiùs, sed hoc tamen probabilius negant Bellarminus, Suares, & alij communiùs.

Secundum caput erroris Pelagij quo negabat necessitatem gratiæ cuiuslibet etiam externæ, quam omnem dari contendebat ad facilè operandum, hactenus probatum est, quia scilicet omnia in libero reposita esse volebat arbitrio, vt constat ex epistola eius ad Demetriadem: *Est enim* (inquit ille) *in animis nostris naturalis quædam vt ita dixerim sanctitas, quæ velut in arce animi præsidens, exercet boni malique iudicium, & vt honestis rectisque actibus fauet, ita sinistra opera condemnat, atque ad conscientiæ testimonium diuersas partes quasi naturali lege dijudicat.*

Tertium erat illud quo totam Pelagij hæresim contineri vult Augustinus *epist.* 105. gratiam secundum merita nostra dari, alioqui Deum fore iniustum si det Peccatoribus gratiam. Ijs autem è fontibus alij etiam errores oriebantur, nullum esse peccatum originale: nihilo deteriorem per peccatum Adami factam esse naturam: moriturum fuisse Adamum etiam si non peccaret: posse hominem sine peccato viuere si velit: legem veterem commendabat & æquabat nouæ: negabat iurandum esse, &c.

Ad primam rationem dubitandi.

Ad primam constabit ex dicendis infra de gratia sufficiente, quid intellexerit Pelagius per gratiam possibilitatis, & gratiam actionis: per auxilium sine quo non, & auxilium quo. Nunc breuiter dico gratiam possibilitatis esse vel ipsum liberum arbitrium quod agere potest solum, vel certè adiutorium extrinsecum quod supponit possibilitatem, & addit solam facilitatem. Adiutorium sine quo non, ex mente Pelagij est libertas, ex mente Augustini est gratia sufficiens. Sed hæc posteà.

Ad secundam.

Ad secundam Resp. Pelagianos exclusisse gratiam internam tùm à statu naturæ integræ tùm à statu naturæ lapsæ vt ex dictis patet.

Ad confirmat. Resp. difficillimum olim fuisse ac etiamnum esse intelligere quomodo gratia voluntatem moueat infallibiliter, quomodo faciat de nolente volentem, conuertat efficaciter & inuictè, neque tamen libertatem voluntatis & indifferentiam vllo modo lædat, quod cum Pelagiani non satis intelligerent, negarunt gratiam omnem interiùs operantem. Quod obseruat Augustinus libro secundo, contra litteras Petiliani. *Quomodo enim attrahit si dimittit vt quis quod voluerit eligat? & tamen vtrumque verum est sed intellectu hoc penetrare pauci valent.* Fati autem assertorem esse Augustinum calumniabantur Pelagiani non quod poneret auxilium necessitans, sed quia negaret gratiam ex meritis dari. *Vestra quippe non mea sententia est* (inquit lib.4. contra Iulianum capite 8.) *fato fieri quod meritò non fit.* Vide cætera quæ sanè sunt præstantissima, & lib. 2. contra duas epistolas Pelag. *Propterea nobis calumniantur dicentes nos fatum* (*gratiæ*) *nomine asserere, quod non secundum merita nostra gratiam dari dicimus.*

Quod verò additur auxilium illud quo non tollitur indifferentia voluntatis dare posse agere, non dare ipsum agere, manifestè falsum est, nam quod actus voluntatis sit, tribuitur gratiæ simul & voluntati, imò tribuitur gratiæ magis quàm voluntati, quia gratia non solùm cooperatur voluntati se determinanti, sed excitat etiam & præuenit illam vt se determinet, in quo differt à specie, quæ non præuenit oculum sed cum illo agit.

Ad tertiam. Ad tertiam Resp. Pelagium non admisisse veram illam internam gratiam quâ Deus voluntatem mouet, vel inclinat ad credendum, etiam si admiserit reuelationem quæ nuda esset propositio & manifestatio rerum credendarum, quæ longè differt à gratia, ista enim est penetratio quædam intima & suasio credibilitatis & amabilitatis obiecti, eiusque plena persuasio. Nam aliud est alicui dicere Deum esse Trinum: aliud declarare credibilitatem, & suadere veritatem mysterij, primum illud efficit reuelatio, secundum efficit inspiratio & illuminatio cui coniuncta est interna motio voluntatis. Confitebatur ergo Pelagius *Gratiam illam quâ reuelat Deus & demonstrat quid agere debeamus non quâ donat & adiuuat vt agamus*, vt loquitur Augustinus *lib. de gratia Christi cap. 7.*

## §. III.

### *Alter aduersus existentiam gratiæ Dei error, hæresis Semipelagiana.*

POst contritum Augustini præsertim operâ Pelagij errorem, nouæ statim in Gallijs ortæ sunt turbæ, propter hæresim quam vocant Semipelagianam, eo quòd seruata ex parte Catholica veritate, de necessitate gratiæ, partem etiam aliquam Pelagiani erroris sequuta sit. Huius autem erroris occultissimum virus, cum multos iam olim traxerit in fraudem, tùm nunc etiam multis occasionem præbet calumniarum, quibus nouus dogmatista cæteros vicit, qui contendit totam eam hæresim sitam in eo esse quod vellent quidem Semipelagiani requiri gratiam determinantem ad perfectionem & consummationem boni operis, sed assererent tamen quod ad initium operis boni satis esset gratia, quam voluntas posset repudiare.

Prima ratio dubitandi. Ratio autem dubitandi esse potest primò, quia etiam Augustinus quando ante susceptum episcopatum errabat cum Semipelagianis, agnoscebat necessariam esse gratiam ad orandum Deum, quam etiam agnoscunt erroris huius præcipua duo capita Cassianus & Faustus Rhegiensis, nam ille collation. 13. cap. 3. sic ait: *Ex dictis colligitur non solum actum, verum etiam & cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis & initia sanctæ cogitationis inspirat, & virtutem ac opportunitatem eorum quæ rectè cupimus tribuit peragendi:* alter autem lib. 1. cap. 17. *sicut est gratiæ quod attrahitur ita obedientiæ probatur esse quod sequitur*, & l. 2. c. 2. *de suo est quod dat gratiam, de tuo quod prænoscit offensam*, & patet ex Responsione Augustini ad Hilarium lib. de prædestinatione sanctorum. *Peruenerunt etiam* (inquit) *vt præueniri voluntates hominum Dei gratia fateantur*: ergo non absolutè illi negabant gratiam excitantem, sed eam quæ ita excitaret vt non posset repudiari.

Secunda. Secundò, idem colligitur ex epistola Hilarij ad Augustinum vbi significatur inter alia quod electorum discretio à reprobis secundùm propositum id est ex sola Dei voluntate ac beneplacito quam sæpè inculcauerat Augustin° displicuisse magnopere Semipelagianis tanquam fatale decretum & contrarium libertati, vnde affirmabant prædestinationem non posse fieri nisi ex meritis præuisis, ergo illud propositum includere non potest præuisionem determinationis humanæ, vel etiam auxilium repudiabile, alioqui non potuissent illi suspicari, quod per illud violaretur libertas.

Tertia. 3. Aiebant Semipelagiani salutis initium esse à no-

bis, id est hominem debere sibi quod incipiat opus bonum, sed ad hoc sufficit quod voluntas cum auxilio repudiabili se ipsam determinet, hoc enim initium salutis est à voluntate, ergo nihil asserebant Semipelagiani, nisi quod gratiam præuenientem voluntas posset reijcere.

Conclusio tertia.

Dico tertiò, primus & præcipuus Semipelagianorum error erat quod initium benefaciendi esset ex nobis, consummatio autem tota esset à Deo, verba sunt S. Thomæ 1.*p.quæst.*23.*art.*5. id est voluisse Semipelagianos voluntatem quandam imperfectam salutis & fidei elici à nobis sine gratia per quam moueretur Deus ad dandam gratiam. Vnde concludebant gratiam Dei nobis semper dari secundum aliqua merita. Ita enim colligitur ex Concilijs coactis contra hos hæreticos, ex Augustini scriptis, & eius discipulorum, ex ipsis authoribus erroris, & ex omnibus qui de hoc errore scripserunt Theologis & Historicis.

Explicatur & probatur.

Primò enim vt alia omittam Concilia in Arausicano secundo quod totum contra ipsos est sæpè dicitur: *Si quis sicut augmentum ita initium fidei, & ipsum credulitatis quo credimus in eum qui iustificat impium & quo ad regenerationem baptismatis peruenimus non per gratiæ donum id est per inspirationem Spiritus Sancti. sed naturaliter nobis ineſſe dicit, Apostolicis dogmatibus contrarius approbatur.*

Secundò, Augustinus in libris de prædestinatione sanctorum, de correptione & gratia, de dono perseuerantiæ in quibus Semipelagianos exagitat, vnum hoc prædicat *illos voluisse quod gratia homini ad Fidem secundum merita nostra detur. Nolens* (inquit lib. de prædest. sanctorum, c. 2.) *his tam claris testimonijs repugnare & tamen volens à se ipso sibi esse quod credit, quasi componit cum Deo, vt partem sibi vendicet, atque illi partem relinquat, & quod est elatius primam partem ipse sibi tollit, sequentem dat illi, & in eo quod dicit amborum esse priorem se facit, posteriorem Deum.* Hoc autem initium salutis appellabant ipsi *voluntariam deuotionem, fidem initialem, sanitatis ac medici desiderium*, vt loquitur Hilarius citata epistol. ad Augustinum.

Tertiò, erroris Semipelagiani signiferi ambo Cassianus & Faustus argutissimè semper, sed omnino ambiguè proponunt initium hoc salutis & bonorum operum propter quod datur nobis à Deo gratia v. g. Cassianus collat. 13. c. 7. *Dei benignitas* (inquit) *cum bonæ voluntatis quantulamcunque scintillam emicuisse perspexerit, vel quam ipse tanquam de dura silice nostri cordis excusserit, confouet eam & suscitat suâque inspiratione confortat*, alia subiungit postmodum de Fide Abrahami, Centurionis, Zachæi, boni latronis, imò & de victorijs Iobi ostendens quod *illi desiderio suo vim quandam regnis cœlestibus inferentes, specialia vocationis monita præuenerunt*, vt loquitur c. 11. Neque minùs apertè Faustus libris illis duobus quos scripsit de gratia & libero arbitrio suam mentem explicat verbi gratia lib. 1. cap. 12. de filio prodigo loquens. *Sicut* (inquit) *sui criminis est quod pij parentis refugit oculos, ita suæ deuotionis est quod per insitum sibi bonum deliberans & assurgens ad paternos recurrit amplexus*, & capite 7. appellat initium illud quandam voluntatis ansulam, qua comprehendi & attrahi valeat qui vocatur. Idem confirmant omnes discipuli Augustini, Prosper carmine *de ingratis, & libris contra collatorem*, Fulgentius *lib. de veritate prædestinationis & gratiæ*, Petrus Diaconus *lib. de incarnatione & gratia.*

Quartò, probari potest ex scopo quem vnum Semipelagiani habebant propositum, vt constat ex Augustino, & eius discipulis, cum enim occasione scriptorum Augustini contra Pelagium hæretici essent exorti, qui tribuentes omnia electioni Dei secundum propositum, libertatem omnem tollerent de medio, conati sunt Doctores isti ostendere quod Deus acceptor non esset personarum dando gratiam vni potiùs quàm alteri ex sola voluntate sua, atque adeò neminem esse qui posset conqueri de Deo, sed suæ tantùm voluntati quemlibet tribuere debere quod benè vel malè faceret. Quod vt constituerent vnum hoc volebant quod Deus non præueniret nos gratiâ suâ, nisi à nobis inuitatus: nos enim gratiam accipere si eam mereremur per voluntatem quandam saltem imperfectam, elicitam ex solis naturæ viribus, quam appellabant initium salutis & fidei, non accipere si non mereremur, atque adeò nemo conqueri possit quod alius sibi sit prælatus, quæ omnia paucis complexus est Petrus Diaconus capite sexto. *Meum est velle credere, Dei est adiuuare, non excitari à Deo voluntatem humanam, sed expectari, vt æquum sit in volentibus præmium, in nolentibus autem iusta damnatio.*

Et ex decreto Innocent. X.

Denique rem omnino conficit & aduersarios omnes configit decretum Innocentij X. summi Pontificis & Alexandri VII. contra errores nuperi dogmatistæ vbi quarta hæc propositio falsa & hæretica declaratur & vti talis damnatur: Semipelagiani admittebant præuenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus etiam ad initium fidei, & in hoc erant hæretici quod vellent eam gratiam talem esse cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.

Conclusio quarta.

Dico quartò, reliqui Semipelagianorum errores erant primò pueros prædestinari ad baptismum & gloriam ex meritis quæ præuidebantur habituri si vixissent diutiùs, alios reprobari à baptismo & gloria ex demeritis præuisis si diutiùs in viuis fuissent. Secundò quod Euangelium quibusdam prædicaretur non tamen omnibus; causam esse quod præsciret Deus credituros illos, non autem alios. Tertiò gratiam Dei omnibus indifferenter dari, sed vnumquemque propria voluntate parere illi vel se ab ea retrahere, vnde aiebant electionem non solùm fieri ex præuisione meritorum, sed nullam etiam in ea esse specialem Dei misericordiam: perseuerantiam in nostro arbitrio prorsus sitam esse.

Soluitur prima ratio dubitandi.

Ad primam Respon. dupliciter Semipelagianos de gratia præueniente loquutos esse, sed hæreticè semper ac fraudulenter, primò enim nunquam intellexerunt nomine (gratiæ præuenientis) auxilium illud internum sæpè commendatum ab Augustino, sed externam duntaxat prædicationem & doctrinam. *Quid est attrahere?* (inquit Faustus lib. 1. c. 7.) *nisi prædicare nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, præmium policeri.* Quæ omnia vt vides externa sunt. Secundò, admittebant quidem gratiam aliquam internam quâ præueniretur & excitaretur voluntas ad opera supernaturalia verè meritoria gloriæ de condigno, sed illam negabant esse necessariam ad naturalia quædam opera quæ non essent nisi meritoria de congruo & veluti dispositiones quædam ad recipiendam Fidem, illa enim à nobis fieri sine Deo, & hoc erat quod appellabant (initium fidei.)

Secunda.

Ad secundam Respondeo Semipelagianos negasse totam prædestinationem gratuitam, & electionem secundum propositum non solùm ad gloriam, sed etiam ad primam gratiam, hanc enim vtranque putabant stare nullo modo posse cum libertate voluntatis, neque satis intelligebant quomodo posset absolutum esse decretum illud Dei prædestinans gloriam & gratiam efficacem homini libero sine detrimento

mento libertatis, quod sæpè dixi magnum esse mysterium in doctrina S. Augustini.

Tertia. Ad tertiam nego sequi quod à nobis sit initium salutis, ex eo quod voluntas cum gratia liberè se determinet ad consensum: tunc enim verè à nobis esset initium salutis, si absque præueniente gratia, & cooperante posset aliquod opus à nobis elici quo gratiam aliquo modo mereremur. Catholici autem doctores qui asserunt voluntatem nihil posse mereri nisi excitatam & adiutam à gratia, certè non dicunt initium salutis esse à nobis, initium enim salutis est opus elicitum sine gratia.

## Sectio II.

### *Propria quidditas & variæ diuisiones gratiæ.* S. Thom. q. 110. 111.

Sic vindicata existentia gratiæ aduersus oppositos illi errores, sequitur vt proprius eius conceptus & vera proponatur definitio, primò gratiæ in genere, secundò gratiæ gratum facientis & gratis datæ, tertiò gratiæ actualis & habitualis, quartò gratiæ operantis & cooperantis, quod enim vlteriùs quæri posset propria quidditas & distinctio gratiæ sufficientis & efficacis patebit ex dicendis sequenti disputatione.

### §. I.

### *Quid sit gratia sumpta generatim.*

EX ijs quæ dicta sunt initio primæ sectionis de significatione propria nominis (gratia) satis liquet de vero illius conceptu quem tamen vt apertiùs tradam.

Tres rationes dubitandi. Ratio dubitandi primò sit, quia, multa beneficia purè naturalia sunt gratiæ per Christum, nam ad opera legis naturalis implenda necessaria est nobis gratia per Christum, sed ad illa opera non exigitur gratia supernaturalis ordinis, vt patet, ergo gratia non est semper donum supernaturale.

Secundò, non videtur etiam esse donum gratuitum, quia per opera bona meremur gratiam sanctificantem, imò & gratias actuales vlteriores, quod autem ex merito datur gratis non datur.

Tertiò, definitio propria gratiæ non conuenit diuinis personis, nam gratia est creatum quidpiam, sed tota Trinitas & præsertim persona Spiritus Sancti datur nobis vt sæpè dixi, ergo ad rationem gratiæ non sufficit quod sit donum aliquod gratis homini datum.

Conclusio prima. Dico primò, gratiam vniuersim sumptam rectè definiri donum supernaturale gratis homini à Deo datum ex Christi meritis, pertinens aliquo modo ad æternam hominis salutem. In qua definitione generis locum tenet nomen (doni) seu beneficij gratis & beneuolè à Deo dati, gratia enim effusio quædam est diuini erga nos amoris, *Aperit* videlicet *manum & implet omnem animã benedictione:* Quæ benedictio est gratia Dei: reliquæ particulæ locum habent propriæ

Explicatur definitio gratiæ. differentiæ, primò enim gratia est donum supernaturale vel secundum substantiam, vel secundum modum, semper enim est aliquid indebitum statui hominis naturali, vnde in pluribus sæpè concilijs definitum est quod beneficia quę sequuntur creationem ad Christi gra iam non pertinent: *Etenim* (inquit Augustinus epist. 105.) *Christus non pro nullis vt homines conderentur, sed pro impiis mortuus est vt iustificarentur,* superat igitur omnis gratia omnem naturam, quia vel entitas eius est supernaturalis, vel quia datur aliquo modo, aliquo tempore, cum aliquibus circunstantijs in quibus nulla natura eam poterat tribuere. Vnde secundò donum illud quod est gratia datur intuitu meritorum Christi, cuius thesaurus proprius gratia est: *Benedixit enim nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo.* Illæ videlicet sunt diuitiæ salutis, ille fructus totius Crucis, & vulnerum Saluatoris, & hinc etiam tertiò gratia tale donum est, vt ad æternam hominis salutem aliquo modo spectet; eò enim spectant Christi labores omnes, eò Dei amor qui posuit nos in acquisitionem salutis, atque adeò habeamus fructum nostrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam, & hæc vt vides, gratiæ definitio conuenit tùm internæ tùm externæ gratiæ: gratia interna donum est quod inhæret potentijs vel substantiæ ipsius animæ, cuiusmodi sunt illuminationes intellectus, complacentiæ voluntatis, &c. *Illuxerunt coruscationes tuæ orbi terræ, vidit & commota est:* (inquit Regius propheta) externa gratia dicitur omne donum supernaturale gratuitum conferens ad salutem, quod non inhæret homini, cuiusmodi sunt lex, Prædicationes, Doctrina, Sacramenta, occasiones benè operandi à Deo specialiter præparatæ, remotiones occasionum peccandi, quæ omnia propriè appellantur gratiæ, sed nihilominus de sola nunc gratia interna loquimur de qua inter Theologos tota est controuersia.

Soluuntur tres rationes dubitandi. Ad primam Respon. nullum donum purè naturale gratiam esse per Christum, quia omnis gratia prodit à Cruce Christi, & ad vitam ordinatur æternam, ideò est supra naturam vel secundùm substantiam & entitatem suam, vel secundùm modum quo datur vt nuper dixi.

Ad secundam Respondeo concedendo quod per opera meremur gratiam, sed quia semper primum principium illius meriti non cadit sub meritum, propterea, & ipsum gratia est, & ea quæ ab ipso prodeunt idem nomen habent.

Ad tertiam Respon. definitionem gratiæ conuenire non solùm donis creatis, sed etiam increatis; nam persona Spiritus Sancti vera gratia & donum est: imò idem etiam nomen conuenit toti Trinitati, quæ donatur nobis per gratiam, & est donata persona verbi substantialiter humanitati Christi, cui propterea dicitur data esse gratia substantialis.

### §. II.

### *Quid sit gratia gratum faciens, & gratis data.*

Secunda conclusio. DIco secundò, gratia interna & inhærens homini rectè diuiditur in gratiam gratum facientem & gratiam gratis datam: gratia gratum faciens nominatur ab Augustino gratia iustificationis, dicitúrque illa quæ proximè ordinatur ad salutem & vtilitatem illius in quo est, quia videlicet illum iustificat vel formaliter vel efficienter. Gratia gratis data illa est quæ ordinatur ad salutem & vtilitatem aliorum, cuiusmodi sunt auxilia omnia supernaturalia quibus homo indiget ad alium instruendum & erudiendum de rebus diuinis. Cum enim (inquit S. Thomas q. 110. art. 1.) gratia hoc habeat quod reducat homines ad Deum, gratia illa per quam homo per se ipsum coniungitur Deo vocatur gratum faciens, illa per quam vnus homo alteri ad salutem cooperatur dicitur gratis data.

De gratijs autem gratis datis, quod videtur esse nomen duntaxat genericum gratiæ plenè agit sanctus Thomas *quæst.* 110. *art.* 1. 4. & 5. & interpretes ibi accuratissimè autem Suares *prolegomeno* 3. *de gratia c.* 4. & 5. cum quibus tria tantum annoto.

Primò, quod gratiæ istæ gratis datæ rectè numeratę sũt ab Apost. 1. ad Cor. c. 12. *sermo sapiẽtiæ, sermo sciẽtiæ, fides, gratia sanitatũ, operatio virtutũ, prophetia,*

discretio spirituum, genera linguarum, interpretatio sermonum. Reddit autem rationem S. Thomas diuisionis huius factæ ab Apostolo, quia cum gratia gratis data illa sit per quam vnus homo cooperatur alteri ad salutem, quod efficere non potest interiùs mouendo, sed exteriùs duntaxat docendo & persuadendo, vt hoc rectè possit assequi tribus indiget; primum pertinet ad cognitionem dicendorum, secundum ad confirmationem eorum quæ dicit, tertium ad modum dicendi. Cognitio dicendorum vt perfecta sit requiritur vt illi qui docet principia eorum quæ docet certissima sint, quod est fidei proprium, est enim illa certitudo de rebus inuisibilibus: Deinde oportet vt ille Doctor rectè se habeat circa principales conclusiones scientiæ, id est vt discurrat per primarias causas obiecti de quo disserit, hæc est sapientia: Denique requiritur vt abunde t exemplis & cognoscat per effectus obiecta illa, quod pertinet ad scientiam quæ per notiora discurrit: tunc ergo perfectus erit ille doctor, qui rectè credet fidei obiecta, rectéque de illis discurret tùm per causas primarias, tùm per effectus. Confirmatio eorum quæ sunt diuinitùs reuelata fit per ea quæ sunt diuinæ virtuti propria, faciendo quod solus efficere potest Deus, siue spectent ad salutem corporum quæ appellatur gratia sanitatum, siue ordinetur ad solam manifestationem diuinæ potestatis, quæ dicitur operatio virtutum, vel etiam manifestando quæ solus cognoscere potest Deus, manifestando futura, vel absentia, quæ dicitur prophetia, vel manifestando secreta cordium quæ vocatur discretio spirituum. Facultas pronunciandi, attenditur vel quantum ad idioma in quo aliquis possit intelligi, vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, primum appellantur genera linguarum, secundum dicitur interpretatio sermonum. Nouem ergo rectè ab Apostolo numerantur gratiæ gratis datæ tametsi possunt etiam illæ plures esse; aliterque intelligi ac explicari, sed commoda videtur explicatio S. Thomæ.

De gratiis gratis datis.

Secundò, quod gratiæ istæ gratis datæ saltem omnes non dentur per modum habitus permanentis, sed sunt tantum auxilia quædam transeuntia collata ob varios illos effectus quos commemorabam, probabile autem videtur quod ait Bellarminus *l. 1. de Gratia cap. 10.* quod ex enumeratis illis nouem quinque sint habitus, sapientia, scientia, fides, genera linguarum, & interpretationes sermonum, reliquæ motiones sint transeuntes tantùm, gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia & discretio spirituum.

An dentur per modum habitus.

Tertiò, gratiæ istæ omnes gratis datæ quantæcunque sint ignobiliores tamen sunt minima gratiâ inhærente quod demonstrat S. Thomas art. 5. & pronunciauit Apostolus qui enumeratis loco citato donis istis gratuitis; *Verumtamen* (inquit) *excellentiorem viam vobis demonstro* vbi agit *de charitate*. Sancti Thomæ autem ratio est, *Quia semper finis potior est iis quæ sunt ad finem*, gratia gratum faciens quæ coniungit hominem cum Deo, finis est respectu gratiarum gratis datarum quæ sunt media quibus disponimur ad coniunctionem cum Deo. Deinde id quo efficimur obiectum amabile Deo & dignum æterna vita, præstantius est eo quo non efficimur, per gratiam inhærentem constituimur vel formaliter vel effectiuè amici Dei, iusti & hæredes vitæ æternæ, ergo præstantior est gratia gratum faciens etiam minima, maximis gratijs gratis datis.

## §. III.

### *Quid sit gratia actualis, & habitualis.*

Conclusio tertia.

Dico tertiò, rectè à Theologis diuidi gratiam in habitualem & actualem: habitualis illa est quæ hominem in quo est, & in quo permanet formaliter reddit sanctum, Dei amicum, Dei filium, & hæredem secundum spem vitæ æternæ. De qua dicetur plenissimè disp. 3. gratia verò actualis est auxilium internum supernaturale transeunter impressum intellectui & voluntati hominis, vt sit principium boni operis quo acquiritur iustitia. Dicitur (auxilium) quia ordinatur ad opus potentiæ insufficientis ad illud eliciendum: est (internum) homini, non enim est externa solùm propositio facta per doctrinam, & legem, vel exempla: est (vitale) cum sit cognitio & amor: est (supernaturale) quia supra omnem subiecti exigentiam efficitur immediatè à Deo: aliquando autem est supernaturale secundùm substantiam, aliquando secundùm modum: secundùm substantiam quando actus sunt entitatiuè supernaturales: secundùm modum quando actus sunt quidem naturales, sed ita difficiles vt per vires naturæ corruptæ nequeant elici: est (transiens) cum sit actus, & immediatè tendat ad actum bonum, inuitando scilicet ad eum eliciendum, vel in eius effectione voluntatem insufficientem iuuando.

Explicatur

Ex quibus constat quomodo differant gratia hæc actualis ab habituali: Primò enim differunt subiecto, cum gratia habitualis sit in substantia ipsius animæ quam sanctificat: actualis autem est in intellectu & voluntate, si tamen istæ potentiæ differunt ab anima. Secundò differunt causalitate, quia gratia habitualis est formale principium se ipso causans iustitiam: actualis autem est principium effectiuum operis boni. Tertiò differunt duratione, gratia enim habitualis informat permanenter animam & durat quandiu non expellitur per peccatum, actualis autem est transiens cum consistat in motibus quibusdam subitaneis voluntatis & intellectus. Quartò differunt principijs, nam habitualis non producitur physicè nisi à solo Deo, moraliter autem ab opere bono: actualis autem quamuis sæpissimè detur gratis, nunquam tamen à solo Deo producitur immediatè, cum enim illa sit actus vitalis intellectus & voluntatis necessarium semper est vt potentia vitalis ad illum concurrat, quamuis aliqua gratia sit ad quam potentia vitalis non concurrit deliberatè.

## §. IV.

### *Quid sit gratia operans, gratia excitans, gratia præueniens.*

Conclusio quarta.

Dico quartò, gratiam actualem rectè diuidi ab omnibus Theologis in operantem, & cooperantem: gratia operans est auxilium illud actuale quod Deus operatur in nobis sine nobis liberè consentientibus, vt per illud voluntatem excitet, & inuitet ad liberè consentiendum, gratia cooperans est illud auxilium speciale quo Deus actu concurrit cum voluntate ad liberum consensum. Quæ diuisio desumpta est ex Augustino qui eam innumeris in locis indicat: v. g. l. 2. contra duas epistolas Pelagij c. 8. *Multa in homine bona fiunt quæ non facit homo, nulla verò facit homo bona, quæ non præstet Deus vt faciat homo*: & l. de gratia & libero arbitrio, *vt velimus sine nobis operatur, cum autem volumus & sic volumus vt faciamus nobiscum operatur*, & ibidem *ipse vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens, cooperando perficit, quod operando incipit.*

Explicatur

Gratia

Gratia igitur operans est actualis illud auxilium, id est sancta cogitatio, & motus voluntatis indeliberatus & subitus quo inuitamur ad bonum, id est quo placere incipit bonum, dicitur fieri à Deo sine nobis hæc gratia, tametsi producat eam physicè potentia vitalis, sed indeliberatè, ideóque appellatur operans, vel melius diceretur operata, quia illud solum humano modo nos operamur, quod liberè operamur. Deinde proprium huius gratiæ officium est inuitare ac allicere ad bonum, suadere consensum liberum terrendo, monendo, incitando, exhortando interius voluntatem: *Quæ* (vt ait Prosper lib.2. de vocat. gentium c.9.) *ad hoc præditis est excitata præsidiis vt diuino in se cooperetur, & incipiat exercere ad meritum quod superno semine concepit ad studium.*

Habet autem ista gratia etiam plura nomina, dicitur enim excitans, quia fungitur munere alicuius qui à somno alium excitat iuxta illud Apocalyps.3. *Ego sto ad ostium & pulso, si quis aperuerit mihi ianuam*, &c. dicitur (præueniens,) quia omnem præcedit actum voluntatis liberum; *Nolentem enim* (inquit Augustinus in Enchiridio c.32.) *præuenit vt velit, nolentem subsequitur ne frustra velit*: Dicitur etiam vocatio inspiratio voluntatis præparatio, tactus cordis, sic enim aiunt Africani Patres epist.ad Zozymum: *Ideò vtique præparatur voluntas à Domino, & vt boni aliquid agant paternis inspirationibus suorum tangit corda fidelium.*

Ab hac igitur gratia totus sine dubio incipit ordo iustificationis & electionis, *quos vocauit hos & iustificauit*, vt rectè disserit Suares lib.3. de Gratia à c.2.ad 13. rectéque S. Thomas q.111. art.3. quinque ponit effectus huius gratiæ, sanare animam, bonum velle, bonum operari, in bono perseuerare, ad gloriam peruenire: Imò gratiæ huius opera sunt omnes virtutes, omnes boni actus, omnia merita omnes coronæ.

His ita obseruatis magis quàm disputatis, circa definitionem tamen traditam gratiæ operantis non omnes conueniunt. Primò enim Thomistæ negant illam consistere in sola cognitione intellectus, & complacentia voluntatis, sed in qualitate aliqua innominata mouente voluntatem per modum principij actiui, & determinante illam ad consensum. Secundò Gregorius vult illam gratiam esse applicationem aliquam voluntatis factam à Deo, & posteriorem cognitione illa & complacentia. Tertiò Durandus, Driedo, Ruardus, Soto volunt gratiam operantem non esse nisi motum voluntatis circa finem: alios omnes actus esse gratiam adiuuantem. Quartò alij plures cum Vega putant gratiam operantem à solo Deo fieri nihil operante potentia vitali: Quintò volunt alij non pauci gratiam operantem non esse nisi cognitionem nouam impressam intellectui.

Variæ authorum sententiæ.

Ratio verò dubitandi primò est, quia, si solus Deus gratiam in nobis non efficit excitantem, sequitur quod totius conuersionis Deus non est author, & quod illa non magis tribuenda est Deo quàm homini: quod tamen latè reprobat Augustinus in Enchiridio c.32.ex loco illo Apostoli non est volentis neque currentis, &c. *Aliter enim* (inquit) *præstat vt velimus, aliter verò quod voluerimus: vt velimus enim suum esse voluit & nostrum, suum vocando, nostrum sequendo, quod autem voluerimus solus præstat, id est posse bene agere, & semper beatè viuere.*

Ratio prima dubitandi.

Secundò, videtur quòd gratia operans non est actus duntaxat aliquis intellectus & voluntatis, quia vnus actus voluntatis non causat alium actum voluntatis, sed gratia operans causat effectiuè conuersionem & consensum voluntatis, ergo gratia operans non est actus aliquis voluntatis. Deinde ille actus vel est naturalis, & sic non est gratia, vel est supernaturalis, & sic non est prior actu fidei ante quem nulla est in nobis cognitio supernaturalis.

Secunda.

Tertiò tota gratia operans explicari solet à Patribus per solam illuminationem intellectus sine vlla facta mentione actus voluntatis verbi grat. Augustinus l.de spiritu & littera c.34. *Visorum suasionibus agit Deus vt velimus & vt credamus*, lib.1.de peccatorum meritis, *audit quippe homo vel hominem vel Angelum, sed vt sentiat & cognoscat verum esse quod dicitur, illo lumine mens eius intùs aspergitur quod etiam in tenebris lucet*: Prosper lib.2.de vocat.gentium c.9. *Gratia Dei principaliter præeminet, suadendo exhortationibus, monendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis dando intellectum inspirando consilium.* Confirmari potest, quia posito lumine in intellectu connaturaliter sequitur affectus in voluntate, non igitur opus est vt affectum illum infundat Deus.

Tertia.

Ad primam Respond. gratiam operantem produci quidem à Deo in nobis absque vllo consensu libero, sed intellectum tamen & voluntatem causas esse partiales illius gratiæ, quæ vt sæpè dixi aliud esse non potest quàm actus vitalis alioqui neque dormientem excitaret neque inuitaret ad consensum, hoc enim fieri non potest nisi ostendendo nouum aliquod bonum. Verum est autem quod solus Deus conuersionis totius author est propter excitationem istam præuenientem, quia nihil tribui homini debet, quod ille humano modo id est non liberè operatur, soli ergo Deo tota tribuitur conuersio quia solus liberum excitat arbitrium, & volenti cooperatur, sic enim citato loco Enchiridij Apostolum excitat Augustinus dicentem non est volentis: *Et totum* (inquit) *Deo detur, qui voluntatem hominis bonam, & præparat adiuuandam, & adiuuat præparatam*, cum ergo addit, quod autem voluerimus solus præstat, non intelligitur de gratia excitante, sed de præmio consequente conuersionem quasi dicat id autem bonum quod voluimus, nempe iustificari, & beatum esse, ipse solus facit.

Solutiò primæ.

Ad secundam Resp. gratiam excitantem influere in consensum voluntatis non physicè, sed moraliter non est autem impossibile vt vnus actus vitalis influat in alium actum vt causa moralis. Ille verò actus quando præcedit actum supernaturalem, est supernaturalis secundum substantiam ante actum fidei potest esse in nobis iudicium practicum supernaturale de honestate credendi quod pertinet ad gratiam excitantem: quando autem gratia inuitat ad actum naturalem qualis est victoria alicuius tentationis, tunc est supernaturalis secundum modum, quia Deus illam dando immutat communem cursum causarum naturalium, qui si non mutaretur non existeret talis gratia.

Secundæ.

Ad tertiam Resp. gratiam excitantem non consistere in sola illuminatione intellectus, quam fortasse non est ita certum reiectam esse à Pelagio (vt notabam olim,) sed includere vtrumque illum actum, vnus aperit quod latebat, alter suave facit quod non delectabat, imò & includere motus phantasiæ infusos & appetitui.

Tertiæ.

Primò enim aperta hæc est doctrina S. Augustin. v.gr.l.de Gratia Christi cap.12. *Qua gratia* (inquit) *agitur non solum vt facienda nouerimus sed etiam vt cognita faciamus, nec solum vt diligenda credamus, verum etiam vt credita diligamus*, & cap.13. *Hæc gratia si doctrina dicenda est, certè sic dicatur, vt altius & interius eam Deus cum ineffabili suauitate credatur infundere, non solum per eos qui plantant & rigant extrinsecùs, sed etiam per se ipsum, qui incrementum suum ministrat occultus, ita vt non ostendat tantummodo veritatem, verum etiam impertiat charitatem, sic enim docet eos Deus, qui secundum propositum vocati sunt, simul donans, & quid*

*agant scire, & quod sciunt agere*, & libro secundo de peccatorum meritis cap. 17. duo illa commendat genera gratiæ, quibus efficitur vt bonum sciamus, & suauiter faciamus, contra duplicem naturæ corruptelam ignorantiam & infirmitatem, & cap. 19. certam scientiam & victricem delectationem commemorat, vt cognoscant non à se ipsis, sed ab illo esse sibi lucem, quâ illuminentur tenebræ eorum, & suauitatem quâ det fructum terra eorum. Secundò Augustinum sequutus est Prosper carmine de ingratis, *Non hoc consilio tantùm, hortatúque benigno, suadens atque docens, quasi normam legis haberet gratia, sed mutans intus mentem atque reformans, váspque nouum ex fracto fingens virtute creandi*: & rursus, *at verò omnipotens hominem cum gratia saluat, ipsa suum consummet opus*, &c. Deus ergo sepultos suscitat, & soluit peccati compede vinctos, ille ex iniustis iustos facit, indit amorem quo redamatur amans, & amor quem conserit ipse est. Denique à priori ratio esse potest, quia posita in intellectu cognitione obiecti boni, non potest voluntas amare bonum supernaturaliter & liberè, nisi supernaturaliter in eo sibi complaceat: complacentia verò illa supernaturalis immediatè debet esse à Deo: posita ergo cognitione etiam supernaturali sequitur amor naturalis tantùm, nisi voluntas ad amorem supernaturalem à Deo eleuetur.

## §. V.

### *Quid sit gratia cooperans, adiuuans, comitans.*

Gratiæ cooperantis multiplex acceptio.

HÆc videlicet omnia sunt synonyma, & significant gratiam illam quæ physicè concurrit ad actualem consensum, ad quem gratia excitans inuitauerat; est autem difficile dicere quid illa sit. Prima enim & communissima sententia docet quod gratia cooperans est ipsa Dei omnipotentia creatæ voluntati assistens, & parata præbere illi concursum indebitum ad consensum. Secunda quod gratia illa, est eadem entitas gratiæ operantis, quæ provt voluntatem inuitauit ad bonum, est gratia operans & præueniens, quatenus autem physicè, cum illa causat consensum, est gratia cooperans. Tertia sententia ponit qualitatem aliquam physicam, quæ in hominibus nondum iustis sit transiens, in iis autem qui iam habent gratiam, sanctificantem negant esse necessariam gratiam cooperantem distinctam ab habitibus supernaturalibus, volunt enim illam esse gratiam.

Ratio prima dubitandi.

Ratio ergo dubitandi esse primò potest, quia quando habitus supernaturalis est in aliqua potentia, nulla præterea requiritur gratia cooperans, quia tunc nulla necessaria est gratia cooperans physicè producens consensum, quando potentia connaturaliter potest producere consensum; sed habitus supernaturalis est actus primus dans potentiæ facultatem operandi connaturaliter: ergo nulla gratia cooperans necessaria est, quando habitus sunt in potentiis simul cum gratia sanctificante.

Secunda.

Secundò, gratia cooperans non videtur esse aliquid distinctum ab omnipotentia Dei parata præbere concursum voluntati ad consensum, Deus enim assistens potest facere per se ipsum totum illud quod faceret per principium quod ipse infunderet. Imò actus vnius potentiæ non concurrit physicè ad productionem actuum alterius potentiæ, verbi gratiâ, cognitio intellectus non concurrit physicè ad actus voluntatis, neque vnus actus voluntatis physicè alium producit, vt olim dixi.

Tertiâ.

Tertiò, si ponitur gratia cooperans præter gratiam operantem, dabitur etiam gratia subsequens præter gratiam comitantem quod tamen communiter non admittitur.

Dico quintò, certum est debere gratiam cooperantem esse aliquo modo distinctam à gratia operante, estque valde probabile quod gratia cooperans est ipsa Dei omnipotentia parata dare concursum supernaturalem ad consensum ad quem inuitauit gratia excitans: quamuis verius omnino videatur gratiam cooperantem esse ipsam entitatem gratiæ excitantis, quæ quatenus inuitat ad consensum est gratia operans, quatenus autem eleuatur à Deo vt cum voluntate producat consensum est gratia cooperans. Conclusio tripartita.

Primam partem communiter Theologi omnes approbant vt latè probat Suares *lib. 3. de Gratia cap. 13.* quia scilicet gratiam vtramque operantem & cooperantem distinctius proponunt Augustinus & alij Patres, ac Concilia dum semper totam conuersionem tribuunt Deo qui voluntatem hominis & præparat adiuuandam, & adiuuat præparatam, debet enim homo & ad bonam inuitari operationem, & in ea elicienda iuuari, cum ad vtrumque impotens sit: videtur autem non esse probabile quod ait Suares ibidem *cap. 16 num. 7.* quod licèt ad actus supernaturales exigatur gratia physicè adiuuans, illa tamen non requiritur ad actus naturales ad quos requiritur gratia excitans, contrarium enim videtur verius eo quod concilia gratiæ operanti, semper adiungant cooperantem. Probatur prima pars.

Secundam partem quæ asserit gratiam operantem esse posse ipsam Dei omnipotentiam, tenent recentiores plurimi cum Suare *lib. 3. de auxiliis cap. 4. & lib. 3. de gratia cap. 18. & 19.* Probantes gratiam hanc non esse actum aliquem primum animæ inhærentem, sed esse ipsum Spiritum Sanctum immediatè concurrentem ad consensum voluntatis, non enim inquiunt est sola gratia excitans aut motio præuia, ergo est ipse Spiritus Sanctus. Quod est sanè propter rationes supra tactas in ratione dubitandi. Probatur secunda pars.

Tertia tamen pars longè videtur verior cum Vasque *disput. 185. cap. 9.* Lessio & aliis, quod gratia cooperans neque sit solus habitus, neque sola omnipotentia Dei, sed ipsamet entitas gratiæ operantis. Probatur tertia pars

Ratio autem est, quia certum est ex doctrina Conciliorum contra Pelagianos, gratiam adiuuantem non esse minus internam homini, quàm gratiam operantem sicut enim Concilia exigunt actum aliquem primum per quem excitemur etiam distinctum ab habitu, sic exigunt actum aliquem quo adiuuemur, & sicut se habet gratia excitans ad causandum moraliter consensum, sic se habet gratia comitans ad causandum illum physicè: sed est de fide quod gratia excitans, nec est solus habitus, nec sola omnipotentia extrinsecè assistens, ergo neutrum eorum est gratia comitans. Maior probari posset ex variis Augustini testimoniis, vnum nunc satis sit Tridentinum *sess. 6. cap. 5.* vbi ait hominem moueri à Deo, vt per eius excitantem, & adiuuantem gratiam, & iustitiam se disponat: Vnde argumentor efficaciter nulla ratio probare potest gratiam excitantem esse principium internum operis boni saltem moraliter influens, quæ non probet idem de gratia operante; si enim dicatur habitus Fidei esse gratia cooperans, certè poterit etiam ille idem esse gratia excitans ad actum Fidei suppositа externa prædicatione, vel recordatione mysteriorum. Quòd idem dici etiam poterit de sola Dei omnipotentia extrinsecùs assistente. Authoritate Conciliorum.

A priori ergo ratio esse potest quia vt creata potentia operetur connaturaliter, Deus solet illam eleuare per aliquid intrinsecum & inhærens, sola ergo Dei assistentia non sufficit ad gratiam adiuuantem aut operantem. Et ex Conciliis constat quod gratia excitans non est solus habitus, quod idem eodem iure dici debet de gratia cooperante. Vnde. Ratione.

Ad primam Resp. quod habitus sublata gratia tùm operante Soluitur

ratio prima dubitandi.

operante tùm cooperante non dat operari connaturaliter, quia non est principium internum completum, vt constat ex doctrina Conciliorum & Patrum.

Secunda.

Ad secundam Resp. Deum posse quidem per se ipsum absolutè facere, quod facere potest per causas secundas, sed non posse facere illud connaturaliter, nisi eleuando potentiam per aliquid intrinsecum, alioqui hoc argumento probaretur nec dari gratiam operantem. Verum est quod naturaliter actus vnius potentiæ non potest esse principium actuum eiusdem, vel alterius potentiæ, supernaturaliter autem potest. Tunc enim obedientialiter & instrumentaliter vnus actus alterum producit, in quo nullum video inconueniens.

Tertia.

Ad tertiam Resp. multos esse Theologos qui gratiam comitantem planè confundunt cum gratia subsequente, sed veriùs tamen ab aliis distingui vtramque gratiam, ita vt gratia cooperans dicatur illa quæ nobiscum operatur consensum voluntatis: subsequens quæ illum consensum subsequitur, præbendo occasionem & opportunitatem boni operis quod voluntas efficere decreuit, vel certè efficiendo vt voluntas in illo desiderio vsque ad finem perseueret. De priori effectu dixit Augustinus in Enchir. cap. 32. *Nolentem præuenit vt velit, volentem subsequitur ne frustra velit.* De altero effectu idem Augustinus lib. de natura & gratia cap. 31. *Præuenit vt vocemur, subsequitur vt glorificemur, præuenit vt piè viuamus, subsequitur vt cum illo semper viuamus.* Fulgentius lib. de Incarnatione & gratia cap. 11. *Præuenit impium vt fiat iustus, subsequitur iustum ne fiat impius, præuenit elisum vt surgat, subsequitur eleuatum ne cadat.*

# DISPVTATIO II.

## *De præcipuis proprietatibus gratiæ actualis per Christum Saluatorem.*

Sic constituta & obiter tantum explicata tùm existentia tùm essentia gratiæ præsertim actualis de qua sola nobis sermo nunc est, sequuntur tres illius eximiæ proprietates in quibus tota eius dignitas, & maiestas se probat. Prima est summa illius necessitas ad elicienda opera bona, & ad vitanda peccata. Secunda est sufficientia gratiæ. Tertia est eius mirabilis efficacia.

## QVÆSTIO I.

### *De Necessitate Gratiæ Christi.*

### S. Thomas quæst. 109.

Necessitas gratiæ.

Hæc est celeberrima controuersia quæ post exortam in Ecclesia hæresim Pelagij tantâ contentione defensa est à fidelibus: quid nimirum sine speciali auxilio gratiæ cognoscere, velle, agere homo possit, quod vt tradam plenissimè sex mihi videntur dicenda, Primò, qualis sit necessitas gratiæ ad cognoscendum verũ. Secundò, necessitas gratiæ ad opera bona supernaturalia. Tertiò, necessitas gratiæ ad opera naturalia moraliter bona difficiliora. Quartò, necessitas gratiæ ad opera naturalia facillima. Quintò necessitas gratiæ habitualis & fidei ad quælibet bona opera elicienda. Sextò necessitas eiusdem gratiæ & priuilegij specialis ad vitanda omnia peccata tùm mortalia tùm venialia.

### SECTIO I.

### *De Necessitate Gratiæ Christi ad cognoscendum verum.*

### S. Thom. art. 1.

Veritatis multiplex acceptio.

CErtum est primò veritates alias esse naturales, alias supernaturales: naturales eæ appellantur, quæ cognosci possunt sine speciali reuelatione: supernaturales illæ ad quarum cognitionem necessaria est specialis Dei reuelatio. Rursum autem veritas naturalis alia est speculatiua quæ de se non ordinatur ad mouendam & dirigendam voluntatem in opere bono, alia est practica & moralis quæ de se ordinatur ad excitandum bonum affectum in voluntate, siue illa sit vniuersalis vt cum dicitur parentes debere honorari, siue sit particularis, verbi gratiâ, honorari debere patrem hic & nunc. Denique veritas moralis particularis quædam est sufficiens duntaxat ad mouendum affectum, quia licet illum possit mouere, non tamen mouet: quædam non est tantùm sufficiens sed etiam congrua, quia non illum duntaxat potest mouere, sed etiam mouet.

Supernaturale secundum substantiam.

Certum est secundò, auxilium gratiæ quod dici potest necessarium ad cognitionem veritatum naturalium, non posse dici esse auxilium supernaturale secundum substantiam, cum actus sit purè naturalis: sed neque dici potest esse solùm concursus generalis, quem certum est requiri ad omnem omnino actum: igitur necesse est vt illud non sit aliud quàm speciale quoddam adiutorium, quod in sua quidem entitate naturalis tantùm sit ordinis, sed fiat tamen præter cursum ordinarium causarum qui sequitur creationem, ita vt illud non existeret nisi Deus mutaret ordinem naturæ primò constitutum, vt homini egenti, propter merita Christi opitularetur: si enim sine huiusmodi speciali auxilio non potest homo cognoscere veritates naturales tunc ad cognoscendum verum necessaria erit gratia per Christum.

Duplex ergo potest esse dubitatio, prima de necessitate illius gratiæ ad cognoscenda vera naturalia, Secunda de necessitate gratiæ ad cognoscendas & credendas veritates Fidei.

### §. I.

### *Vtrùm ad cognoscendas veritates naturales Gratia Christi sit necessaria.*

Ratio prima dubitandi.

LOquor de veritatibus tùm speculatiuis, tùm moralibus, non tantùm singulis, sed etiam omnibus, vtrum videlicet absque speciali Dei adiutorio cum solo Dei concursu ordinario, & supposito cursu naturali causarum, possit homo in statu naturæ lapsæ cognoscere aliquas, vel etiam omnes veritates præsertim practicas quæ idoneæ sunt ad mouendum affectum.

Ratio dubitandi esse potest primò, quia ex Scripturis & Conciliis habetur quod omnis scientia donum est Dei: Psalm. 93. *Qui docet hominem scientiam,* quo ex testimonio argumentatur Concilium Mileuitanum c. 4. vbi probat vtrumque Dei donum esse, & scire quid agere debeamus & diligere vt agamus, imò etiam donum Dei testatur esse scientiam illam quæ inflat idem indicatur lib. 2. Paralip. c. 20. *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui vt oculos nostros dirigamus ad te.* Et apertè Apostolus 2. ad Corinthios 3. *Non quod sufficientes simus cogitare ex nobis, quasi ex nobis:* quem locum eleganter expendit Concilium Arausicanum 2. *Canone 7. & cap. 9.* apertè docet diuini esse muneris cum rectè cogitamus,

mus, & cap. 22. *Nihil habet homo suum præter mendacium & peccatum, si quis autem veritatem & iustitiam habet, ab illo fonte habet quem sitire debemus in Eremo.*

Secunda. Secundò, habetur etiam ex Scripturis quod ignorantia & cæcitas sunt vulnera peccatricis naturæ, Genes. 6. *Videns Deus quod cuncta cogitatio humani cordis intenta esset ad malum*, alia lectio habet, *Quod figmentum humani cordis duntaxat malum:* Vnde Patres Concilij Palæstini errorem illum Pelagij refellunt, qui diceret ignorantiam & obliuionem non subiacere peccato vt constat ex *lib. de gestis Pelagij cap.* 18. quem refellit etiam Augustinus *lib.* 1. *de gratia Christi c.* 28. negans expressè quod sine Deo possit esse scientia in homine lapso. Idem etiam ab ipso desumpsisse videtur Fulgentius *lib.de Incarnat. & gratia cap.* 13. vbi docet hominem peccando amisisse facultatem rectè cogitandi, vnde Psalm. 93. dicitur *Cogitationes hominum vanæ sunt.*

Tertia. Tertiò, habetur etiam ex Scripturis quod prudentia est ex Deo, si autem nullo nobis opus est Dei auxilio ad cognoscendas veritates practicas, certè ad acquisitionem prudentiæ nulla gratia egemus, quod tamen negatur Prouerbiorum 8. *Meum est consilium mea est prudentia*, negatur ab Augustino, epist. 105. *Nemo rectè sapit, aut rectè intelligit nisi acceperit spiritum sapientiæ & intellectus.* Imò alioqui sequeretur quod neque orare possemus ad donum illud accipiendum, neque gratias agere Christo propter illud acceptum, quod nemo Catholicus affirmauerit.

Conclusio bipartita. Dico primò, multas veritates purè naturales etiam practicas cognoscere homo potest sine speciali gratia per Christum, non potest tamen cognoscere omnes aut collectiuè, aut etiam distributiuè.

Probatur ex Scripturis. Primam partem cum S. Thoma in hoc articulo probant Catholici omnes Doctores contra Caluinum & Iprensem eius assectam perpetuum. Primò ex iis Scripturis vbi dicitur Deum ex creaturis cognosci posse naturaliter Sap. 13. *A magnitudine speciei, & creaturæ poterit Creator horum cognoscibiliter videri*, Rom. 1. *Quod notum est Dei manifestum est in illis, inuisibilia enim Dei per ea quæ facta sunt, &c.* Vbi manifestum est quod veritates aliquæ speculatiuæ cognoscuntur à à nobis naturaliter.

Secundò, dicitur etiam in Scriptura diuinum lumen & legem impressa esse homini naturaliter, vt per ea cognoscat verum & rectum. Psalm. 4. *Multi dicunt quis ostendit nobis bona, signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Vbi de veritatibus practicis sermo est quæ sunt veluti præcepta iustitiæ indita homini naturaliter vt dictum alibi est, & explicat optimè Augustinus in eum Psalmum. Clarissimè autem Apostolus Rom. 2. *Cum gentes quæ legem non habent naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, &c.* vbi manifestè dicit Apostolus Ethnicos qui legem Moysi non habent, cognoscere naturaliter ea quæ ad honestè viuendum pertinent. Vnde argumentor quia non potest esse in nobis lex naturalis indita naturaliter, quin naturaliter cognoscantur à nobis quæ recta & honesta sunt: sed legem illam cum natura quilibet homo scriptam accepit cum illa non sit aliud quàm natura rationalis, ergo naturaliter cognoscere potest homo ea quæ recta, & honesta sunt. Vnde *Hanc sapientiam* (inquit Prosper lib. contra collatorem cap. 22.) *superesse humano generi ex naturæ à Deo conditæ reliquiis, ad temporalis vitæ vtilitatem.*

Probatur ratione. Tertiò, rationes plurimæ id suadent. Primam vrget Suares, quia vt homo possit peccare nulla indiget gratia, sed vt possit peccare indiget aliqua cognitione, ergo vt homo cognoscat verum etiam morale non indiget gratia. Quod manifestè indicat Augustinus in Psalm. 57. *Manu* (inquit) *formatoris nostri, in cordibus nostris veritas scripsit quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, hoc & antequam lex daretur nemo ignorare permissus est, vt esset vnde iudicarentur etiam ij quibus lex non esset data.* Chrysostomus homilia 54. in Genesim, *Sufficientem magistrum habemus conscientiam, & fieri non potest, vt illo adiumento salutis priuetur, nam simul cum hominis formatione implantata scientia faciendorum, & non faciendorum.* Altera ratio est, quia supposita cognitione sensuum, necessariò sequitur in intellectu cognitio veritatis, sed sine gratia cognoscuntur obiecta per sensus, ergo & per intellectum.

Probatur secunda pars. Secunda pars de omnibus veritatibus collectiuè, imò de singulis distributiuè, probatur primò experientia, nemini enim adhuc notæ fuerunt veritates omnes tùm practicæ, tùm speculatiuæ: imò & certum est quasdam esse veritates adeò difficiles & abstrusas vt nemini hactenus notæ fuerint. Secundò, probat id multitudo rerum cognoscendarum, & summa etiam aliquarũ obscuritas, quibus accedente vitæ breuitate, impedimentis corporis rebellione appetitus, sensuum fallaciis sanè perspicietur neminem esse posse in quouis statu etiam integræ naturæ constitutum, qui sine speciali Dei directione, sæpissimè non erret tùm in speculatiuis tùm in moralibus.

Soluitur prima ratio dubitandi. Ad primam Responderi vulgò solet illas duntaxat cognitiones & scientias dici à Scripturis & Conciliis esse dona Dei quæ ordinantur & conferunt de se ad vitam æternam & pietatem, alias cognitiones etiam practicas esse quidem dona Dei authoris naturæ, non esse dona Dei authoris gratiæ. Primò enim locum illum Psalmi *Qui docet hominem scientiam.* De scientia diuinæ legis ad actus supernaturales per se ordinata explicant Concilium Mileuitanum *cap. illo* 4. & Augustinus *lib.de gratia Christi cap.*26. vbi probant charitatem quæ ædificat multò magis esse donum Dei, si ad ipsam charitatem ordinata scientia, quæ inflat si sola sit, est etiam donum Dei. Secundò, locum Apostoli, *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis*, explicat Concilium Arausicanum *secundum Can.* 7. de cognitione rerum ad cognitionem pertinentium, in iis enim quæ pertinent ad salutem & iustitiam non habemus nisi mendacium & peccatum, vt tradit etiam Augustinus *lib.de Prædestinat.Sanctorum cap.*2.

Secunda. Ad secundam Resp. naturam non ita esse vulneratam per peccatum, vt nullas omnino veritates tùm speculatiuas, tùm practicas sine auxilio speciali possit cognoscere, sed quod pauciores cognoscere absque vllo errore possit, quàm cognouisset in statu puræ naturæ, propter passionum rebellionem, & quod ad veritates supernaturales cæca omnino sit post priuationem originalis iustitiæ quæ multa continebat dona intellectus. Cum ergo dicitur quod cuncta cogitatio humani cordis intenta sit ad malum, significatur quod per concupiscentiam homo semper incitetur ad malum, neque ad bonum supernaturale per vllas naturæ vires eniti possit, & hæc causa est cur cuncta, id est ordinaria hominum cogitatio semper ad malum sit intenta; quem etiam habent sensum alia Scripturæ loca, & Conciliorum.

Tertia. Ad tertiam Resp. posse quidem hominem sine gratia exercere aliquos actus imperfectissimæ prudentiæ, non posse perfectè prudentem euadere, quia nec frequentes, nec difficiles actus prudentiæ potest elicere propter pugnam concupiscentiæ, per quam impediuntur actus prudentiæ, & propter frequentissimas errandi occasiones, quæ vinci non possunt sine gratia. Quod additur de oratione & gratiarum actione in sequentibus explicabitur.

§. II.

## §. II.

### *An & quomodo ad cognoscendas & credendas veritates supernaturales necessaria sit gratia.*

Status difficultatis.

ACognitione rerum purè naturalium, transeo ad cognitionem rerum supernaturalium, quæ in homine viatore semper est fides, lucerna videlicet lucens in caliginoso loco, donec dies eluceſcat, & lucifer oriatur in cordibus nostris: nec enim aliter in statu viæ res supernaturales cognoscimus quàm in lumine fidei vt dicam alibi. Vnde ad solam fidem difficultas præsens reuoluitur, in qua quæritur, vtrùm nullam sine gratia fidem habere possimus etiam initialem.

Ratio prima dubitandi.

Ratio autē dubitandi est 1. quia facta sufficienti propositione mysterij reuelati, sequitur omnino necessariò assensus fidei, ergo nulla requiritur ad illum actum alia gratia præter reuelationem & propositionem motiuorum. Probo antecedens, implicat vt ille qui scit Deum esse veracem, & clarè videt Deum aliquid dixisse, neget veritatem reuelatam, sed ille qui videt miraculum, v. g. in testificatione veritatis reuelatæ sciens aliundè Deum veracem esse, ac dixisse mysterium quod proponitur, ergo implicat vt ille credat mysterium illud non esse verum. Quæro enim cur non possim statim assentiri cum mihi aliquis euidenter proponet articulum, & faciet miraculum, vt probet eius veritatem.

Secunda.

Secundò sola supernaturalitas actus Fidei potest esse causa cur ad illum gratia Dei videatur esse necessaria, sed illa supernaturalitas probari vix potest, cum Catholicus & Hæreticus eosdem articulos ex eodem planè motiuo credant, nam vterque profitetur se credere quia Deus dixit, alioqui Catholicus cognoscere certò posset se verum elicere actum fidei.

Tertia.

Tertiò, saltem in illis qui iam habent habitum fidei, neque affectus ille pius voluntatis, neque gratia necessaria est ad credendum, reliqui enim habitus intellectuales sine præuio actu voluntatis mouent potentiam in qua sunt, & ostenditur manifestè in lumine gloriæ, quo posito statim videtur Deus. Denique imperari potest actus fidei ex affectu vanæ gloriæ, ergo sine pio affectu voluntatis & sine gratia elici potest actus fidei.

Conclusio secunda probatur.

Dico secundò, ad actum fidei diuinæ eliciendum, & ad quodlibet etiam eius initium, id est ad piam voluntatem credendi necessarium esse simpliciter auxilium gratiæ supernaturale secundum substantiam. Hoc est certissimum dogma fidei contra Semipelagianos sæpissimè in variis Conciliis definitum.

Ex Conciliis.

Primò enim Concilium Arausicanum secundum postquam *Can.5.* anathema ei dixit qui sicut augmentum sic initium fidei, & ipsum credulitatis affectum, quo in eum credimus qui iustificat impium non per gratiæ donum, sed naturaliter nobis inesse asserit, statim argumentatur ex variis locis Apostoli, v. gr. Philipp. 1. *Vobis donatum est non solum vt in illum credatis sed etiam vt pro illo patiamini* Ephesiorum 2. *gratia salvati estis per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est.* 1. ad Cor. 4. *quid habes quod non accepisti*, & cap. 15. *gratia Dei sum id quod sum*: Vnde addit Can. 7. *Si quis per naturæ vigorem aliquod bonum pertinens ad salutem æternæ vitæ cogitare, aut eligere, sine salutari prædicatione consentire posse confirmat absque illuminatione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suauitatem in consentiendo & credendo veritati, Hæretico fallitur spiritu*, &c.

Ex Augustino.

Secundò easdem & alias probationes suggerit Augustinus *lib.1. retract. c.29. lib. de Prædestinatione Sanctorum cap.2. & 3. lib. de bono perseuerant. c.19. epist.107.* vbi multiplices adducit Scripturas quibus se ait conuictum esse, præsertim illud, *Quid habes quod non accepisti, sufficientia nostra ex Deo est*: Deinde varias adducit Patrum authoritates Cypriani, Ambrosij, Nazianzeni, & demùm rationes adducit efficacissimas primam petit ex oratione totius Ecclesiæ pro infidelibus, eiusdem gratiarum actione pro fide illis data, *Non enim orat Ecclesia tantum*, inquit, *vt augeatur fides in infidelibus, sed etiam petit vt incipiant habere fidem, quam ante non habebant, quod vt fiat oretur pro eis non ab eis, cum autem factum fuerit, gratiæ agantur pro eis & ab eis.* Altera ratio Augustini est, quia si pia illa voluntas esset à nobis, gratia Dei daretur omnino secundum merita, cum merces inchoatæ fidei sit fides aucta. Tertia quia si posset homo per se incipere fidem, posset etiam illam perficere ac augere, cum eiusdem rationis sit initium, & incrementum, tam enim est supernaturalis fides initialis si vera sit, quam fides perfecta.

Ex rationibus S. Doctoris.

Soluitur prima ratio dubitandi.

Ad primam Resp. negando quod facta propositione quacunque mysterij reuelati, sequatur necessariò assensus fidei diuinæ, multi enim visis miraculis, non tamen credunt. Ille qui scit Deum esse veracē, & videt miracula potest tamen adhuc negare assensum articulo proposito, quia non cognoscit clarè illud esse verum miraculum, imò etiam si videret illud esse verum miraculum, non posset quidem negare veritatem reuelatam, sed vel cohiberet omnino assensum, vel certè non eliceret assensum Fidei nisi acquisitæ, si Deus nullam daret gratiam indebitam. Si enim coram me faciat aliquis miraculum euidens, assentiri potero fide acquisita non fide diuina, quæ sola nitatur Dei dicentis authoritate.

Secundæ

Ad secundam Resp. supernaturalitatem actus fidei satis probari secunda secundæ tùm ex Scripturis tùm ex Conciliis & Patribus, aut etiam ex motiuo quod est sola prima veritas reuelans, est autem impossibile vt Fides Catholici, & fides hæretici quando habet idem obiectum materiale, habeat etiam idem obiectum formale. Quantumuis dicat hæreticus se non credere nisi Deo dicenti, falsò tamen id dicit, quiasi verum id esset, crederet hæreticus æqualiter alios articulos æquè à Deo reuelatos, tunc ergo ille habet motiuum credendi diuersum à reuelatione, quamuis credat, se non credere nisi propter illam. Catholicus autem propter puram credit reuelationem, neque tamen de hoc potest esse omnino certus, atque adeò non est certus de suo actu fidei.

Tertiæ

Ad tertiam Resp. nullum esse actum fidei ad quem pius non debeat præcedere affectus voluntatis, etiam posito habitu fidei, quia licèt alij habitus intellectus qui sunt euidentes moueant intellectum sine præuio affectu volūtatis, illi tamen qui sunt ineuidentes cuiusmodi est fides, egent præuia determinatione voluntatis. Quomodo autem actus fidei non possit imperari à vana gloria dictum est aliàs.

## Sectio II.

### *Dene cessitate gratiæ actualis ad elicienda opera virtutum supernaturalium.*

S. Thomas art. 5. 6. 7.

SIc explicata naturali virtute intellectus ad cognoscendum verum, difficilior & multiplicior est controuersia de viribus liberi arbitrij ad operandum bonum, tùm naturale tùm supernaturale, quæ præcipua imò tota fuit contentio Catholicorum cum Pelagianis, in qua primum videndum est de operibus illis quæ dicuntur esse supernaturalia vel secundum substantiam, quales sine dubio sunt actus Spei, Charitatis, Contritionis & virtutum omnium infusarum, vel certè ex directione speciali ad salutem: generaliter enim de illis quæritur, vtrùm elici possint sine adiutorio speciali tùm excitante tùm adiuuante, vbi tria sunt

ſtatuenda. Primò, eſſe in nobis etiam poſt lapſum naturæ veram libertatem indifferentem ad opera bona etiam ſupernaturalia: Secundò, eſſe in libero arbitrio ac fuiſſe in ſtatu etiam innocentiæ impotentiam ad elicienda etiam minima pietatis opera ſine gratia tùm excitante tùm adiuuante. Tertiò nullam ſine gratia eſſe in nobis diſpoſitionem etiam remotam ad opera pietatis, vbi locum omnino habet difficultas de faciente quod in ſe eſt.

## §. I.

### *Primum veritatis Catholicæ caput, de libertate arbitrij ad opera pietatis.*

Hæreticorum error circa libertatem.

TRipliciter circa libertatem voluntatis errant Hæretici. Primò enim negat Lutherus vllum omnino pietatis opus à voluntate per Adami peccatum corrupta effectiuè produci, ſed illa omnia infundi à Deo voluntate paſſiuè ſe habente. Secundò concedit Caluinus produci à voluntate opera pietatis, ſed abſque vlla indifferentia ad ponenda illa vel non ponenda, illa enim ſpontaneè quidem & voluntariè poni, ſed ita tamen moueri voluntatem à Deo, vt non poſſit illa non ponere: ita enim docet *lib.2. Inſtitutionis c.3. §.7.* Tertiò hæc eadem eſt doctrina nouorum Caluiniſtarum nuper ab Iprenſi renouata, fuiſſe quidem in ſtatu naturæ integræ apud hominem libertatem ad bona opera, quæ conſiſtit in indifferentia quadam ad ea ponenda, vel non ponenda, quod fuit priuilegium beatiſſimi huius ſtatus: nunc autem poſt corruptionem naturæ mutatam omnino eſſe conditionem libertatis quæ non ſitamplius indifferentia, ſed libertas à coactione. Arbitrium enim captiuum ita valere nunc vt ſemper moueatur neceſſariò ad peccandum, proprio pondere concupiſcentiæ prægrauantis, vel ad bonum neceſſariò impetu gratiæ præmouentis & inconſultum trahentis. Hæc eſt ſeria illa triginta omnino annorum meditatio quam ex libris S. Auguſtini eruiſſe ſe gloriatur noui dogmatis architectus, protulitq; in lucem *lib. de gratia primi hominis, lib.3. & 4. de ſtatu naturæ lapſæ*, ac præſertim *lib.6. & 7. de gratia Chriſti Saluatoris*, vbi ampliſſimè Caluinianum hunc fœtum Auguſtino parenti tribuit: de quo licèt aliàs *diſput. 3.* plenè dixerim, pauca tamen in hunc locum opportunè dilata ſunt.

Prima ratio dubitandi ex Scripturis.

Ratio ergo dubitandi eſſe poteſt primò, ex omnibus illis Scripturis vbi dicimur facti eſſe ſerui peccati per peccatum Adæ. *A quo videlicet quis ſuperatus eſt, huius & ſeruus eſt.* Vt habetur 2.Petri 2. vnde argumentatur ſæpiſſimè Aug. v.g l.2.de Nupt.c.3. *Hunc nos inuidetis liberatorem cui vanam tribuitis libertatem, à quo enim quis victus eſt, huic ſeruus addictus eſt,* & lib.3.ad Bonifacium cap. 8. *liberum arbitrium captiuatum non niſi ad peccandum valet:* lib.de ſpiritu & litera cap. 30. *Si ergo ſerui ſunt peccati, vt quid ſe iactant de libero arbitrio?* Idem oſtendunt omnia illa quæ declarant concupiſcentiæ dominium, & tyrannidem poſt peccatum, vt docet etiam Auguſtinus locum illum adducens Apoſtoli, ego carnalis ſum venundatus ſub peccato, *Noli mirari* (inquit ſer.12.de verbis Apoſtoli) *ô venundate ſub peccato, ſi tibi dominetur cui es venundatus:* lib. de correptione & gratia c.5. *Nunc poſtea quam illa magna peccati meritò eſt amiſſa libertas.* Vnde argumentor vbi eſt omnimoda ſeruitus, ibi non eſt libertas, in voluntate hominis poſt peccatum ſeruitus eſt omnimoda, ergo non eſt libertas.

Secunda ex iiſdem Scripturis.

Secundò, ex iis Scripturis vbi totum quod in nobis eſt tribuitur ſoli Deo, qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate, *Hoc enim* (inquit Auguſt.lib.de bono perſeuerant.c.3. *Nobis expedit credere & dicere, hoc eſt pium, hoc verum, vt ſit humilis & ſummiſſa confeſſio, & totum Deo detur.* in Enchiridio c.32. *Totum Deo dandum eſt qui bonam hominis voluntatem, & adiuuat præparatam, & præparat adiuuandam.*

Tertiò, libertatem illam ad opera bona nec habemus ante gratiam, nec cum gratia, ergo nunquam illam habemus, ante gratiam enim non poſſumus operari, poſt gratiam non poſſumus non operari. *Volenti enim ſaluum facere* (inquit Auguſt. lib.de correption.& gratia c.11.) *Nullum reſiſtit arbitrium, ſic enim velle aut nolle in volentis aut nolentis eſt poteſtate, vt diuinam voluntatem non impediat, neque ſuperet poteſtatem.* Tertiò.

Dico primò, eſſe in homine tùm ante tum poſt peccatum libertatem ad opera bona tùm naturalia tùm ſupernaturalia, quæ non ſit ſola libertas à coactione, ſed indifferentia & poteſtas agendi & non agendi. Ita cum Catholicis omnibus Doctoribus demonſtrabam Catholicam veritatem ex Scripturis, Conciliis, Patribus, ratione, quibus vix eſt neceſſe aliquid addere, vnde paucis contentus ero. Concluſio prima

Primò enim indifferentiam illam voluntatis ad bona opera Scripturæ habent, v.g Deuteron.30. *Conſidera quod hodie propoſuerim in conſpectu tuo vitam & bonum,* concluditque *elige ergo tibi vitam vt viuas:* Ioſue 24. *optio vobis datur cui ſeruire potiſſimum debeatis.* 1.ad Cor.7. *qui ſtatuit in corde ſuo firmus, non habens neceſſitatem, ſed poteſtatem habens ſuæ voluntatis, quod vult faciat.* 2.ad Cor.9. *vnuſquiſq; prout deſtinauit in corde ſuo.* Probatur ex Scripturis.

Secundò, ſatis videtur eſſe dicere definitionem hanc libertatis quòd liberum & ſpontaneum ſint idem, eſſe Caluini & omnium Caluiniſtarum, damnatam à Tridentino *ſeſſ.6. Can.* 4. Deinde deſumptam eſſe à Michaële Baio cuius propoſitio 66.hæc erat, *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali*: & 67. *homo peccat etiam damnabiliter in iis quæ neceſſariò facit.* Ex Conc. Trident.

Tertiò, clariſſimè Auguſtinus loquutus eſt pluribus in locis, v.g. lib.1. ad Bonifacium: *Quis noſtrum dicit quod primi hominis peccato liberum perierit arbitrium de humano genere?* Quod repetitur etiam lib. 4. contra Iulianum c.8.& lib.de prædeſtit. Sanctorum: *Non quia credere, vel non credere non eſt in arbitrio voluntatis, ſed in electis præparatur voluntas à Domino.* lib. de gratia Chriſti c.14. *Quis non videat venire quemquam aut non venire arbitrio voluntatis: ſed hoc arbitrium poteſt eſſe ſolum ſi non venit, non poteſt ſolum eſſe ſi venit.* lib.2.contra duas epiſtolas Pelag. c.8. *homo præparat cor, ſed non ſine illius tamen adiutorio, qui tangit cor.* Denique quatuor eius rationes alias attuli adeò perſpicuas vt mirabile ſit potuiſſe aliter ſentire de libero arbitrio eos qui ſe profitentur diſcipulos eſſe S.Auguſtini, cuius demùm oraculum hoc addo ex lib.de gratia & libero arbitrio c.2. *Quomodo iubet Deus ſi non eſt liberum voluntatis arbitrium.* Nempe vbi dicitur *noli hoc & noli illud,* & vbi ad aliquid faciendum vel non faciendum diuinis monitis opus voluntatis exigitur, ſatis liberum demonſtratur arbitrium. Ex Auguſtini locis.

Ad primam Reſp. totam Iprenſis & Caluini fraudem ſitam in eo eſſe quod confundant libertatem à neceſſitate cum libertate à ſeruitute, quæ tamen duæ tùm in doctrina S. Auguſtini tùm in rei veritate ſunt diſtinctiſſimæ; fateor quidem voluntatem hominis lapſi liberam non eſſe à ſeruitute concupiſcentiæ, ſicut libera erat ante peccatum, ſed cum Catholicis omnibus aſſero illã eſſe liberam à neceſſitate, quàm libertatem nunquam dixit Auguſtinus peccato primi hominis amiſſam eſſe, ſed infirmatam duntaxat & debilitatam, *Verum eſt* (inquit ſerm.2. de verbis Apoſtoli) *magnas liberi arbitrij vires accepit homo cum conderetur, ſed peccando amiſit.* Soluitur prima ratio dubitandi.

Ad ſecundam Reſp. in Scripturis nos dici cooperatores Dei, quia illo iuuante ac excitante verè operamur bonum, quod non impedit quin totum tribui Deo debeat Secunda.

debeat qui præuenit antequam velimus, adiuuat cum volumus, subsequitur vt perseueremus. *Vtrumque nostrum est* (inquit S. Doctor lib. retract. c. 23.) *credere nimirum & bene operari propter arbitrium voluntatis, sed vtrumque tamen datum propter spiritum fidei & charitatis, vtrumque ipsius est, quia præparat voluntatem, vtrumque ipsius est quia non fit nisi volentibus nobis.*

Tertia. Ad tertiam Resp. quod ante gratiam est in nobis libertas remota & ligata, post gratiam libertas est proxima & expedita, vt constabit *quæst.* 3. nec enim tollit gratia indifferentiam quamuis infallibiliter, insuperabiliter, indeclinabiliter trahat voluntatem, quia tota illa necessitas consequens est & ex suppositione vt dicetur. *In potestate hominis est mutare in melius voluntatem, sed ea potestas nulla est, nisi à Deo detur, cum enim hoc sit in voluntate quod cum volumus facimus, nihil tam in potestate quàm ipsa voluntas est*, inquit Augustinus lib. 3. retractat. cap. 22.

## §. II.

### *Secundum veritatis Catholicæ caput, omnimoda impotentia liberæ voluntatis ad opera supernaturalia sine auxilio gratiæ.*

POsito quod sit in nobis liberum voluntatis arbitrium ad ponenda opera salutaria, lis tota cum Pelagio fuit, vt sæpè dixi. de requisitis ad illa opera gratiæ auxiliis: contendente illo sufficere voluntati vires ingenitas ad quæuis opera etiam æternæ vitæ meritoria, gratiam si qua esset interna præter doctrinam & legem, iuuare voluntatem ad operandum faciliùs necessariò requisitam nullo modo esse: obnitente in contrarium cum omnibus Catholicis Augustino, liberum arbitrium de se ita impotens esse, vt sine auxilio salutari nihil omnino posset vel incipere vel perficere, quod vllo modo spectaret æternam salutem: omnia enim opera huiusmodi esse Dei munera, qui & voluntatem excitet sopitam, & adiuuet infirmam.

Ratio prima dubitandi. Ratio verò dubitandi esse potest primò, quia sæpè in Scriptura dicitur quod voluntas auxilium Dei præuenit, Psalm. 22. *Misericordia tua subsequetur me*, 87. *Mane oratio mea præueniet te*: Psalm. 118. *Præueni in maturitate & clamaui*: Prouerb. 16. *Hominis est præparare animam.* Vnde validissimum Pelagiani erroris argumentum erat quia cum tanta necessitate gratiæ neque stare potest arbitrij libertas, neque Deus à personarum acceptione, ac iniustitia vindicari: si enim gratiam aliquibus negat, iam ille prima est causa damnationis: si omnibus illam largitur, omnes electi sunt, nemo reprobus.

Secunda. Secundò, saltem in statu naturæ integræ nullam ad opera ista necessariam fuisse gratiam, ex multis Augustini testimoniis liquere potest. lib. de natura & gratia c. 12. *Vt ergo non acciperet hoc donum Dei, hoc est in bono perseuerantiam primus homo, sed perseuerare vel non perseuerare in eius relinqueretur arbitrio, tales habebat vires eius voluntas, quæ sine vllo fuerat instituta peccato, vt dignè tantæ bonitati, & bene viuendi facilitati, perseuerandi committeretur arbitrium*, & lib. de natura & gratia cap. 43. *Verum est quod Deus tam bonus quàm iustus talem hominem fecerit, qui peccati malo peccare sufficeret, sed si voluisset, &c.*

Tertia. Tertiò, etiam in statu iustitiæ homo existens, & habitus supernaturales habens non videtur egere gratia excitante: quomodo enim excitari non potest per habitum fidei & species actuum præcedentium? aut quomodo inutiles non sunt illi habitus, si existente cognitione boni & mali æterni, non potest voluntas, illud amare, istud timere? Imò posito lumine beatus nulla eget gratia vel excitãte vel adiuuãte vt eliciat amorem beatificum, ergo neq; illa eget posito lumine fidei.

Conclusio secunda. Dico secundò, sine auxilio gratiæ vel excitantis, vel adiuuantis, nullum omnino bonum opus pietatis per solas vires liberi arbitrij elici potest, vel etiam inchoari, siue natura integra sit ante lapsum siue per iustificationem reparata sit à lapsu.

Hæc est certissima, & omnino Catholica veritas quam, vt dixi, plenissimè sanxerunt Concilia in tribus orbis terræ partibus congregata, Palæstinum in Asia: in Africa vnum vniuersale Africanum, duo Carthaginensia, vnum Mileuitanum, in Europa secundum Arausicanum, & Tridentinum: plures Pontifices, innumeri Patres, & præsertim libri mirabiles Augustini ex quibus paucissima hæc depromam.

Probatur ex Scripturis, & Conciliis, & Patribus. Primò enim argumentantur ex Scripturis Ioann. 6. *Nemo potest venire ad me nisi pater meus traxerit eum*, quam esse magnam diuinæ gratiæ commendationem asserit August. *lib. 1. contra duas epistol. Pelag. c. 5.* Nam primò particulam illam (nemo) expendit Conc. Arausic. *Can.* 8. vt ostendatur ab ea lege neminem excipi: alteram etiam particulam (venire ad me) ponderat Augustinus loco citato, quod primum pietatis opus significet, cui dare operam sine gratia nemo possit etiam illud inchoando, quod ostendit etiam tertia particula (traxerit eum,) vbi primus designatur motus voluntatis existens à Deo. Alter locus habetur Ioan. 6. *Sine me nihil potestis facere*, ex quo argumentatur Concil. Mileuit. *Can.* 3. & elegantissimè August. *lib. cit. c.* 8. *& lib. de gratia Christi c.* 26. concluditque tandem gratiam Dei sic confiteatur qui vult veraciter confiteri, vt nihil omnino boni sine illa quod ad pietatem pertinet verámque iustitiam fieri posse non dubitet. Tertius est Isaiæ locus citatus ab Apost. c. 10. ad Rom. *Inuentus sum à non quærentibus me, palam apparui iis qui me non interrogabant.* Vnde argumentatur Concilium Arausican. *cap.* 2. vbi asserit *Hæretico falli spiritu qui dixerit, per inuocationem humanam gratiam Dei fieri, non autem ipsam gratiam facere vt inuocetur à nobis.*

Probatur rationib. Rationes etiam plures afferuntur à prædictis Conciliis & ab Augustino. Prima est, quia vt homo in via iustitiæ ambulet, indigere tribus videtur, debet enim regi, debet custodiri, debet erigi: primum est gubernatio quam describens significat August. in Ps. 44. *Protegit nos quia Deus est ne moriamur, regit nos quia Rex est ne cadamus, regendo autem non frangit nos, nam quos non regit frangit.* & lib. de gestis Pelagij cap. 3. refutans impium Pelagij dictum, *Omnes voluntate propria regi, & suo arbitrio vnumquemque dimitti*, multos asserit esse qui sibi regendi dimittantur, vt sine Deo rectore præcipitati non se à se ipso regi potuisse pœnis experiantur. Alterum est custodia, *Deus* (inquit S. Doctor lib. 8. de Genesi ad literam c. 10. *Deus idem qui creat hominem vt homo sit, ipse operatur hominem atque custodit, vt etiam bonus & beatus sit.* Vltimum est erectio post lapsum ad quam eget auxilio diuino vt constabit statim. Secunda ratio ex oratione & gratiarum actione repetitur sæpè ab Augustino, si enim sine gratia potest voluntas operari ea quæ pertinent ad salutem, frustra sunt preces ad ea obtinenda, frustra gratiarum actiones ab ea obtenta. Tertia ratio quia fidere alioqui possemus in propriis viribus. Quarta denique ducitur ex supernaturalitate illius finis & actuum etiam pietatis quibus illum assequimur, si enim supernaturalis est finis, nullam omnino proportionem habere cum illa possunt media naturalia: si actus sunt supernaturales secundum substantiam, nihil est dubium quin omnino incapaces sint ad eos eliciendos vires omnes naturæ. Supernaturalitatem autem eorum actuum probabimus suo loco.

Secundò, quod etiam in statu naturæ integræ tùm hominibus tùm Angelis necessarium fuerit auxilium

Quod in natura integra.

gratiæ probant eædem omnino rationes, & expressè significat sæpiùs Augustinus lib. de correptione & gratia cap. 11. *Sanè habuit gratiam primus homo, in qua si permanere vellet nunquam esset malus, & sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset.* Idem docet de Angelis *lib. 12. Ciuit. cap. 9.* & eleganter Fulgentius libr. 2. ad Thrasymundum Regem: *Non alia stantem Angelum, à ruina potuit custodire nisi ea quæ lapsum hominem potuit reparare, vna est in vtroque gratia operata, in hoc vt surgeret, in illo ne caderet, in illo ne vulneraretur, in isto vt sanaretur, ab hoc infirmitatem repulit, istum infirmari non siuit, illius esca istius medicina.* Ex quibus manifestè colligitur Iprensem, magnum illum Pelagianæ doctrinæ hostem, esse tamen prorsus Pelagianum dum libro toto de gratia primi hominis, hoc contendit probare quod cap. 7. proposuerat, tanquam sine vlla dubitatione vetissimum iuxta doctrinam Ecclesiæ totius & Augustini, quod omnia opera bona etiam fidei & dilectionis Dei super omnia potuerũt ab Adamo fieri per arbitrij libertatem sic vt ea non donaret Dei gratia, quod non solum paradoxum est, vt ipse fatetur ibi, sed Hæreticum, & Pelagianum, vt conuincunt allatæ rationes præsertim de supernaturalitate illorum actuum.

Status naturæ lapsæ.

Tertiò, quod cuilibet homini siue peccatori vt resurgat à peccatis, siue iusto vt cũ infusis habitibus benè operetur necessaria etiam gratia tùm excitans tùm adiuuans non est inter Doctores Catholicos ita certum. Primò Vega non veretur dicere *lib. 6. in Tridentinum*, quod homo aliàs excitatus ad conuersionem, aut ad aliud bonum opus nulla eget noua gratia excitante vt conuertatur, sed sufficere omnino ei posse memoriam prioris excitationis. Secundò, alij non pauci docent quod in peccatore habente habitum fidei non est necessaria gratia excitans ad conuersionem sed sufficere posse actum fidei quod videtur approbare Lessius cap. 10. & in appendice vbi docet quod posito habitu fidei. Nulla deinceps gratia requiritur ad actum fidei. Tertiò, alij longè plures negant quod in homine iustificato necessaria sit gratia excitans sed sufficere posse gratiam habitualem & habitus sic enim censent Caietanus, Soto, Ruardus, Zumel, Pauia, Camerarius, Molina, Bellarminus, *lib. 3. de gratia cap. 15. sententia 13.* Neque omni ex parte quoad habitum fidei reprobare videtur Suares *lib. 3. de gratia cap. 8. num. 15. & 31.*

Illorum placita non videntur satis respondere locis Scripturæ citatis.

Sed hæc omnia placita certè non videntur satis consentanea iis quæ adhuc ex Scripturis & Conciliis allata sunt de necessitate gratiæ tùm operantis, tùm cooperantis, ad omnia opera pietatis; nam verbi gratiâ, in Tridentino sess. 6. c. 5. dicitur *Iustificationis exordium sumendum semper esse à Dei gratia*, ergo falsum est quod ait Vega sufficere memoriam prioris excitationis quæ contingit etiam naturaliter. *Canon. 3.* anathema dicitur ei qui dixerit hominem credere, sperare, diligere, posse sine præueniente Dei gratia vt iustificatio ei conferatur & ne putes concilium de solis peccatoribus id statuere, *cap. 16.* dicitur Christum sicut caput in membra, & sicut vitem in palmites, in ipsos iustificatos, iugiter virtutem influere, quæ virtus bona opera eorum semper antecedit comitatur & sequitur, ergo falsum est quod gratia excitans necessaria non est iis in quibus sunt habitus. Deinde idem conuincitur ex Concilio Palæstino, & scriptis omnibus Sancti Augustini. Vbi contra septimam Pelagij propositionem definitur quod gratia & præueniens & comitans ad singulos actus homini datur non solùm impio, sed etiam iusto. Deinde si gratia sanctificans, & habitus tenent locum gratiæ excitantis, certè multò magis tenebunt locum gratiæ excitantis, habitus enim virtutum infusarum operantur simul cum potentia, & illam adiuuant, nunquam autem excitant, aut præueniunt, nam initium bonæ operationis semper est pia cogitatio, quæ procedere non potest ab habitu, quia ipse habitus excitari debet, cum constituat hominem in actu primò potentem: non facit autem vt homo vigilet, excitetur, & vitaliter attendat. Denique si propter habitum charitatis homo non eget auxilio excitante ad eliciendum actum charitatis, certè propter habitum fidei poterit etiam peccator elicere actum fidei sine gratia, sicque conuerti & conteri sine gratia. Imò sequetur quod puer iustificatus per baptismum non eget gratia excitante donec amiserit gratiam, quæ omnia sanè non videntur admittenda, & repugnant Scripturæ cuius loquutiones vniuersales sunt, *Sine me nihil potestis facere: non quod idonei simus, &c.*

Soluitur prima ratio dubitandi.

Ad primam Resp. in iis Scripturæ locis nullo modo negari auxilium præueniens vt notat Augustin. lib. 2. contra duas epistolas Pelagij c. 8. & 9. *Auertat Deus hanc amentiam vt in donis eius nos priores faciamus, posteriorem ipsum, quoniam misericordia eius præueniet me, & ipse est cui verè ac fideliter dicitur quoniam præuenisti eum in benedictionibus dulcedinis.* Benedictio ergo dulcedinis est gratia Dei, quæ fit in nobis vt nos delectet, hoc est cupiamus, & amemus quod præcipit nobis, in quo si nos non præuenit, non solùm non perficitur, sed nec inchoatur ex nobis. Si enim ex nobis nihil possumus facere, profectò nec incipere nec perficere, quia vt incipiamus dictum est, *Misericordia eius præueniet me*, vt perficiamus dictum est, *Misericordia eius subsequetur me.* Cùm ergo dicitur: *Misericordia tua subsequetur* significatur gratia perseuerantiæ quæ à Deo datur. Cum autem dicitur: *Mane oratio mea præueniet te:* Christus dicit se mane, id est tempestiuè præueniisse tempus passionis vt peteret Calicem hunc à se transire neque tamen exauditum esse. Deinde cum addit *Præueni in maturitate, & clamaui.* Dicit tantùm se præueniisse tempus surgendi, cum tempus adhuc esset dormiendi, vt eloquia Dei maturè meditaretur. Denique dicitur esse hominis præparare cor non tamen sine auxilio Dei qui tangit cor. Quomodo autem tanta gratiæ necessitas libertatem arbitrij nihil lædat ratio afferetur infrà: quia inuicta illa gratiæ efficacitas non est aliud quàm magna delectatio & suauitas. Acceptio personarum nulla potest cadere in Deum, quia licet pro absoluto in omnes dominio negare posset gratias sufficientes, nemini tamen eas negat, efficaces etiam non tenetur vlli dare, potest ergo misereri cuius voluerit, & quem voluerit indurare.

Secunda.

Ad secundam satis ex dictis constat Pelagianum esse dicere quod opera supernaturalia primi hominis non fuerunt ac verè propriè dona Dei. Augustinus autem significauit tantùm quod primus homo, cum esset liber à seruitute concupiscentiæ seruare potuit præcepta naturalia sine gratia. De supernaturalibus nunquam hoc dixit.

Tertia.

Ad tertiam Resp. satis probatam esse necessitatem gratiæ tùm excitantis, tùm comitantis etiam in eo in quo est habitus, de lumine autem gloriæ ac visione dispar ratio est quia voluntas non eget gratia præueniente ad eliciendum amorem beatificum quem elicit necessariò non liberè.

## §. III.

### *Tertium Catholicæ veritatis caput, de impotentia omnimoda voluntatis vt se disponat ad gratiam.*

Error Massilienſium.

ERror fuit Massiliensium (vt supra monui) quod liberum arbitrium præueniat gratiam, eo quod per solas

solas naturæ vires aliqua eliciat opera quæ sint dispositiones ad gratiam: In quem errorē incidere omnino videtur illi omnes Theologi qui asserunt posse opus aliquod naturale v.g. attritionem naturalem sine gratia Christi elicitam esse vltimā dispositionem ad gratiam, quod placuit Scoto, Gabrielli, Durando, & Caietano: vel etiam qui tenent aliquod huiusmodi bonum opus esse remotam dispositionē ad gratiam, quæ sententia est Gersonis, Richardi, & Soti: Ab eo autem errore quàm longè distent Molina, Lessius, Bellarminus & Suarez ex infrà dicendis patebit.

Prima ratio.

Ratio dubitandi primò est, quia plures scripturas pro suo errore afferunt Faustus & Cassianus in quibus expresse videtur dici quod à nobis est initium salutis & gratiæ. Zachariæ 1. *Conuertimini ad me & ego conuertar ad vos.* Isaiæ 30. *Ad vocem clamoris tui statim vt audierit respondebit tibi*, & sæpè Apostolus. *Velle adiacet mihi, perficere autem non inuenio: neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus*, & hæc videtur doctrina esse Chrysostomi, nam *homil. 17. in Ioannem*, expresse docet Deum non præuenire nostras voluntates, sed vbi præparati fuerimus, tunc demum illum adesse ac iuuare per gratiam: & alibi tradit Abrahamum dispositisse se per bona opera ad magna dona gratiæ quæ accepit.

Secunda.

Secundò, potest liberum arbitrium ante gratiam conari aliquid circa opera supernaturalia v. gr. si audierit aliquis Apostolum enarrantem Paradisi gaudia, & Inferni pœnas, certè naturaliter illorum amore inardescere, istorum horrore terreri, nam hoc etiam hæretici sæpè faciunt: Si mysteria fidei aliquis audierit, credere illa poterit saltem fide humana, sicut Iudæi & Turcæ nugas credunt Talmudistarum, & Alcorani. Sed Deus ex huiusmodi conatu occasionem sæpè sumit dandi vlteriorem inspirationem: ergo potest homo saltem remotè disponere se ad gratiam, & sanè alioqui quod salus & prædestinatio non sunt vllo modo in hominis potestate, quod vnusquisque nascitur iam iudicatus, & si Deus sine ratione vni potius quàm alteri benè facit, sine dubio acceptor est personarum.

Tertiò, præcipuum Semipelagiani erroris fundamentum erat receptissimum illud Axioma: *Quod facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, ex eo enim sequitur omnino quod homo saltem remotè potest se disponere ad gratiam.

Conclusio tertia.

Dico tertiò, nemo per solas liberi arbitrij vires potest se disponere aut remotè aut congruè ad gratiam per quam opera deinde pietatis eliciat: quamuis per actus factos ex gratia possit quilibet se disponere ad maiores gratias, quibus maiora deinde pietatis opera eliciat, & euadat ad sublimem sanctitatis gradum. Ita contra Massilienses Catholici omnes docent estque specialiter definitum in Concilio Arausicano II. & habetur in omnibus tractatibus Augustini contra ipsos conscriptis ex quibus pauca hæc satis erunt.

Ex scripturis.

Primò enim plurima refert testimonia scripturarum sanctus Doctor v.g. psalmo 26. *Et dixi nunc cœpi hæc mutatio dexteræ excelsi*, quod explicans Augustinus ad eum psalmum; *Cum ergo dixisset* (inquit) nunc cœpi, *non dixit hæc mutatio arbitrij mei, sed dexteræ excelsi, sic itaque Dei gratia cogitetur vt ab initio bonæ mutationis suæ vsque ad finem consummationis, qui gloriatur in Domino glorietur.* Psalmo 53. *Pro nihilo salvos facies illos*, quod ponderat S. Doctor, *lib. de prædestinatione sanctorum, cap. 2. & 3.* & ex illo Prosper ad excerpta Genuensium cap. 3. & 4. *Non dixit pro exiguo sed pro nihilo, quia nullius boni operis intuitu confert gratiam, sed ex sola misericordia.* Deinde illa duo ex Euangelio S. Ioannis vrget eximiè, *nemo potest venire ad me nisi pater meus traxerit eum: sine me nihil potestis facere:* & demùm ex Apostolo tria illa, Roman. 11. *Quis prior dedit illi & retribuetur illi*, 1. ad Corinth. 4. *Quis est qui te discernit? quid autem habes quod non accepisti?* Philippensium 3. *Qui cœpit in vobis opus bonum ipse perficiet. Deus est qui operatur in vobis velle & perficere.*

Rationibus D. Augustini.

Secundò, Rationes etiam habet plurimas, primam l. de prædestinatione sanctorum cap. 2. quia si ad primam gratiam homo se disponit per solam voluntatem, verum erit illud quod in Concilio Palæstino coactus est negare Pelagius, gratiam secundum merita nostra dari: *Quomodo enim* (inquit Prosper l. contra collatorem cap. 6.) *non aduertis te in damnatum illud incidere gratiam Dei secundùm merita nostra dari cum aliquid præcedere boni operis ex ipsis hominibus propter quod gratiam consequantur affirmas?* secundam habet lib. 2. ad Bonifacium cap. 8. si *sine Dei gratia per nos incipit cupiditas boni, cœptum ipsum erit meritum, cui ex merito veniat adiutorium quia nimirum gratia iam non erit gratia, sed merces.* Iuxta illud Apostoli. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia.* Tertio & optima esse potest, quia inter dispositionem, & formam aliqua proportio esse debet, sed inter opus naturale, & gratiam supernaturalem nulla est proportio, ergo opus naturale non potest vllo modo esse dispositio ad gratiam. Imò addit S. Thomas art. 6. quod *eiusdem est disponere ad formam cuius est introducere formam*: gratiam autem solus Deus introducit, ergo solus etiam ad illam disponit.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. cum Augustino *lib. 2. ad Bonifacium cap. 8.* in his & alijs huiusmodi locis solam designari libertatem voluntatis sed gratiam non excludi: cum enim dicitur *velle adiacet mihi, &c.* significatur quod multa sæpè bona desideramus, ad quæ postmodum exequenda prorsus deficimus nisi potentioribus auxilijs adiuuemur. *Neque qui plantat est aliquid neque qui rigat*, exterius doctrinam proponendo, sed qui gratiam interius immittendo, efficit vt bona semina incrementum capiant. De Chrysostomo breuiter dico cum Bellarmino *lib. 6. cap. 6.* nunquam ab eo absolutè gratiam præuenientem negatam fuisse, sed gratiam duntaxat illam quâ voluntas determinetur, propter Manichæos à quibus negabatur libertas: vel etiam aliquando voluntati tribuit, id, quod voluntas cum Deo facit, vt ab ijs distinguat quæ solus per se ipsum efficit Deus, atque adeò magna illa dona collata esse Abrahæ, vt multarum esset Gentium pater, propter opera multa bona quæ priùs cum gratia Dei fecerat.

Secundæ.

Ad secundam Resp. concedendo quod potest quilibet ante acceptam à Deo gratiam, habere imperfectum aliquem, & inefficacem conatum circa supernaturalia: sed nego posse vllum hominem habere huiusmodi conatum vt propter eum tanquam propter dispositionem aliquam etiam remotam conferatur gratia iustificationis, vel etiam tribuatur fides, vt definitur in Concilio Tridentino *sess. 6. can. 3.* quia conatus illi omnes inferioris sunt ordinis, & adeò imperfecti, vt nullam proportionem habeant cum fine supernaturali qualis est gratia. Verum est quod salus non est in hominis potestate sublata gratia, sed quia eam Deus nemini negat, propterea certum est quod ante hominem sit vita & mors, ad quod voluerit mittet manum suam. Prædestinatio pendet à voluntate nostra secundùm aliquos effectus non secundùm omnes vt alibi docui. Nemo iudicatus nascitur & damnatus quia nemo reprobatur à gloria, nisi post demerita præuisa. Nulla est personarum acceptio in Deo (vt supra dixi) quia tunc tantùm illa reperitur

quando iudex æqualiter vtrique debet, & tamen vni fauet non alteri.

Tertiæ. Ad tertiam vt Respondeatur explicanda est accuratiùs.

## §. IV.

### *Veritas axiomatis receptissimi, quod Deus facienti quod in se est non denegat gratiam.*

PRæcipuum erat illud, vt monui, Massilienſium telum quo ſuam illam propugnabant fidem initiale, cui ſcilicet cauſam daret liberum voluntatis arbitrium ſine Deo. Poteſt autem axiomatis huius vulgati triplex eſſe ſenſus.

Primus omnino hæreticus quem ſolum probabant Maſſilienſes, facienti bona opera per vires naturæ, Deus propter illa tanquam per veras diſpoſitiones & meritum congruum non denegat primam gratiam ad fidem & conuerſionem.

Secundus ſenſus Catholicus omnino quem ſolum approbant S. Thomas art. 6. Vaſques & Bellarminus facienti per vires gratiæ id quod poteſt, Deus vlteriores gratias non denegat.

Tertius quem omnino verum & Catholicum eſſe defendunt Molina, Leſſius, Suares, Maſcarenas, eſt iſte, Deus facienti ea opera bona quæ per vires naturæ facere poteſt, infallibiliter quidem ſed ex ſola tamen liberalitate, non autem ex vllo merito aut diſpoſitione gratiam non negat ad fidem & conuerſionem. De primo illo ſenſu nulla poteſt eſſe inter Doctores Catholicos controuerſia, quia illum Concilia vt hæreticum damnarunt: De duobus alijs diſſidium eſt inter graues Theologos quorum alij cum ſancto Thoma contendunt intelligi debere axioma de faciente quod in ſe eſt per virtutem gratiæ, alij cum Molina *diſput. 6. & 14.* Leſſio *in appendice capitis* 10. Suare *lib. 4. de Gratia à cap. 12. ad* 18. contendunt intelligi debere de faciente quod in ſe eſt per vires naturæ.

Ratio prima dubitandi. Ratio autem dubitandi eſt, quia qui axioma hoc exponunt de faciente quod in ſe eſt per vires naturæ, dicere tenentur opera illa facta per vires naturæ eſſe diſpoſitiones ad gratiam, quod probo, illud eſt diſpoſitio ad gratiam cuius intuitu Deus dat gratiam homini ſic diſpoſito, quam non daret ſi taliter non eſſet diſpoſitus: ſed Deus dat gratiam intuitu illorum operum naturalium, & eam non daret ſi opera illa non eſſent, ergo illa opera ſunt veræ diſpoſitiones ad gratiam.

Secunda. Secundò, ille qui per ſolas naturæ vires operatur ſine gratia, maxima & frequentiſſima committit peccata, propter quæ pœnam magis meretur, quàm gratiam, ergo quando dicitur facienti quod in ſe eſt, dare gratiam, intelligitur de faciente quod in ſe eſt per vires gratiæ. Confirmatur quia faciens quod in ſe eſt ille dicitur qui ſeruat totam legem, ſed per vires naturæ nemo ſeruare poteſt totam legem etiam naturalem, ergo faciens quod in ſe eſt ille dicitur qui operatur cum gratia.

Tertia. Tertiò, ſi Deus ex lege illa infallibili daret gratiam illis qui per vires naturæ benè operantur certè maiores & vberiores gratias daret illis qui moraliter meliùs operantur, hoc autem falſum eſt, quia peſſimis ſæpè peccatoribus maiores Deus gratias largitur.

Concluſio quarta. Dico quartò, poſſe axioma illud facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam abſque vllo periculo erroris intelligi de eo qui facit per vires naturæ quod in ſe eſt cui Deus ex ſola miſericordia ſine vllo merito gratiam non neget ad fidem & conuerſionem. Ita fusè probant authores citati qui etiam oſtendunt communem hanc eſſe ſententiam doctorum etiam S. Thomæ.

Probatur. Ratio autem breuiter eſt, quia nihil aliud fides Catholica prohibet niſi vt dicamus opera naturalia eſſe diſpoſitiones etiam remotas ad gratiam, initium enim fidei & ſalutis ex Deo ſolum eſſe, atque adeò primam gratiam dari ex meritis, ſed ſi dicatur Deum infallibiliter quidem, ſed ex pura miſericordia & liberalitate dare gratias ei qui facit per vires naturæ opera bona, non dicitur tamen quod opera illa ſint diſpoſitiones ad gratiam, nec dicitur gratiam dari ex meritis cum expreſſiſſimè id negetur, ergo ſine vllo errore in fide hoc poteſt aſſeri.

Deinde recta videtur eſſe ratiocinatio Suarez *lib. 4. de Gratia cap.* 15. quia certum eſt ſtatuiſſe Deum neminem ſufficientibus ad ſalutem auxilijs priuare, quod pactum non eſt abſolutum, ſed aliquam includit conditionem, non operis ſupernaturalis eliciendi ad quod neceſſaria eſt gratia ſupernaturalis, vnde nec includit conditionem operis alicuius meritorij aut diſpoſitionis ad gratiam recipiendam, quia hoc eſt impoſſibile, ergo illud pactum eſt ſub conditione quod non ponatur obex violando legem naturalem; ergo iuxta iſtam interpretationem ille qui facit quod in ſe eſt per vires naturæ non ſe diſponit ad gratiam, ſed tantum non ponit obicem gratiæ.

Concluſio quinta. Dico quintò, verius tamen eſſe quod intelligi debeat axioma de illo qui facit quod in ſe eſt cum auxilio gratiæ naturalis, ita vt ei qui cum auxilijs ordinarijs gratiæ naturalis ſeruat legem naturalem, Deus non deneget gratiam ſupernaturalem ex pura miſericordia & liberalitate. Sic video poſſe componi diſſidentes Catholicorum ſententias, quorum alij negant intelligi axioma de faciente quod in ſe eſt per vires naturæ: alij negant intelligi de faciente quod in ſe eſt per vires gratiæ: nam vtrique ni fallor conueniunt cum nec priores loquantur de faciente quod in ſe eſt per vires gratiæ ſupernaturalis, & poſteriores cum loquuntur de faciente quod in ſe eſt per vires naturæ non excludunt auxilia gratiæ ordinis naturalis, quod expreſsè docent Molina & Leſſius.

Ratio ergo eſt, quia hæc explicatio axiomatis de faciente quod in ſe eſt cum auxilijs gratiæ naturalis totum omnino euitat errorem Maſſilienſium cum ponat gratiam ante bona opera, & exponit clariſſimè quomodo per nos ſolùm ſtet vt ſaluemur quod vnum in hoc axiomate intendunt Catholici: vnde non placet eorum explicatio qui vellent intelligi debere de faciente quod in ſe eſt per gratiam ſupernaturalem, quia omnes hactenus Doctores voluerunt axiomate illo ſignificare quod aditus ad ſalutem omnibus patet, & quod per Deum non ſtat ſi auxilium ſupernaturale ad ſalutem multi non habeant, ſed per ipſos omnino ſtare qui ſi facerent per vires & auxilia naturalia, id quod reuera præſtare poſſent, illud à Deo acciperent: Licèt ergo verus hic ſenſus ſit, quod illi qui cooperatur gratijs ſupernaturalibus Deus gratias vlteriores non denegat ſupernaturales, aliquid tamen vlterius axiomate illo ſignificatur, quod totum videtur dirigi ad eos qui nondum acceperunt gratiam fidei.

Deinde optimum eſt argumentum poſitum in ratione dubitandi, quia ille qui per ſolas naturæ vires operatur ſine gratia, innumera committit peccata, propter quæ meretur priuari gratia, ergo dici non poteſt quod illi qui per vires naturæ non ponit obicem gratiæ, Deus non denegat gratiam, quia quiſquis gratia deſtituitur innumeros ponit gratiæ obices, quæ ratio videtur perſpicua.

Ad primam ergo Reſpondeo quod opera illa entitatiuè naturalia quantuncunque fiant cum auxilio gratiæ

gratiæ naturalis, nunquam tamen sunt dispositiones & meritum ad gratiam supernaturalem, cum etiam sic non habeant proportionem vllam cum ipsa etiã si Deus ordinet illa ad finem supernaturalẽ: extrinseca enim illa Dei ordinatio non potest dare proportionem illi operi quod est de se improportionatum vt benè docet Suares. Ad argumentum igitur obseruo magnum esse discrimen inter dispositionem, occasionem, conditionem ab homine Deo datam, & occasionem à solo Deo acceptam, occasio ab homine data illa est qua Deus verè mouetur ad dandam gratiam, & sine quo non moueretur nec illam daret, occasio à Deo accepta est aliquid per quod non mouetur Deus ad dandam gratiam, & quo sublato fortassis etiam illam daret. Nullum est bonum purè naturale quod esse possit occasio ab homine data Deo ad gratiam supernaturalem, potest tamen aliquando esse occasio à Deo accepta, qui aliquando sumit etiam ex peccatis occasionem benè faciendi homini, nemo autem dixerit peccatum esse dispositionem ad gratiam. Itaque distinguenda est prima maior propositi argumenti, illa est dispositio ad gratiam cuius intuitu Deus dat gratiam, si per illud moueatur tanquam per conditionem ab homine datam concedo, si Deus per illam non moueatur nego, quia tunc illa est solum occasio à Deo accepta.

Solutio secundæ & tertiæ.

Ad secundam patet ex quinta conclusione illum qui facit quod in se est, illum esse qui seruat totam legem naturalẽ saltem quoad præcipua capita, sicque illum non posse operari per solas vires naturæ sine gratia. Vnde patet etiam responsio ad tertiam.

## Sectio III.

### *De Necessitate Gratiæ actualis ad opera naturalia moraliter bona, & difficiliora.*

Dixi de operibus supernaturalium virtutum, nunc iterum nobis cum Pelagio lis est de operibus moraliter bonis sed purè naturalibus, quæ omnia contendebat ille posse fieri sine Dei gratia. Ordior autem ab actibus illis bonis in quibus est difficultas vel ex obiecto vel ex tentatione ingruente, vel ex longa duratione, vel ex præceptorum multitudine, & quæro, vtrùm illi per solas naturæ vires sine speciali adiutorio gratiæ Christi elici possint. Vbi triplex esse potest controuersia, prima de actibus ex obiecto difficilibus, qualis est Dei dilectio super omnia, vnde iudicium erit de actibus aliarum virtutum moralium difficiliorum. Secunda de actibus ab extrinseco difficilibus, hoc est de victoria tentationum. Tertia de obseruatione totius legis, & fuga cuiusuis peccati.

### §. I.

### *Vtrùm sine speciali gratia per Christum possit homo Deum diligere super omnia.*

S. Thom. art. 3.

Quid sit amare Deum.

Certum est primò, Dei amorem appellari affectum illum voluntatis quo complacemus, inclinamur & afficimur erga Deum, vt summum bonum, & vltimum finem nostrum, possumus autem inclinari erga eum quia summè nobis bonus est, & finis à nobis obtinendus, qui vocatur amor concupiscentiæ: vel inclinari possumus erga eum vt est in se summè bonus & vltimus omnium rerum finis qui vocatur amor amicitiæ. Per primum amorem, volumus nobis Deum vt summum bonum nostrum, per secundum volumus Deo bona, & nos etiam ipsos, quia in se bonus & dignus est: volumus autem tùm gaudendo & gratulando de bonis & internis & externis quæ Deus habet, tùm desiderando externa illa bona quæ non habet, tùm dolendo, odio habendo, fugiendo, impediendo mala extrinseca Dei. Vterque igitur ille amor pro formali obiecto habet Deum vt finem vltimum, sed amor amicitiæ respicit finem vltimum, quatenus hoc est aliquod Dei bonum: amor verò concupiscentiæ respicit finem vltimum vt hoc est bonum aliquod nostrum.

Naturalis & supernaturalis amor erga Deum.

Certum est secundò, amorem tùm concupiscentiæ, tùm amicitiæ posse aliquando esse naturalem, aliquando supernaturalem, supernaturalis est quo amatur Deus vt cognoscibilis fide diuina, naturalis est quo amatur Deus vt naturaliter cognoscibilis. Et hanc vtriusque amoris diuisionem in naturalem & supernaturalem temerè Iprensis negat, existimãns esse impossibile vt Deus ametur nisi supernaturaliter, quæ vna fuit ex propositionibus Michaëlis Baij damnatis à Pio V. & Gregorio XIII. repugnátque apertè rationi, quia certum est naturaliter posse cognosci Deum summè bonum, ergo naturaliter etiam potest amari. Vasques autem disput. 194. dum ait omnem amorem concupiscentiæ quo amatur Deus esse naturalem nullo modo placet, vt patebit ex dicendis de supernaturalitate actus spei.

Amor Dei appretiatiuus.

Certum est tertiò, amorem tùm naturalem tùm supernaturalem vt sit verus amor Dei summè boni habere saltem virtualiter & appretiatiuè quod sit super omnia, id est quod amittere malit cætera omnia, quam Deum offendere, hoc enim ad amorem necessariò requiritur, potest autem tripliciter Dei amor præferre Deum omnibus quæ sunt amori eius contraria. Primò affectiuè solùm & inefficaciter, qui amor est compossibilis cum peccato, secundò efficaciter quidem sed imperfectè, qui propositum quidem includit nunquam peccandi, quando non occurrit vlla difficultas, & quando in communi tantum cogitat præcepta, si autem tentatio aliqua grauior occurrat statim fiet peccatum, tertiò amor perfectissimus est qui efficaciter Deum præfert omnibus alijs etiam quando in particulari singula cogitat, & occurrit difficultas, habet enim propositum tale non peccandi vt in qualibet occasione abstineat à peccato.

Status quæstionis

Controuersia ergo inter Theologos est de amore præsertim amicitiæ quo Deus diligitur super omnia, non de supernaturali, nam illum concilia omnia definiunt ne imperfectum quidem esse vnquam posse sine gratia, sed de naturali, vtrùm sicut sine gratia cognosci naturaliter Deus potest, sic etiam sine gratia possit diligi.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi primò est, quia Concilia & Patres vnanimiter asserunt aduersus Pelagium, quod quilibet Dei amor donum est Dei: *Charitas diffusa est in cordibus nostris, charitas ex Deo est.* Concilium Arausicanum canon. vltimo. *Prorsus diligere Deum Dei donum est*, & clarè Augustinus *epist.* 107. docet quod liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus, & ne dicas Augustinum de sola loqui charitate supernaturali & perfecta, refellitur ex libro de gratia & libero arbitrio cap. 17. *Et quis istam* (inquit) *quamuis paruam dare cœperat charitatem, nisi qui præparat voluntatem?* & cap. 18. *Si non ex Deo, sed ex hominibus est dilectio, vicerunt Pelagiani, si autem est ex Deo vicimus Pelagianos.*

Secunda.

Secundò, si posset haberi aliquis Dei amor sine gratia tota lex naturalis posset obseruari sine gratia, qui enim diligit, legem impleuit, quia scilicet Dei amor includit propositum non peccandi, & excludit à corde omnem affectum inordinatum.

Tertia.

Tertiò, Dei amor cum proposito nunquam peccandi est sine dubio vltima dispositio ad gratiam remissionis

missionis peccatorum, imò illud est verum opus pietatis, quæ duo semper sunt ex gratia.

Conclusio prima. Dico primò, in statu naturæ lapsæ nemo sine gratia potest amare Deum super omnia amore naturali simpliciter efficaci, ad amorem purè affectiuum & inefficacem nulla exigitur gratia, sed illa tamen exigitur ad omnem amorem efficacem etiam tantum secundum quid.

Prima pars Primam partem cum S. Thoma *artic.* 3. Theologi omnes tenent contra Scotum & Durandum, videtúrque certa ex fide, quia amor naturalis simpliciter efficax est is qui sic proponit efficaciter non peccare vt sufficiat ad victoriam quarumlibet tentationum, sed constabit ex sequentibus neminem posse sine gratia seruare omnia præcepta & superare omnes tentationes, ergo neque sine gratia potest quisquam amare Deum amore naturali simpliciter efficaci.

Secunda pars. Secundam partem de amore purè affectiuo & inefficaci negant Bellarminus *lib.* 6. *cap.* 7. Vasques *disp.* 194. & alij quos citat. Ratio tamen euidens est, quia ille actus amoris purè naturalis nullam includens difficultatem, & ad eum quilibet naturalem habet inclinationem: Cum enim naturaliter Deus cognoscitur nihil videtur facilius quàm excitare in se affectum illum amoris, etiam cum voluntate inefficaci nunquam illum offendendi, hoc enim vnum est ex operibus moralibus facillimis quæ dicam posse fieri à nobis sine gratia.

Tertia pars. Tertia pars de amore secundùm quid efficaci, difficilior est quam docent Molina *in concordia disp.* 19. Suares *lib.* 1. *cap.* 33. & *lib.* 2. *de prædestinat. cap.* 10. Valentia & alij plures contra Sotum, Canum, Caietanum, Scotum, Okamùm, Paludanum, Arriagam. Ratio est, quia ille amor esse non potest efficax qui esse non potest sufficiens ad excludendam omnem voluntatem peccandi, sed omnis amor per naturæ vires elicitus, est insufficiens ad excludendam omnem voluntatem peccandi, alioqui posset aliquis diu sine gratia vitare omne peccatum, si nulla esset tentatio vel difficultas grauis, quod repugnare videtur concilijs, ergo nullus amor Dei efficax potest elici sine gratia. Deinde certum videtur quod perfectissimi actus virtutum moralium non possunt elici sine gratia: sed actus amoris qui efficaciter excludit voluntatem peccandi, saltem pro breui tempore quo cogitantur in communi omnia præcepta, est actus perfectissimus, nam ille si accedit ei motiuum supernaturale sufficit ad iustificationem, difficultas autem non oritur ex motiuo supernaturali, quod sæpè minuit difficultatem, sed oritur ex illa voluntate nunquam peccandi: si enim hoc esset verum vix vllus esset actus virtutis quem sine gratia elicere quilibet non posset.

Denique nemo sine gratia excludere à se potest affectum omnem inordinatum, sed quilibet amor efficax illum excludit, ergo ille haberi non potest sine gratia.

Ad primam Resp. scripturas illas & concilia ferè loqui de amore supernaturali, vel etiam de naturali effectiuo & efficaci. De quo etiam procedunt alia duo argumenta.

## §. II.

### *Vtrùm possit aliquis sine gratia vincere tentationes aliquas.*

DIxi de actibus qui ab intrinseco sunt difficiles, nunc vt dicam quid possit liberum arbitrium sine gratia circa eos qui ratione tentationis ab extrinseco ingruentis habent adiunctam difficultatem, præmittenda videntur duo, primum de ipsa tentatione quæ vincitur, secundum de potentia illam vincendi.

Tentatio quid sit. Certum igitur primò est tentationem vocari propriè propositionem alicuius boni vel mali sensibilis quo mouetur voluntas ad violandum præceptum, & committendum peccatum siue illa boni propositio fiat à dæmone, siue ab amico suadente, siue oriatur ab interna corruptione concupiscentiæ. Potest autem aliquando esse leuis quando tùm ex parte intellectus & phantasiæ paruam habet suasionem, & ex parte appetitus paruam, & languidam inclinationem: aliquando autem est grauis, quando illa duo sunt vehementissima vel mora temporis est notabilis. Denique vtraque illa tentatio tripliciter vinci potest à nobis, primò cum merito, cum scilicet ex intentione pia superetur & ad hoc certum est gratiam exigi: secundo cum peccato, cum scilicet superatur tentatio vna succumbendo alteri tentationi vt contingit non rarò, vt cum quis peccatum incontinentiæ vitat ex vana gloria, nam læpissimè vt ait Augustinus non vitia superantur sed maioribus peccatis, minora peccata vincuntur. Tertiò, vincitur tentatio præcisè abstinendo ab opere vetito: & de hac victoria quæritur vtrùm sine gratia obtineri possit per solas vires liberi arbitrij.

Triplex voluntatis facultas. Certum est secundò, quod triplex potest esse potentia & facultas voluntatis ad vincendam tentationem: Prima est potentia physicè tantum sufficiens ad victoriam tentationis & vincendum peccatum: cum quis habet omnia principia physica cum quibus vinci possit tentatio, quamuis cum illis solis nunquam vincatur: huic potentiæ opponitur impotentia physica cui scilicet desunt principia physicè necessaria. Secunda est potentia sufficiens moraliter quæ non reducitur ad actum propter infirmitatem naturæ, aut impedimenta & difficultatem operis, sed propter solam negligentiam operantis: huic potentiæ opponitur impotentia illa quæ moralis appellatur, quia licèt habeat potentiam physicam, nunquam tamen huiusmodi effectus à tali causa prodire potest propter magnitudinem difficultatum, & impedimentorum. Hæc impotentia dicitur simpliciter impotentia, vt cum dixit Christus esse impossibile vt non veniant scandala, quod tamen non est physicè impossibile. Tertia est potentia efficax, quæ nimirum habet infallibiliter effectum, quem tamen poterat non habere. His positis.

Celeberrima etiam contra Pelagianos est controuersia circa victoriam tentationum vtrùm sine speciali gratia per Christum possimus vincere singulas distributiuè sumptas vel certè aliquas ex illis siue graues sint, siue leues, saltem vitando peccatum, aut etiam operando benè moraliter.

Ratio prima dubitandi. Ratio verò dubitandi esse primò potest, quia nihil ex scripturis & concilijs proferri potest quo concludatur tentationes aliquas saltem graues non posse vinci, quo non probetur etiam leues non posse vinci. Scriptura & Concilia indefinitè loquuntur de qualibet tentatione, in te eripiar à tentatione: *Orate vt non intretis in tentationem: Quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia Dei per Jesum Christum*, vel certè commodè intelligi possunt de victoria morali & meritoria.

Secundò. Secundò vrget grauissimum argumentum, quia possunt sæpè multi ex motiuo purè humano, v. gr. propter honorem & vanam gloriam tolerare grauia tormenta & superare tentationes difficillimas, vt de antiquis Philosophis dici solet & in hæreticis sæpè contigit, qui acerbissima tolerarunt supplicia, & mortem alacriter subierunt in defensionem opinionum erronearum, ergo similiter ex motiuo vel honesto

vel

vel indifferenti poterant easdem tentationes illi superare: vel etiam Catholicus pro veritate Christiana idem tolerare potest sine gratia, si non ex motiuo supernaturali, saltem ex motiuo moraliter honesto: si ex motiuo malo vinci potest grauis tentatio, cur etiam illa vinci non poterit ex motiuo quod humanum sit & honestum? verbi gratia si potest ex vano metu hominum vinci tentatio grauis contra castitatem; Cur etiam sine gratia vincere illam non potero ex metu laudabili verbi gratia ne dem scandalum, vel etiam vt tuear sanitatem? Et hoc argumentum præcipuè valet quando motiuum honestum est etiam homini gratum: verbi gratia si possum ex motiuo gulæ vincere tentationem furti: Quare non potero illam vincere, tunc cum in summa esurie imperabitur mihi vt comedam? Similiter si aliquis grauissimos tolerare potest cruciatus, vt defendat falsam opinionem, quam putat esse veram, certè poterit eosdem pati cruciatus, quando illa opinio erit vera, & imperabitur ei vt pro eius defensione moriatur, non enim minus est amabile motiuum ex eo quod sit honestum.

Tertia. Tertiò, seclusâ gratiâ quilibet homo habet veram libertatem ad non peccandum vt patet ex supra dictis, ergo sine gratia vincere potest tentationem: Consequentia probatur, quia si voluntas posita tentatione libera est ad non peccandum certè potest vincere tentationem per quam non necessitatur, tunc enim vel sola illi deest potentia efficax ad illam vincendam, & sic dici nihilominus debet posse vincere, quia totum illud habet quod haberet si daretur illi gratia solùm sufficiens: vel deest illi sola potentia moralis, & sic gratia non dat simpliciter operari, sed tantùm operari facilè, quod non negabat Pelagius, impotentia enim moralis est solum summa difficultas operandi.

Et augetur difficultas, si enim homini sublata gratia deest libertas & potentia moralis ad operandum, ergo tunc ille non peccat mortaliter, quia libertas moralis exigitur ad peccatum mortale. Imò ius positiuum non obligat vbi adest impotentia moralis, ergo nec obligabit ius naturale.

Conclusio secunda. Dico secundò, licèt habeat quilibet homo in statu naturæ lapsæ potentiam physicè sufficientem ad vincendas tentationes leues aut graues contra præcepta naturalia, nemo tamen potentiam habet efficacem, aut etiam moraliter sufficientem ad vincendam grauem vllam tentationem nisi succumbendo alteri tentationi: ad vincendas autem tentationes quasdam valdè leues habet quilibet potentiam sufficientem moraliter, & aliquando etiam efficacem.

Prima pars probata manet. Prima pars, de potentia physica non debet probari, quia potentia illa physicè sufficiens est potentia ipsa libera, quam certum est integram esse in natura lapsa vt probatum est, ergo ad actus moraliter bonos, & ad vitanda peccata nemini deest potentia physicè sufficiens.

Secunda pars. Secunda pars, de victoria grauium tentationum inter Catholicos doctores communis est, & tenetur certa de fide vt ostendunt Vasques *disputat.* 189. Suares *libr.* 1. *capit.* 24. Bellarminus *libr.* 5. *capit.* 5. contra Ruardum, & Stapletonem.

Primò adducuntur scripturæ, vt cum dicitur *in Deo faciemus virtutem: impulsus euersus sum vt caderem & Dominus suscepit me*: & alia huiusmodi quibus vtuntur Concilia vt probent Pelagio neminem posse præcepta seruare naturalia sine gratia, ergo non intelliguntur ea loca de victoria fructuosa & meritoria.

Secundò afferuntur Pontifices Concilia, Patres: Innocentius I. epistola ad Concilium Carthaginense 93. inter Epistolas Augustini: *Necesse est* (inquit) *vt quo auxiliante vincimus, eodem non adiuuante vincamur*: Cœlestinus Papa Epistola ad Episcopos Galliæ capite 6. *Superbum esse* ait *vt qui dquam sibi natura humana præsumat*: Concilium Arausicanum secundum Can. 14. *Nullus miser de quacunque miseria liberatur nisi qui Dei misericordia præuenitur.* Quod etiam dixit grauissimè Augustin. serm. 13. de verbis Apostoli capite 9. *In hoc agone cum confligimus Deum habemus spectatorem in hoc agone cum laboramus Deum poscimus adiutorem, si enim non ipse nos adiuuat non dico vincere, sed nec pugnare poterimus.*

Tertiò, ratio affertur à priori quia licèt per peccatum sublata non sit libera facultas abstinendi à peccato, nihilominus ita vulnerata natura est per primi parentis peccatum vt ignorantia intellectus, infirmitas in voluntate quæ ad omnia honesta languet, concupiscentia in appetitu, quæ rapit ad se voluntatem infirmam, efficiant vt maximo impetu feramur ad bona sensibilia & ab honestis retrahamur, quo ex triplici capite tanta difficultas oritur resistendi malo, vt moraliter impossibilis sit illa resistentia. Denique quàm efficax sit ratiocinatio illa si possunt singulæ tentationes vinci, tota potest seruari lex naturalis sine gratia dicetur statim.

Tertia pars. Tertia pars, de victoria leuium tentationum pendet ex dicendis sectione 4. de facultate voluntatis ad facienda opera moraliter bona quæ sunt facillima. Ratio enim eadem est præsertim quæ cum Pius V. & Gregorius XIII. damnent propositionem illam vigesimam octauam Michaëlis Baij quod liberum arbitrium sine gratia non nisi ad peccandum valet, & trigesimam in qua negat tentationem vllam superari posse sine Christi gratia, vnde omnino concluditur ex Scripturis & Concilijs probari nullo modo posse quod tentationes leues non possunt vinci. Reliquæ rationes infra ponentur.

Ratio primæ dubitandi. Ad primam Resp. loca illa Scripturarum & Conciliorum intelligi debere de leuibus tentationibus quæ vt docet Bellarminus impropriè tantùm loquendo sunt tentationes, neque posse de sola intelligi victoria grauium tentationum cum fructu & merito, alioqui Concilia & Patres malè contra Pelagium probarent illam impotentiam ex naturę corruptione, nam etiam in statu naturæ integræ nemo posset cum merito vincere vllam tentationem.

Secunda. Ad secundam, Respondent communiter Theologi tantam ex peccato esse in natura corruptionem, vt quamuis propter bonum sensibile vinci possint aliquando graues tentationes, vinci tamen à nobis non possint propter bonum moraliter honestum, quia illud in natura corrupta, & obscurè apprehenditur, & frigidè amatur, nisi vtrumque illud malum per gratiam sanetur, id quod affirmat sæpissimè Augustinus v.g. libro de patientia cap. 17. *Cupiditas* (inquit) *mundi habet initium ex arbitrio voluntatis, progressum ex iucunditate voluptatis, firmamentum ex vinculo consuetudinis, charitas autem Dei, &c.* quod etiam prosequitur *c.* 24. *&* 25. idem habetur *l. de spiritu & littera c.* 3. *l.* 2. *de peccatorum meritis c.* 17.

Vnde ad Argumentum Respondeo posse quemlibet ex motiuo purè humano resistere tentationi, posse hæreticum subire mortem ad defensionem dogmatis falsi, vel si velis etiam ad defensionem dogmatis veri, quod non credit fide nisi humana: neminem verò posse vincere huiusmodi tentationes aut ijs etiam leuiores ex motiuo bono, & honesto propter corruptionem naturæ quæ (vt dixi) bonum honestum neque cognoscit perfectè, neque ardenter amat: bonum autem sensibile intensissimè amat, & distinctissimè cognoscit, ac pro inueterata consuetudine in illud

monetur ; Ideò Catholicus non potest pro vero dogmate perferre mortem , quam hæreticus perferre potest pro falso quod in omnibus alijs exemplis est verum etiam quando contingit vt honestum sit motiuum alioqui gratum sensibus , tunc enim vel tentatio non vincitur, quia seruatur interius actus conditionatus furarer nisi mallem comedere,vel non vincitur ob motiuum honestum , sed tantum ob motiuum sensibile.

Tertia. Ad tertiam Respondeo quod homo sine gratia libertatem habet physicè sufficientem ad non peccandum , non habet libertatem sufficientem moraliter : nego autem quod impotentia moralis ad vincendam tentationem non sit aliud quam difficultas benè operandi , est enim impotentia cum qua nemo vnquam operatur , neque secundùm communem loquendi modum dicendus est posse operari propter impedimenta & summam difficultatem. Verum est quod in omni peccato est libertas moralis , id est libertas cum aduertentia malitiæ , non est necesse vt sit libertas sufficiens moraliter , quæ duo valdè differunt. In lege positiua etiam diuina verum est quod impossibilitas moralis tollit obligationem,quod non est verum in lege naturali , quæ multo arctius obligat quàm lex vlla positiua.

## §. III.

### *Vtrùm sine gratia possit seruari tota lex naturalis.*

S. Thomas , art. 4. 9. 10.

VItare omnia peccata contraria legi naturali , est vincere omnes tentationes collectiuè sumptas, difficultas ergo est , vtrùm non solùm in natura integra , sed etiam in natura lapsa tota lex naturalis sine speciali auxilio per Christum seruari possit non quidem meritoriè sed præcisè vitando peccatum contra illam legem quod est seruare legem totam secundùm suam substantiam.

Prima ratio dubitandi. Ratio dubitandi est primò , quia obseruatio illius legis sine dubio fuisset difficilis etiam in natura integra , nam inclinatio semper fuisset eadem ad bona sensibilia , quibus attrahi potuisset voluntas : fuisset etiam appetitus excellentiæ , neque defuissent externæ tentationes, ergo in natura integra impossibilis fuisset obseruatio totius legis naturalis.

Secunda. Secundò , sæpè contingit vt alicui non occurrat vlla difficultas longissimo tempore , ergo fieri potest vt sine gratia tota obseruetur lex naturalis. Scripturæ autem & concilia exponi facilè possunt de obseruatione totius legis fructuosa & meritoria.

Tertia. Tertiò , ad puram omissionem nulla necessaria est gratia , sed aliqua præcepta legis supernaturalis obseruari possunt per puram omissionem, ergo ad illa non requiritur gratia. Imò huiusmodi præcepta obseruari possunt per opus malum ad quod haud dubiè nulla requiritur gratia.

Conclusio tertia. Dico tertiò , potuisset homo in statu naturæ integræ obseruare totam legem naturalem sine speciali auxilio gratiæ. In statu autem naturæ lapsæ nullus sine speciali gratia per Christum , potest longo tempore seruare totam legem , & vitare omnia peccata collectiuè.

Prima pars Prima pars , communissima inter Theologos habetur ex Concilijs & Patribus contra Pelagium decernentibus fuisse facillimum homini adhuc innocenti perseuerare sine peccato vt probat Augustinus , *libr. de perfectione justitiæ , capite 9. lib. de correptione & gratia , capite* 19. Quia nimirum moralis illa impossibilitas seruandi legem oritur ex triplici eo vulnere de quo sæpè dixi : nam ignorantia illa quâ caligat ratio , infirmitas quâ liberum laborat arbitrium , & rebellio appetitus per quam obruitur ratio , & in seruitutem redigitur voluntas prorsus abfuissent ab illo statu , in quo gratia originalis totum fecisset hominem rectum , & subiectum Deo ac rationi , atque adeò tanta illa inclinatio ad sensibilia extincta fuisset , regnante in nobis Deo & ratione : non defuissent quidem tentationes ab extrinseco,sed illas omnes facillimè in tanta luce,tantisque præsidijs superare potuisset.

Secund pars. Secunda pars , Catholicum dogma est , vt communiter censent Theologi quamuis eorum aliqui satis existiment dicere contrariam sententiam esse scandalosam , temerariam , & errori proximam, quam tamen videntur tenuisse Gabriël , Durandus, Scotus , latissimè autem illam impugnant Molina *in concordia disputat.*17. Vasques *disputat.*189. Suares *libr.*1. *capite* 26. Valent. *quæst.*1.*p.*5. Bellarminus *libr.*5. *cap.*6.

Ex D. Pauli testimonijs. Primò enim sic colligitur ex varijs Apostoli testimonijs verbi gratia Roman. 7. postquam concupiscentiæ vires prædicasset : *Sentio aliam legem in membris meis , repugnantem legi mentis meæ* , tandem exclamat ; *Quis me liberabit de corpore mortis huius gratia Dei per Iesum Christum* , quod idem cap.8.exaggerans : *Quod* (inquit) *impossibile erat legi , in quo infirmabatur per carnem , Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati , &c.* primæ ad Corynthios 15. postquam dixisset,*Virtus peccati lex*, addit statim *Deo autem gratias qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum* : quod idem dicitur secundæ ad Corynthios 3. *Litera occidit*, id est *lex non solum scripta sed etiam naturalis peccatum non arcet , sed auget potius sine gratia , faciens sciri peccatum non tamen cauerri* , vt tradit Augustinus opere toto de spiritu , & litera.

Ex Concilijs & Patribus. Secundò , sic habetur ex Concilijs & Patribus Pelagium impugnantibus , quippe vnum erat erroris illius caput quod sine gratia seruari possent omnia præcepta , & omnia peccata vitari , vt docetur expresse ab Augustino epistola 94.ad Hilarium : *Quod cauendis vincendisque peccatis , omnibusque superandis tentationibus sine vllo deinceps Dei adiutorio humana voluntas sufficeret* : traditur quoque in Epistola Concilij Carthag. ad Innocentium , in Epistola Cœlestini ad Episcopos Galliæ , ac demùm ex scriptis omnibus Augustini : Neque possunt explicari de solis præceptis supernaturalibus , quia expresse loquuntur de lege naturali , neque de fructuosa Mandatorum obseruatione , quia probant legem illam non posse seruari , vitando peccata omnia quod est seruare legem secundùm substantiam.

Ex Scripturæ ratione. Tertiò , Ratio colligitur ex Scripturis & Patribus satis euidens petita ex duplici capite:Primum est summa difficultas seruandi totam legem propter innumeras occasiones peccandi , impedimenta continuo ingruentia , bellum cum dæmonibus , prauorum colloquia & exempla. Alterum caput est incredibilis infirmitas voluntatis,propter concupiscentiæ furorem,& pondus ad sensibilia ; in illa enim impetu ferimur, & primo illa semper consideramus , honesta verò violenter semper & frigidè : accedit innata homini leuitas vt perpetuo ei bello & violentia opus sit nisi velit vinci , vnde impossibile illi omnino est semper stare nisi fortiori quodam gratiæ auxilio maneat erectus.

Solutio primæ. Ad primam Resp.quod in natura integra nulla fuisset difficultas nisi ab extrinseco , quam vincere facilè potuisset homo innocens,vt ostendi nuper.

Ad

Ad secundam Respondeo esse prorsus impossibile in tanta naturæ corruptione vt non multæ occurrant difficultates longo tempore, constat verò Concilia & Patres non loqui solùm de obseruatione meritoria mandatorum, cum loquantur de peccati fuga, hoc est enim loqui de custodia legis secundùm substantiam.

Tertia. Ad tertiam Resp. præcepta supernaturalia de virtutibus infusis quædam esse affirmatiua, quæ seruari haud dubiè nequeunt sine gratia, quædam negatiua v. gr. non negare fidem, & hæc quandiu nulla in contrarium est tetatio per puram omissionem seruari possunt, si sit tentatio nequeunt sine auxilio seruari, præcepta de suscipiendis ritè sacramentis seruari non possunt sine gratia, quia vt ritè suscipiatur sacramentum necessaria est dispositio quam habere sine gratia nemo potest.

Quomodo autem gratia requiratur actualis etiam in homine iusto gratiam habente sanctificantem ad vitanda omnia peccata constabit ex dicendis sect. 5. vbi agam de necessitate gratiæ habitualis. Deinde constabit ex sect. 6. quomodo consequentia illa vera esse possit, potest homo sine gratia seruare quamlibet legem & vitare quodlibet peccatum determinatè ac distributiuè, ergo potest seruare totam legem, & vitare collectiuè omnia peccata, de hoc enim eo loco disputabitur.

## Sectio IV.

### *De necessitate gratiæ ad opera moralia facillima.*

Hæc est nobilissima illa controuersia quæ scholam Theologicam diuisit in partes, mihi verò ex hactenus dictis non videtur difficile statuere quibus adhærendum sit, si primùm sensus proponatur controuersiæ ac dissidentes sententiæ authorum, secundò statuatur vera sententia, tertiò mens conciliorum & Augustini accuratiùs inquiratur.

### §. I.

### *Sensus quæstionis, & dissidentes sententiæ.*

Certum est primò, quod inter opera honesta naturalis ordinis, quædam sunt difficillima, vt grauem inimico condonare contumeliam, Deum in graui tentatione diligere super omnia: quædam facillima sunt, ad quæ naturali pondere homo fertur, vt salutare patrem à quo impensè amaris, non calumniari amico, post acceptum insigne beneficium gratias agere, & alia huiusmodi, quæ ita sunt facilia vt opus malum eis oppositum longè sit difficilius & molestius.

Duplex genus gratiæ. Certum est secundò, duplex distinguendum necessariò esse genus gratiæ, prima est gratia Dei vt Creatoris, secunda est gratia Dei vt Redemptoris. Gratia creationis dicitur illa, quæ beneficium quidem est, sed tamen suppositio cursu causarum naturalium primitùs instituto, naturaliter sequitur, & debita est homini. Gratia redemptionis illa est, quæ non solum est beneficium, sed etiam fortius est, & accommodatius quàm auxilium quodlibet sequens ex naturali rerum cursu, neque debitum est homini, sed ex solis meritis Christi datur, quæ gratia sola Christiana est & de hac tota est controuersia.

Certum enim tertiò est, neminem vnquam doctorem, imò nec Pelagium ipsum dixisse quod possit ab homine bonum aliquod opus elici etiam facillimum sine gratia aliqua quæ spectet ad beneficium saltem creationis; fatentur videlicet omnes requiri specialem aliquam Dei creatoris prouidentiam vt contingat homini congrua cogitatio, & grauis tentatio non turbet, vt vehemens passio non infestet: est enim necesse vt in illis omnibus Deus saltem tanquam author naturæ speciali prouidentia sua inuigilet ad malum arcendum.

Status difficultatis. Tota igitur difficultas est de opere naturali quod est facillimum, vtrùm illud quando tentatio grauis nulla vrget fieri possit non solùm sine peccato, sed etiam honestè moraliter, cum solis auxilijs gratiæ creationis, sine gratia Saluatoris Christi. An verò natura per peccatum ita sit prostrata & depranata vt sine gratia per Christum nullum opus moraliter honestum etiam minimum & facillimum possit fieri, sed ei semper vel aliqua circunstantia desit ad honestatem requisita, vel certè adiunctum ei semper sit aliquod peccatum, v.g. fiat ex fine malo, quod video tripliciter explicari.

Mens Caluini. Primò enim constans Lutheri, Caluini, & nuperi Iansenij sententia est hominem in statu naturæ lapsæ nihil omnino posse nisi peccare, si non adiuuetur supernaturali aliqua gratia per fidem, sic enim latissimè pronunciat Iprensis lib. 3. & 4. de statu naturæ lapsæ, quod *Arbitrium post lapsum primi hominis antequam Dei gratia visitetur, hoc est antequam Christi suscipiat fidem per quam incipit gratia, sub terrenis cupiditatibus tam arctè vinctum possideatur, vt libertas illa voluntatis velut ferreis adstricta vinculis, nullo modo possit surgere vt bonum velit & faciat sed vt tantummodo captiuo motu versetur in malo*, vt habetur l. 3. c. 2. fusèque reijcietur sect. 5.

Mens Catherini. Secundò alij cum Gregorio Ariminensi & Catherino negant liberum arbitrium solis naturæ viribus posse aliud quàm peccare, nisi gratia entitatiuè quidem naturali, sed indebita tamen & per Christum collata præueniatur: hoc enim esse vulnus infirmitatis illatum homini ex peccato, vt nihil prorsus sine gratia possit facere.

Mens Vasquis. Tertiò contendit Vasques *disputat.* 189. & 190. hominem ex solis naturæ viribus habere quidem potentiam sufficientem moraliter ad eliciendum opus aliquod facillimum & honestum, sed potentiam tamen efficacem neminem habere, neque de facto vnquam elicere sine gratia Christi opera moraliter honesta etiam facillima, gratiam autem illam esse duntaxat cogitationem congruam sine qua certum est neminem vnquam honestè operari, quamuis ad operandum honestè illa non sit necessaria. Hanc enim esse soli gratiæ Christi reseruatam vel potiùs gratiam esse solius Christi, nam tametsi ex solo cursu rerum naturali debeantur homini cogitationes & auxilia cum quibus operari naturaliter rectè possit: Illa tamen post naturam lapsam esse solùm sufficientia, cogitationem tamen congruam & efficacem nemini dari ex gratia sola creationis, ex eo quod homo per peccatum meruerit carere omni auxilio congruo, quod ex solius Christi meritis conferri potest: & hanc ostendit esse doctrinam Augustini aliorumque Patrum qui contra Pelagium perpetuò nihil nos facere posse sine gratia Christi nisi peccatum asserunt.

### §. II.

### *Verior sententia statuitur.*

Oppositum tamen omnino censent omnes notæ alicuius Theologi, quos immeritò trahit Vasques ad suam sententiam, negant enim hominem semper in omnibus peccare si Christi gratia ei desit, illum enim posse aliquando in rebus saltem facillimis, & leuissimis honestè operari non tantum sine gratia supernaturali, & fide, sed sine gratia & cogitatione vlla

vlla per Christum data, per solam gratiam creationis: sic enim è veteribus Theologis censent Alensis, Bonauentura, Major, Richardus, Gabriel, Gerson: è recentioribus Medina, Zumel, Victoria, Vega, Mascarenas, Anglez, Molina, Valentia, Lessius, Azor, Tannerus, & alij plures adducti à Suare, *lib.1. à c.8. ad 23.* & *lib.2. de prædestin. à cap.11.* vbi ostendit hanc omnino esse sententiam S. Thomæ.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi triplex potissimùm esse potest. Primò ex necessitate orationis & gratiarum actionis, quod sine dubio efficax esse videtur argumentum, si enim proprijs viribus sine gratia vlla ex meritis Christi data possumus aliqua facere opera laudabilia & moraliter honesta, nihil opus est in omnibus planè actibus Saluatorem inuocare Christum, auxilium per merita eius implorando, neque possumus post quæuis opera bona gratias Christo agere, quia nihil ipse contulit vt ea fierent: Sed necessariam nobis in omnibus esse orationem ad Christum, & gratiarum actionem nemo Christianus negare potest. *Oportet semper orare* (inquit Christus) *& nunquam deficere*, & Apostolus primæ Thessalonic. 3. *sine intermissione orate, in omnibus gratias agite*: Cœlestinus Papa in epistola prima decretali, *In omnibus igitur actibus, cogitationibus, motibus, adiutor, & promotor Deus orandus*, quo etiam argumento sæpè vtitur Augustinus, ergo nullum opus honestum sine gratia Christi vnquam perficitur, si verò aliquid efficitur sine Christi gratia, ergo aliquid est pro quo neque orare debeo, neque gratias Christo agere, qua vnica propositione videntur præcludi omnes responsiones propositi argumenti.

Secunda.

Secundò, ille qui per peccatum constitutus est in vltimo termino damnationis, id est qui meritus est damnationem omnimodam, meruit priuationem cogitationis cuiuslibet congruæ ad benè operandum moraliter, homo enim damnatus nunquam habebit, neque habere debet cogitationem congruam per quam honestè vnquam operetur, sed homo per peccatum constitutus est in vltimo termino damnationis, statim enim ac peccauit meretur damnari, neque vlla ipsi fieret iniuria si statim damnaretur, ideò nihil ei debetur nisi quod ei damnato deberetur: Numquid autem ei iam damnato deberetur congrua cogitatio? ergo illa non debetur homini post peccatum. Confirmatur quia cogitatio congrua si non est specialis gratia omnibus debetur.

Tertia.

Tertiò, necessitatem hanc gratiæ ad omnia opera honesta videntur clarissimè asserere Concilia contra Pelagium coacta, & Augustinus adeò perspicuè illam in omnibus libris asserit vt nihil de ipsius mente possit dubitari.

Assertio prima.

Dicendum tamen primò est, posse hominem aliquando etiam efficaciter opera elicere bona moraliter, minutissima tantum & facillima & paucissima sine auxilio gratiæ Christi, vincere tentationes leuissimas, & abstinere à nonnullis peccatis, vbi nulla in contrarium vrget tentatio grauis.

Probatur ex scripturis.

Primò enim sic colligitur ex scripturis Roman. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt*, quæ Apostoli verba licèt aliquando Augustinus disputans cum Pelagio censuerit intelligi debere de gentibus ad fidem conuersis & cum Dei gratia operantibus ex naturæ lege, alia tamen expositio de cuiuslibet Gentilibus ex solo naturæ lumine operantibus & efficientibus aliquid laudabile, plana omnino est, & iuxta mentem Apostoli sanè vera vt ex toto contextu patet. Contendit videlicet eoloco Paulus Iudæorum coërcere arrogantiam qui gloriabantur in lege scripta, Gentes autem contemnebant quæ legem huiusmodi non habebant; ostendit autem quàm stultè ipsi faciant, eò quod Deus acceptor personarum non sit, sed iudicaturus aliquando sit Iudæos & Gentes secundum opera, eò quod sicut Iudæi scriptam in tabulis habebant legem per quam dirigebantur, sic Gentes legem habebant naturalem inditam naturaliter, per quam illuminabantur ad rectè operandum, non videtur ergo Apostolus loqui de Gentibus ad fidem conuersis vt etiam probabile aliquando esse iudicat Augustinus in Psalm. 118. & illa sine dubio est expositio Græcorum omnium Patrum vt ostendit Suarez capite octauo, quam approbarunt Pius V. & Gregorius XIII. vt constabit statim.

Ex sententiis Pontificum.

Secundò fauent omnino sententiæ quam proposui, damnántque contrariam Pontifices illi duo in bullis contra Michaëlem Baium cuius propositio hæc erat, *Liberum arbitrium sine adiutorio gratiæ non nisi ad peccandum valere*, quod sine dubio verum est si voluntas hominis siue gratia nullum vnquam opus elicit honestum moraliter, & si non datur opus vllum indifferens, sed fatetur Vasques sententiam esse Augustini quod nullus est actus indifferens, ergo si censet Augustinus, quod sine gratia voluntas nullum potest elicere actum laudabilem, necesse est vt dicat quod illa non valet nisi ad peccandum, quæ propositio est Michaëlis Baij à Pontificibus damnata, sicque socius condemnationis Baij erit Augustinus.

Ex Græcis Patribus.

Tertiò, vt Concilia omittam & Augustinum quorum sententiam statim clarissimè demonstrabo, aliorum Patrum præsertim Græcorum apertissima sententia est, vt latè ostendunt Suares, Valentia, Bellarminus, v. gr. Basilius *homilia 9. de opere sex dierum*, docet quasdam apud nos esse virtutes secundùm naturam, ad quas familiaritas ipsi animæ, non ex doctrina hominum, sed secundùm naturam inest. Chrysostomus homilia 66. ad populum *Non potest* (inquit) *malus esse omnino malus, sed euenit vt aliquid habeat boni*. Infinitus sim, si omnes prosequor.

Ex rationibus firmissimis.

Quartò rationes esse videntur firmissimæ. Prima sit, quia ille actus potest elici à potentia naturali sine gratia superaddita qui est illi proportionatus, facillimus, & secundum inclinationem illius naturalem: nihil enim sanè aliud requiri potest vt potentia eliciat actum aliquem: sed opus naturale moraliter bonum est proportionatum potentiæ naturali, cum sit naturalis ordinis: est facillimum, ver. gratia comedere quia indiges, ambulare sanitatis causa, redamare hominem amicissimum, patrem amantissimum salutare: & homoad illa inclinationem habet maximè naturalem vt patet: Quis enim indulgentissimam non amat matrem? Quis filium vnicum, iacentem & semimortuum non aliquo subleuat auxilio? Quis à periculo ereptus liberatori gratias non agit? Ergo huiusmodi opera fieri possunt ab homine sine auxilio gratiæ Christi: Confirmat illud optimè Suares, quia potest voluntas sine auxilio gratiæ aliquod elicere quod peccatum sit, ergo potest efficere opus bonum: si enim ex malo fine, aut etiam ex fine indifferenti possum ambulare, quare non potero ambulare similiter ex fine bono, verbi gratia, vt amicum ægrotantem salutem, nam ad bonum etiam honestum naturalem omnes habent inclinationem, & ad illud feruntur si non obstet difficultas ex appetitu rerum sensibilium.

Secunda ratio.

Altera ratio est, quia homo etiam in statu naturæ lapsæ, habet omnia principia quibus efficaciter actus aliquos eliciat moraliter bonos, ergo potest aliquando illos elicere, proboantecedens, nam illa principia sunt cognitio naturalis in intellectu, & in voluntate virtus sufficiens, vtrumq; naturaliter homo habet, ná cogni-

tio

tio veritatis haberi potest sine gratia vt probatum est: posita verò cognitione veritatis voluntas potest amplecti bonum quod ab intellectu proponitur quando nulla in contrarium est difficultas.

Instantia Vasquis. Neque dicas primò, cum Vasque posse quidem hominem habere cognitionem sufficientem ad bona opera ex solo cursu causarum secundarum, sed non posse habere cognitionem efficacem seu cogitationem congruam, quia illa nemini vnquam datur nisi ex Christi meritis, cogitatio enim sufficiens datur à Deo vt authore naturæ, qui non tenetur vt sic dare cogitationem congruam.

Respondetur instantiæ. Sed contra, primò, enim falsum est quod ex rerum cursu primitùs instituto nemini vnquam contingere potest congrua cogitatio, quomodo enim ei qui esuriet, & præsentes habebit cibos nunquam veniet in mentem recordari quod comedere licitè potest ad vitandum mortis periculum: quomodo Patri non occurret congrua cogitatio dandi filio cibum ad mortem eius impediendam, quia ratio id exigit: Deinde falsò supponit Vasques gratiam illam de qua contrà Pelagium erat controuersia esse tantùm cogitationem congruam, sic enim tota lis eò fuisset reuocata, vtrùm homo benè operaretur sine gratia, sine qua nemo rectè operatur: cogitatio enim congrua illa dicitur sine qua nullus operatur.

Instantia secunda corresponderur. Neque dicas secundò tantam esse vim rebellis concupiscentiæ, vt posita cogitatione qualibet intellectus, adhuc voluntas ad bonum faciendum imbellis omnino & infirma sit. Verum tanta illa & tam perpetua concupiscentiæ deprauatio nullo argumento potest probari: & aliquando id ad quod tendit concupiscentia non est contrarium rationi sed licitè omnino desiderari potest, ergo saltem tunc concupiscentia non efficiet vt voluntas non feratur ad bonum cognitum.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. nullum bonum opus fieri ab homine posse sine speciali auxilio Dei vel pertinente ad ordinem creationis, vel ad ordinem redemptionis; ideò verum est quod in omnibus orare oportet, & gratias agere, primum quidem Deo vt Creatori cuius gratia in omnes copiosa effunditur; deinde Christi quoque gratiam meritò imploramus propter tentationes quæ occurrere vbique possunt, & quas vincere non possumus sine gratia ipsius redemptionis cuius fons est Saluator Christus. Ad argumentum ergo respondeo falsam esse illam maiorem si absque gratia ex meritis Christi data, possumus aliquid facere honestum, nihil opus est Saluatorem inuocare Christum, &c. Primò enim gratiam hanc postulamus vt opera huiusmodi Christianè operemur ac meritoriè, quod non potest effici sine adiutore Christo. Secundò, petimus auxilium Christi, vt semper benè operemur tùm in minimis tùm in maximis. Tertiò, petimus vt ne occurrant tentationes quæ sine Christo non possunt à nobis superari.

Secundæ. Ad secundam quæ videtur esse præcipuum fundamentum sententiæ Vasq. Resp. primò, illa eâdē ratione probari posse quod homo ne sufficientem quidem habeat potentiam ad opera facillima, sine gratia Christi, quod tamen non admittit Vasques homo enim post peccatum (inquis) nihil debet habere nisi quod haberet si esset actu damnatus, sed si esset actu damnatus non haberet potentiam etiam sufficientem ad bonum, quia per peccatum illa etiam est priuatus & non tantum potentia efficaci, ergo nimis probat argumentum Vasquis vt patet. Secundò, igitur distinguenda est maior illa propositio, ille qui meruit damnari, meruit priuationem cuiuslibet cogitationis congruæ, quando erit actu damnatus, concedo, quando erit adhuc viator, nego, quia quandiu in via sumus necesse est iuxta cursum causarum naturalium vt benè interdum operemur. Verum enim est quod per peccatum merui damnari, atque adeò merui carere omni auxilio congruo quando ero damnatus, sed non merui talem priuationem quandiu non sum in vltimo termino actualis damnationis, quia cum differatur damnatio, differtur etiam consequenter status ille in quo debeo carere omni auxilio congruæ cogitationis. Ad confirmat. Resp. cogitationem hanc congruam esse gratiam pertinentem ad beneficium creationis atque ita nego illam esse communem omnibus.

Ad tertiam vt respondeam videndum est accuratiùs. Tertiæ.

## §. III.

### *Quænam fuerit mens Conciliorum, & Augustini circa opera moralia.*

PRæcipuum, vt dixi, aduersæ sententiæ firmamentum petitur ex Conciliis & Augustino qui radiis solis clariùs scripsisse videtur doctrinam hanc de necessitate gratiæ Christi circa opera moraliter bona.

Obiectio prima ex Conciliis & Augustino. Primò enim constantissimè semper docent Concilia & Augustinus, liberum arbitrium sine Dei adiutorio non valere nisi ad peccandum, quod expressè habetur in Concilio secundò Arausicano *Can.* 22. vt supra retuli, *Nemo habet* (inquit) *de suo nisi mendacium & peccatum, si quid autem habet homo veritatis atque iustitiæ*, &c. Quod ex Augustino desumptum est lib. de perfectione iustitiæ cap. 12. tract. 5. in Ioannem, *Vt sis bonus inuoca bonum, non enim in te placet Deo nisi quod habes ex Deo*: lib. 3. ad Bonifacium cap. 8. *Liberum arbitrium captiuatum non nisi ad peccandum valet, ad iustitiam verò nisi diuinitùs liberatum adiutúmque non valet.* In Psalmum 141. *Rectus eris quando quod malè feceris tibi, quod benè feceris Deo imputaueris.* serm. 13. de verbis Apostoli cap. 10. *Nisi ille regat cadis, nisi ille erigat iaces: &* c. 11. *agis quidem illo non adiuuante sed malè.* Alia plura congerit Suares *lib.* 1. *cap.* 19. & ad nauseam Iprensis *lib.* 3. *cap.* 22. & 23.

Secunda obiectio ex Conciliis, & Augustino. Secundò, apertissimis etiam verbis dicunt, nullum omnino bonum esse sine gratia, verbi gratiâ, in Concilio Palæstino fateri cogitur Pelagius gratiam Dei ad singulos actus dari, quod posteà frequentissimè repetit Augustinus, non est autem verum, si fiunt actus aliqui sine gratia, nam hæ duæ propositiones opponuntur contradictoriè, ad singulos actus datur gratia: ad aliquem actum non datur. Idem habetur plusquam vicies in Secundo Concilio Arausicano, verbi gratiâ, Canone 9. *Quoties benè agimus Deus in nobis vt benè operemur operatur*, & Canone 2. *Multa in homine bona fiunt quæ non facit homo, nulla verò bona facit homo, quæ non præstet Deus vt faciat homo.* Quæ omnia ex Augustino desumpta sunt, verbi gratiâ, epist. 106. *non ego, sed gratia Dei mecum*, quia nihil boni ageret si eum Dei gratia non iuuaret.

Tertia ex August. Tertiò, confirmat id Augustinus omni genere probationum quæ omnes essent inutiles si voluntas potest bonum aliquod facere sine gratia. Prima probatio est ex variis Scripturis: *Sine me nihil potestis facere: quid habes quod non accepisti?* quo testimonio fatetur Augustinus lib. 2. retractat. cap. 1. conuictum se esse ad asserendam veram gratiam Christi. Altera probatio est ex dominatu concupiscentiæ & captiuitate liberi arbitrij post peccatum, serm. 12. de verbis Apostoli, *Ante gratiam Dei frustra lex minatur quando iniquitas dominatur.* Tertia, quia nullus actus esse potest bonus in quo non amatur Deus sed creatura.

Dico secundò, nunquam Concilia negasse vel Augustinum quod homo possit aliqua elicere opera facillima moraliter bona sine gratia Christi, sed tantùm quod possit facere opus aliquod ad pietatem saluteme

pertinens, vel etiam totam seruare legem, & vitare omnia peccata. Ita docent & demonstrant authores nuper citati præsertim Suarez *lib. 1. cap. 20.*

Probatur prim ò ex locis Diui Augustini.

Primò enim ait sæpissimè S. Doctor bona quædam posse fieri sine auxilio speciali gratiæ, v. g. lib. de perfectione iustitiæ Cælestio, vt gratiam Dei negaret opponenti Apostolum dicentem quod vult faciat, non peccat si nubat, respondet optimè Augustinus, *Quasi pro magno habendum sit vellenubere, vbi de adiutorio diuinæ gratiæ operosius disputatur*, & lib. 3. hypognosticon asserit clarissimè quod opera hæc, velle in agro laborare, velle vxorem ducere non sunt opera quæ gratiam Dei exigant, *Fatendum est* (inquit) *liberum arbitrium inesse omnibus quod nihil sine Deo specialiter per gratiam suam mouente iuuante possint in his quæ ad Deum pertinent, possint autem aliquid in vitæ præsentis operibus non solùm malis, sed etiam in illis bonis quæ de bono naturæ oriuntur.*

Ex Concil. & D. Aug. probatur secundò.

Secundò, illud vnum contendunt Concilia contra Pelagium coacta, & illum impugnans etiam Augustinus, quod nemo sine gratia vllum pietatis opus potest elicere, vel disponere se ad gratiam proximè vel remotè, nunquam autem negat opera illa minutiora quæ nihil habent commune cum pietate, sic enim manifestè se ipsum explicat S. Doctor lib. de gratia Christi cap. 26. *Gratiam Dei sic confiteatur* (inquit) *qui vult veraciter confiteri, vt nihil omnino boni sine illa quod ad pietatem pertinet veramque iustitiam, fieri posse non dubitet*, quod inculcat etiam alibi sæpissimè neque se ipsum aliter explicat Concilium Arausicanum Can. 7. *Si quis per naturæ vigorem aliquod bonum quod ad salutem pertinet æternæ vitæ cogitare, vt expedit, aut eligere, anathema sit.*

Ex iisdem fontibus probatur tertiò.

Tertiò, Augustinus & Concilia sæpissimè negant Pelagio posse liberum arbitrium sine gratia seruare totam legem, vincere omnes tentationes, & peccata omnia vitare, sic enim declaratur *in epistola 90. S. Augustini quæ est Concilij Carthaginensis ad Innocentium & 92. quæ est Concilij Mileuitani ad eundem Pontificem, 94. quæ est ad Hilarium*, & habetur *lib. de spiritu & litera, cap. 27.* vbi loquitur de operibus impiorum illorum nec Deum veraciter piéque colentium quorum quædam facta vel legimus vel audiuimus quæ secundum iustitiæ regulam non solùm vituperare non possumus, verum etiam meritò rectéque laudamus, addítque statim *quanquam si discutiatur quo fine fiant, vix inueniuntur, quæ iustitiæ debitam laudem defensionémque mereantur.* Frustra enim adderet illud (vix) si non contingeret vnquam vt illa essent verè bona ex quibus omnibus.

Probatur quarta ratione.

Argumentum optimum duci potest, in illis enim omnibus locis in contrarium allegatis nihil intendunt aliud Augustinus, & Concilia, nisi Pelagij errorem impugnare, sed hanc sententiam de operibus facillimis moraliter bonis nihil habere de Pelagij errore definitum est à Pio V. & Gregorio XIII. contra Michaëlem Baium, ergo nihil illa omnia faciunt contra nos: vel enim loquuntur de operibus ad pietatem & salutem spectantibus vel de obseruatione totius legis, & victoria grauium tentationum: vel certè negant sæpissimè non sine prouidentia & speciali gratia Dei vt authoris naturæ posse aliquid facere quod moraliter bonum sit: cuius gratiæ meminit sanè Augustinus *epist. 95.* & Prosper *contra collatorem cap. 19.* nam illa verè gratia est, cum sit beneficium speciale Dei, cuius est causas ità ordinare vt ex earum serie talis oriatur cogitatio qua excitetur voluntas ad honestam actionem, quod magna in contrarium tentatione non turbetur, quod facilem habeat naturam, &c.

Solutio primæ obiectionis.

Ad primam Resp. propositiones illas Conciliorum & Augustini neminem habere posse de suo nisi mendacium & peccatum, non posse esse veras in eo sensu quem tenent aduersarij, nam eas sic intellectas omnino damnant Pius V. & Gregorius XIII. vt sæpè dixi, vel enim damnarentur Concilia illa & Augustinus ab illis Pontificibus, vel intelligi aliter debent. Primò, ergo significant quod homo in iis quæ ad pietatem & salutem pertinent, non habet nisi mendacium & peccatum, vnde addit Concilium, *Si quis autem habet veritatem & iustitiam, &c.* Secundò, significant quod homo solus ex se habeat, quod deficiat & peccet, malitia enim ex Deo non est, bonum autè semper à Deo sit vel vt ab authore naturæ ac creatore, si opus fuerit purè morale, vel vt ab authore gratiæ, si opus fuerit supernaturale. Vel tertiò, significant validum omnino esse arbitrium ad mala opera cum magnas ad eas vires habeat, non valere vllo modo ad opera bona etiam moralia cum nullas ad ea vires habeat, sed facillima duntaxat & paucissima facere possit: sicut æger qui non potest mouere nisi digitum non dicitur validus.

Solutio secundæ & tertiæ.

Ad secundam & tertiam nihil opus est noua responsione, nam in iis vel sermo est de operibus pietatis & de difficilibus, vel dicitur gratia creationis aut redemptionis ad singulos actus dari, sine quibus nihil fieri potest, cætera facilia sunt; & ex dictis soluta manent.

## Sectio V.

### *De necessitate gratiæ habitualis ad benè operandum & ad vitandum peccatum.*

HActenus exposui necessitatem gratiæ actualis ad benè operandum & seruandam legem quæ tota erat Catholicorum controuersia cum Pelagio, nunc de necessitate gratiæ sanctificantis duplex potest esse quæstio. Prima, vtrùm illa sit tantopere necessaria vt sine illa & sine fide nullum fieri possit opus moraliter bonum. Secunda vtrùm sine illa etiam seruari nequeat tota lex naturalis & diu vitari peccatum.

### §. I.

### *Vtrùm homo infidelis aut etiam peccator possit aliquando benè operari, an verò in omnibus semper peccet.*

CEleberrimam effecit hoc tempore quæstionem hanc, nuperi dogmatistæ sententia qui post Lutheri & Caluini errorem sæpius damnatum in Tridentino, & proscriptum à duobus Pontificibus Michaëlem Baium asseuerantissimè tamen affirmare non dubitauit *lib. 3. & 4. de statu naturæ lapsæ*: omnia & singula infidelium & peccatorum quorumlibet opera peccata esse, eorum omnes virtutes vera esse vitia: eámque veram & Catholicam Ecclesiæ totius, omnium Conciliorum, omnium Patrum, & in primis Augustini doctrinam esse adeò ratam & fixam, vt ex eo principio tota eius victoria pendeat de Pelagio & Iuliano, cæcósque scholasticos omnes præsertim recentiores qui clarissimam illam lucem hactenus non viderint. Cui etiam errori fauere videntur, Catherinus, Gregorius, & Linconiensis.

Ratio dubitandi valida ex mente Augustini.

Ratio verò dubitandi tota in vnum ferè reuoluitur Augustinum qui & pluribus Scripturæ authoritatibus, & variis Patrum testimoniis, & non paucis rationibus demonstrat opera infidelium omnia peccata esse: & eius omnia principia falsa sunt, si hoc fixum non est, nulla in infidelibus esse bona opera, nullas veras virtutes.

Assertio 1. bipartita.

Dico primò, posse hominem infidelem aliqua facere opera, quæ non sint peccata, sed sint moraliter honesta, & veri actus virtutum: Imò & posse quemlibet

libet peccatorem cum solo gratiæ actualis auxilio aliquos elicere actus etiam supernaturaliter honestos.

Probatur prima pars

Prima pars de bonis operibus infidelium expressè definita est à duobus Pontificibus contra Baium cuius 26. propositio hæc erat: *Omnia infidelium opera peccata sunt & virtutes Philosophorum sunt vitia.* Vt videas Iprensem esse reo ctorem errorum Baij, damnatum etiam eo nomine ab Vrbano VIII. vide Suarem *lib.* 1. *à c.* 4. *ad* 8. Vasquem *disp.* 191. 192. Bellarminum, *lib.* 5. *de gratia cap.* 9. Valentiam *quæst.* 1. *p.* 3.

Ex Scripturis.

Primò autem euidentissimè conuincitur ex Scripturis, Matthæi 5. *Si diligitis eos qui vos diligunt, nonne publicani hoc faciunt? & si salutaueritis fratres vestros nonne Ethnici hoc faciunt?* & cap. 7. *Si vos cum sitis mali nostis bona data dare filiis vestris*: quæ omnia bona sunt & ex solo rationis naturalis dictamine solent fieri. Deinde multa etiam sunt exempla, v. gr. Nabuchodonosori adhuc infideli dicitur: *Peccata tua eleemosynis redime.* Danielis 4. Ægyptiæ mulieres obstetrices Hebræorum, masculos ipsorum seruarunt incolumes ex affectu misericordiæ. Exodi 1. Rahab meretrix non periit cum incredulis excipiens exploratores cum pace, Hebræorum 11. Cornelij centurionis orationes & Eleemosinæ placuisse dicuntur Deo, etiam priusquam esset fidelis vt testificatur Angelus Actorum 10. sed insignis præsertim est locus Apostoli Roman. 2. quem nuper adduxi, *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*, quæ verba ostendebam intelligi non posse de Gentibus ad fidem conuersis.

Secundò ex Patrib.

Secundò, præter Augustinum de quo postea videro, certum est ita censere reliquos Patres, v. gr. Nazianzenus orat. 28. multos, ait, naturæ ductu benè operari: Chrysostomus homilia de fide & lege naturæ, *Inuenies multos*, inquit, *qui quamuis sermonem veritatis non acceperint & foris sint, operibus tamen pietatis sint conspicui, inuenies multos, misericordes compatientes, misericordiæ vacantes.* Hieronymus in c. 1. ad Galatas: *Multi absque fide ac Euangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua, vel sanctè.*

Tertiò rationibus.

Tertiò, rationes id clarè probant. Prima est quia Gentiles & quilibet peccatores nũquam ad fidem conuerti possent, si non possent sine fide opera vlla elicere moraliter saltem bona imò & bona supernaturaliter, nam pia saltem affectio ante fidem necessariò requiritur. Imò etiam sequeretur illos non peccare quoties omittunt bona opera quæ tenentur facere, verbi gratiâ, quando non honorant parentes, inimicos non amant, &c. Altera ratio est quia vbi sunt omnia principia rectæ operationis ibi esse potest recta operatio, sed in homine qui gratia & fide caret omnia sunt principia rectę operationis moralis, cognitio scilicet honesti, libertas arbitrij, auxilium gratiæ, summa etiam facilitas in multis actibus inuenitur, vt dicebam, nihil ergo est quod operationem illam honestam impedire possit.

Secunda pars probatur.

Secunda etiam pars de operibus bonis hominis qui est in peccato, certa est & Catholica. Primò, enim probatur ex Scripturis nuper allatis Nabuchodonosori enim adhuc impio dicitur: *Peccata tua eleemosinis redime: date eleemosinam & omnia munda sunt vobis.* Secundò, colligitur ex Concilio Tridentino *sess.* 6. *Can.* 7. & *sess.* 14. *cap.* 4. vbi anathema dicitur ei qui dixerit dolorem de peccatis conceptum ex motiuo pœnæ, vel gloriæ non esse verum & vtilem dolorem, nec præparare ad gratiam. Sed ille dolor qui præparat ad gratiam ab eo elicitur qui non habet gratiam, ergo aliquis actus bonus elicitur ab eo qui non habet gratiam. Denique sequeretur neminem conuerti vnquam posse ad Deum, & resurgere à peccato, nam antequam resurgat à peccato debet elicere aliquem actum bonum, quod est impossibile homini non habenti gratiam: à priori ratio est, quia gratia habitualis non requiritur ad opera moraliter bona vt sit principium eorum effectiuum, neque vt sit principium finale dirigens hominem in Deum vt finem vltimum, ergo sine gratia sanctificante potest homo peccator benè operari. Ad rationem dubitandi quæ tota nititur authoritate S. Augustini vt respondeatur examinandum est diligentius.

## §. II.

### *Quænam fuerit mens Augustini de bonis operibus infidelium.*

Mens D. Augustin. declaratur.

IAnsenianæ totius causæ præsidium est vnus Augustinus vt sæpè monui quem aduersarij contendunt adeò clarè loquutum esse vt non nisi coactè ac infideliter trahi possit ad id quod statuebamus.

Ratio dubitandi ex August.

Primò, enim clarissimè sæpè dixit omnia infidelium opera quantumcunque bona videantur, vera tamen peccata esse, verbi gratia, lib. 1. de nuptiis cap. 3. loquens de pudicitia coniugum Ethnicorum, *Cum igitur* (inquit) *faciunt hæc homines sine fide quæ videntur ad coniugalem pudicitiam pertinere, siue hominibus placere quærentes, vel sibi, vel aliis siue in his quæ vitiosè concupiscunt humanas molestias deuitantes, non peccata coercentur, sed aliis peccatis alia peccata vincuntur:* & infrà, *hoc tam euidens bonum cum infideles habent, quia infideliter vtuntur, in malum peccatúmque conuertunt*: concludítque tandem, *quomodo vera ratione pudicum corpus asseritur quando à vero Deo animus fornicatur:* quod idem non obiter tantùm attingit, sed ex professo tractat & probat lib. 4. contra Iulianum à cap. 3. *Vnde colligitur*, inquit, *etiam ipsa bona opera quæ faciunt infideles, non ipsorum sed illius qui bene vtitur malis, ipsorum autem esse peccata, quibus & bona malè faciunt.* Idem habet *lib. de continent. cap.* 13. *in præfat. in Psal.* 31. & alibi sæpissimè.

Secunda.

Secundò, in illis & in aliis multis locis multa ex Scripturis profert quibus sententiam suam probat præsertim autem dictum illud Apostoli habet sæpissimè in ore, Roman. 14. *Omne quod non est ex fide peccatum est*, & Hebræorum 11. *sine fide impossibile est placere Deo*, quæ duo Pelagianis semper obiicit S. Doctor *libro illo 4. contra Iulianum*, & *epist.* 105. & 107. Deinde probat idem ex Matth. 7. *Non potest arbor mala bonos fructus facere*, & Matth 6. *Si oculus tuus fuerit nequam totum corpus tuum tenebrosum erit*, vnde inuictum Cœlestio & Iuliano argumentum obiicit, quia vbi non est intentio bona ibi semper est opus malum, patet autem quod in infidelibus nunquam esse potest intentio sufficiens ad opus bonum: nam hoc est in Augustini doctrina principium certissimum, quod nullum opus esse possit bonum, si non fiat ad finem diuini boni, quod latè tractatur loco citato contra Iulianum & in libris ad Bonifacium.

Tertia.

Tertiò, in illo etiam principio, quod sine charitate nihil bonum sit, fundantur alia omnia principia doctrinæ Augustini contra Pelagium: Primum est quod nullum sit opus bonum si fiat timore pœnæ, non amore iustitiæ, lib. de spiritu & litera cap. 15. *Quod mandatum*, inquit, *si fiat timore pœnæ, non amore iustitiæ, seruiliter fit non liberaliter, & ideò nec fit, non enim est fructus bonus, qui de charitatis radice non surgit.* Secundũ dilectionem Dei vt finis vltimi dominari debere in omni opere moraliter bono, lib. 4. contra Iulianum cap. 3. *Noueris non officiis sed finibus, à vitiis discernendas esse virtutes.* Tertium est, amorem creaturæ quemlibet malum esse, si ad Deum non referatur, libr. 4. contra Iulianum, *sine hoc amore creatoris nemo rectè vtitur creaturis.* Quartum est, nullum esse posse medium inter charitatem

charitatem & culpabilem cupiditatem, in Psalm. 118. *Qui noluerit seruire charitati, necesse est vt seruiat iniquitati.* & cap. 117. Enchiridij *regnat carnalis cupiditas vbi non est Dei charitas.* Quintum est nullam tentationem vinci sine charitate nisi per aliud peccatum quod expressit optimè S. Prosper carmine de ingratis c. 27. *Manet ergo voluntas, semper amans aliquid, quo se ferat, & labyrintho fallitur ambages variarum ingressa viarum: vana cupit, vanis tumet, & timet, omnimodáque mobilitate ruens in vulnera vulnere surgit.*

Quarta. Quartò, constantissimè Augustinus docet nullas in infidelibus veras esse virtutes, sed sola vitia, verbi gratiâ, sententia 106. quam refert ex eo Prosper sic pronunciat, *Omnis infidelium vita peccatum est, & nihil est bonum sine summo bono, vbi enim agnitio deest aeternæ ac incommutabilis veritatis falsa virtus est, etiam in optimis moribus:* lib. de continentia cap. 12. *Nunquid enim continentiam fidei quam munus Dei verissimè dicimus, dicturi sumus esse peccatum, absit à nostris cordibus tam detestanda dementia, beatus autem Apostolus ait, omne quod non est ex fide peccatum est.* Vnde lib. 1. retractationum cap. 3. retractat omnino id quod dixerat adhuc iunior, Philosophos non vera pietate præditos, virtutis tamen luce fulsisse, quæ omnia tam crebrò & tam asseueranter repetit S. Doct. vt omnis quæ afferi potest interpretatio, ludificatio magis esse videatur.

Assertio secunda. Dicendum tamen secundò est Augustinum admisisse omnino in hominibus infidelibus, & iniustis quædam licèt rarissima, & facillima moralium virtutum opera: quamuis verissimè semper asseruerit ferè omnes illorum actus licèt apparenter bonos vera tamen esse peccata. Ita tenent & fusè probant contra Lutherum, Caluinum, Chemnitium Hosius, *In confessione Catholica c. 73.* Bellarminus, *lib. 5. c. 9. & 10.* Suarez *lib. 1. c. 7.* Vasques *disp. 192. c. 4. & disp. 192. c. 2. & 3.*

Probatur ex locis D. Aug. Primò enim docet Augustinus opera bona infidelium fieri ab eis ex dono gratiæ, quod esse non posset verum, si essent peccata: nam v. g. *lib. 1. de gratia Christi, c. 24.* ait Deum immutasse cor Regis Assueri, & transtulisse indignationem eius in lenitatem, affertque rationem, quia Deus mirabili sua & ineffabili potestate operatur in cordibus hominum non solùm veras reuelationes, sed etiam bonas voluntates, ergo fuit in Assuero voluntas aliqua non mala quam operatus est Deus: & epist. 130. ad Cyrthenses de Polemone quem ex ebrioso repentè continentem fecerat Xenocrates, *Quanquam ergo ille* (inquit) *sicut prudenter & veraciter intellexistis, non Deo fuerit acquisitus, sed tantum à dominatu luxuriæ liberatus, tamen ne id ipsum quidem quod melius in eo factum, non humano operi tribuerim, sed diuino.* Vnde addit, *quod si ille hoc donum cognouisset, fuisset non solum continens, sed religiosus etiam & pius, & continentiam habuisset non solùm ad honestatem præsentis vitæ, sed etiam ad meritum æternæ*; & lib. 4. contra Iulianum, cap. 3. *Quanto melius* (inquit) *istas quas dicis in impiis esse virtutes diuino muneri potius, quàm ipsorum tribueris voluntati, licèt & ipsi hoc nesciant.*

Probatur secundò ex mente D. August. Secundò, S. Doctor vocat ea opera infidelium meritò laudanda & remuneratione digna, ergo ex mente Augustini opera illa non sunt peccata. Sic enim habetur libro de spiritu, & litera capite vigesimoseptimo: *Quorum etiam impiorum* (inquit) *nec Deum veraciter pieque colentium, quædam tamen facta vel legimus, vel nouimus, vel audiuimus quæ secundum iustitiæ regulam non solùm vituperare non possumus, sed etiam iustè pieque laudamus, quanquam si discutiatur quo fine fiant, vix inueniuntur quæ iustitiæ debitam laudem defensionémque mereantur,* &c. lib. 5. Ciuitatis c. 15. docet Deum, Romanis dedisse tam amplum imperium, vt in hac vita remuneraret bonas eorum virtutes. lib. contra mendacium cap. 15. docet quod in obstetricibus Hebræorum, & Rahab meritrice misericordia digna fuit temporali remuneratione, quæ omnia demonstrant clarissimè S. Doctoris mentem.

Probatur tertiò ex S. Doctoris locis. Tertiò, mirabili etiam artificio S. Doctor bona illa opera infidelium contraponit peccatis venialibus iustorum, loco nuper citato de spiritu & litera: *Sicut enim non impediunt vitam æternam iustorum peccata illa minima, sine quibus in hac vita non viuitur, sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua opera sine quibus difficillimè vita cuiuslibet pessimi hominis inuenitur*; de quibus deinde addit, *quod cum Deum verâ pietate non non colant, habent tamen quædam opera bona in vita impia.* Quod docet etiam apertissimè epist. 99. ad Euodium, *Multos etiam quorum literas non habemus, sed in illorum literis didicimus laudabiles vitas, vt excepto Dei cultu, in quo errarunt colentes vana, in cæteris moribus parsimoniæ, continentiæ, castitatis, non solùm ciuibus, sed etiam hostibus imitandi, meritò proponantur.*

Probatur quartò. Quartò ad solutionem difficultatum attendendus omnino est scopus Augustini quoties negare videtur aliqua opera bona infidelium, nam ibi contendit duntaxat ostendere aduersus Pelagium, quod nemo sine auxilio gratiæ potest seruare totam legem, Deum amare super omnia, & vitam æternam assequi, atque adeò neque ab vllis vnquam infidelibus totam legem seruatam esse cum potius contaminata esset omnis eorum vita, in qua vix aliquid laude dignum reperiretur. De operibus verò facillimis & rarissimis nulla vnquam fuit illi concertatio cum Pelagio.

Triplex sensus Augustini. Itaque certum est triplicem esse sensum eorum omnium quæ asserit Augustinus de bonis operibus infidelium. Primò enim debent intelligi de opere infidelis vt est infidelis, id est vt operatur ex principiis infidelitatis: nam S. Thomas explicat Augustinum 2. 2. *quæst. 23. art. 7. ad 3.* clarissimè patet, *ex lib. 4. contra Iulianum cap. 3.* dicenti enim Iuliano, si gentilis nudum operuerit, *Nunquid quia non est ex fide peccatum est*: Respondet, *prorsus in quantum non est ex fide peccatum est, non quia per se ipsum factum peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari prorsus peccatum est.* Secundò, voluit Augustinus nullum in infidelibus esse opus absolutè bonum & ad vitam æternam conducens sic enim se ipsum explicat lib. de gratia Christi cap. 26. *Ac per hoc* (inquit) *gratiam Dei qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, sic confiteatur qui vult veraciter confiteri, vt omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertineat verámque iustitiam fieri posse non dubitet*, & lib. 4. contra Iulianum cap. 3. *Scito nos illud bonum hominum dicere illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine gratia Dei quæ datur per Mediatorem hominum nemini posse conferri, per quod solum potest ad æternum Dei donum, regnúmque perduci.* Tertiò, cum dixit Augustinus omnia infidelium opera peccata esse, nihil in eis esse bonum, intellexit vix vlla esse opera quæ corrupta non sint & mala, propter malum finem, quia scilicet paucissima illa sunt & ferè nulla bona, præ multitudine malorum. Sic enim constat ex loco citato de spiritu & litera. Quemadmodum dicitur Geneseos 4. *Omnis caro corruperat viam suam.* & Psalm. 13. *Omnes declinauerunt simul inutiles facti sunt, non est qui faciat bonum,* &c. Vnde

Solutio primæ obiectionis. Ad primam Resp. verè dixisse Augustinum omnia opera infidelium quantumcunque bona esse videantur vera tamen peccata esse, quia paucissima sunt, & rarissima sunt opera quæ saltem ex prauo fine non fiant, quo in sensu dixit: *Non peccata coercentur sed aliis peccatis, alia peccata vincuntur*, quia id plerumque ex aliquo fine malo & quia tam rara & adeò imperfecta sunt illa opera propterea meritò dixit, *Quomodo vera ratione pudicum corpus asseritur,* &c.

Quia

Quia scilicet pudicitia non acquiritur per actus adeò raros & imperfectos.

Secundæ. Ad secundam Resp. testimonia illa omnia Scripturarum quibus Augustinus vtitur probare tantùm vnum ex tribus illis quæ proposui. Primò, *Omne quod non est ex fide peccatum est*, id est omne quod est ex infidelitate sine dubio est peccatum. Secundò, *sine fide impossibile est placere Deo*, quia ille qui propter infidelitatem inimicus est Dei, non efficitur Deo gratus propter leuissima opera honesta, arbor mala qualis est omnis infidelis & quilibet peccator nullos potest producere fructus omnino bonos, & pertinentes ad æternam vitam; imò nec naturaliter bonos producere potest quatenus infidelis est.

Tertiæ. Ad tertiam Respon. exigi quidem intentionem aliquam bonam ad quodlibet opus bonum, nego autem requiri talem intentionem quâ opus dirigatur ad Deum vt finem vltimum, sufficit enim si dirigatur solum virtualiter & interpretatiuè. Neque contrarium probant omnia illa quibus Augustinus probat contra Pelagium nihil esse bonum sine charitate, quia vult duntaxat quod sine charitate saltem habituali nihil est bonum meritoriè. Quotiescunque igitur damnat Aug. opera quæ fiunt ex timore pœnæ, nó ex amore iustitiæ, reprobat tantùm timorem seruilem cum seruilitate qui est reuerà malus, timorem autem seruilem laudat sæpissimè S. Doctor cui alioqui contradiceret Tridentinum *sess.* 6. Quando exigit vt in opere bono dominetur amor vltimi finis, loquitur de operibus pietatis ad salutem necessariis. Amorem creaturæ dicit esse malum si ad Deum virtualiter saltem non referatur, id est si constituatur vltimus finis in creatura. Quando dicit, *Nihil esse medium inter charitatem, & culpabilem cupiditatem*, significat rarò aliquid esse medium, qui enim charitate non agitur, regitur ferè semper cupiditate.

Quartæ. Ad quartam Resp. verum esse quod nullæ in infidelibus sunt virtutes, quia scilicet pauciſſimi, & imperfectissimi actus non generant virtutem: quis enim sobrium eum appellauerit qui ter in vita sobrietatis actum elicuerit imperfectissimum, tota verò reliqua vita fuerit intemperans. Vel etiam vt explicat Sanctus Thomas 1. 2. *quæst.* 65. *art.* 2. loquitur Augustinus de virtutibus perfectis & Christianis quæ ad salutem vtiles sunt. Vnde dicitur cap. illo 3. contra Iulianum, *Si ad consequendam veram beatitudinem quam nobis fides per Christum promittit, non prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.*

## §. III.

### *Vtrùm sine gratia habituali & fide seruari possit tota lex & diu vitari omnia peccata.*

### S. Thomas art. 8.

DIxi posse huminem infidelem, & peccatorem aliquando benè operari, nunc maior quæstio esse potest, vtrùm possit homo destitutus fide aut habituali gratia abstinere ab omni opere malo per longum tempus, & seruare totam legem, per sola gratiæ auxilia quæ nemini denegare solet Deus ad non peccandum.

Ratio prima dubitandi. Ratio ergo dubitandi est primò, quia gratia quam exigunt Concilia & Patres ad vitandum omne peccatum est gratia illa, quæ naturæ vulnera sanat, & tollit difficultatem in obseruatione Præceptorum, & victoria tentationum, intellectum illuminando, coërcendo appetitum: totum illud non est aliud quàm auxilium actuale, gratia enim habitualis nihil eorum efficit, ergo ad vitandum peccatum habitualis gratia non requiritur.

Secundò, ad actus purè naturales principium supernaturale non requiritur saltem secundùm substantiam: sed obseruatio legis naturalis est actus purè naturalis, & fides ac sanctitas principia sunt supernaturalia secundùm substantiam, ergo fides & sanctitas non sunt necessariæ ad seruandam legem naturalem, & vitanda peccata. Secunda.

Tertiò, posset homo in statu puræ naturæ seruare totam legem naturalem cum auxiliis quæ sequerentur donum creationis, tunc nec esset fides, neque gratia sanctificans, ergo sine illis potest tota lex seruari. Tertia.

Quartò, si non potest vitare peccata mortalia ille qui habet peccatum mortale, sequitur peccare mortaliter quemlibet peccatorem, si post peccatum non agat statim pœnitentiam, quod tamen videtur falsum. Quarta.

Dico tertiò, neminem sine fide ac sine gratia habituali, posse per notabilem aliquam moram temporis abstinere ab omni peccato mortali, cum ordinariis gratiæ auxiliis quæ conferri solent à Deo. Sicque moraliter fieri non potest vt qui est in peccato mortali per aliquod tempus in eo perseueret, quin noua & noua committat peccata & thesaurizet sibi iram in die iræ. Sic docent communiter Theologi cum S. Thoma in hoc articulo vt ostendunt Suares *lib.* 1. *c.* 27. Vasques *disp.* 196. eorúmque non pauci putant sic statutum esse à Conciliis aduersus Pelagium. Assertio tertia bipartita.

Prima pars quæ asserit obseruationem totius legis esse infidelibus moraliter impossibilem certa est ex Apostolo, ex Conciliis, ex Augustino, & ex variis rationibus: Apostolus enim sic pronunciat Rom. 7. *Lex spiritus vitæ in Christo Iesu liberauit me à lege peccati & mortis.* Lex autem illa de qua loquitur Apostolus, lex est fidei quæ per internam spiritus virtutem victrix est appetitus. Ad Galatas 3. concluſit omnia Scriptura sub peccato, vt promissio ex fide IESV CHRISTI daretur credentibus. Idem docetur in Conc. African. *epist.* 90. *inter epistolas Augustini*, in Concilio Arausicano 2. *c.* 4. vbi dicitur liberum arbitrium liberari per gratiam illam qua iusti efficimur; quæ doctrina est Augustini, *epist.* 105. & aliis locis superiùs adductis. Deniq; optima ratio est, quia concupiscentia tantas aduersus rationem adepta est vires, vt potentissimis ad eam diu vincendam præsidiis opus sit, qualia non sunt motiua purè naturalia, sed sola motiua fidei, vt magis etiam constabit ex dicendis statim. Probatur prima pars

Secundam enim partem de homine in peccato mortali existente qui non possit diu à nouis abstinere peccatis ex certa lege ac decreto Dei qui statuerit non dare homini inimico ea gratiæ auxilia quæ præuidet fore efficacia ad omne peccatum vincendum, eximiæ Primò, Scripturæ probant, v. g. Is. 57. *Abscondi à te faciem meam, & indignatus sum abiit vagus in via cordis sui.* Ioannis, *Si quis in me non manserit* (inquit Christus) *mittetur foras sicut palmes & arescet, & in ignem mittent.* Secundò, definitum id videtur esse à Conciliis Carthaginensi, Mileuitano, Arausicano, vbi dicitur quod ad non peccandum gratia iustificationis exigitur. Eximia sunt in eam rem testimonia S. Augustini, v. g. lib. de spiritu & litera c. 14. vbi explicans illud (factores legis iustificabuntur,) *Vt sciamus* (inquit) *non aliter eos esse factores legis nisi iustificentur, vt non iustificatio factoribus accedat, sed factores legis iustificatio præcedat*, idem habetur *lib.* 1. *de gratia Christi cap.* 8. & *lib. de correptione & gratia c.* 2. in quibus ad legem seruandam exigit, & gratiam quâ liberamur ab iniquitate, & quâ saluamur ab infirmitate: notissimum etiam est illud Gregorij Magni, *Peccatum quod per pœnitentiam non deletur suo pondere in aliud trahit.* Rationes denique id probant petitæ partim ex parte Dei, partim ex parte ipsius hominis: nam vt aliquis vincere possit omnes tentationes, & Probatur secunda pars.

resistere concupiscentiæ ac Diabolo, necessarium ei est ex parte Dei speciale aliquod auxilium & beneficium gratiæ per quod confortetur & in tot periculis ingruentibus liberetur, ex parte autem hominis requiritur vt cor habeat bene affectum erga Deum, & in eo firmatum, alioqui succumbet haud dubiè appetitui, sed ei qui existit in peccato deest vtrumque illud: nam speciale illud donum gratiæ reseruat Deus amicis suis, cum ille sit effectus amoris eximij, suis autem inimicis satis est quod alia non deneget auxilia minora, & minus congrua. Deinde cor hominis peccatoris alienatum est a Deo, inclinatum ad Creaturas, vnde fit vt minima illud tentatio trahat ad ruinam, *Iniquitates* videlicet *suæ capiunt impium, & funibus peccatorum suorum constringitur*, vt habetur Prouerbiorum 24.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. verum esse quod ad seruanda omnia præcepta non aliud requiritur quam actuale auxilium gratiæ, tanquam principium per quod talis operatio fieri debeat: gratia vero habitualis requiritur tanquam fundamentum propter quod solum Deus tales det gratias quæ sint principia efficacia resistendi omnibus tentationibus.

Secundæ Ad secundam Resp. verum etiam esse quod ad actus naturales immediatè non requiritur principium vllum supernaturale secundum substantiam, sed nihilominus tamen illud requiritur mediatè, quatenus sine illo vt fundamento supernaturali non obtinebuntur principia etiam supernaturalia per quæ tales actus naturales de facto eliciantur longo tempore: non enim nego quin breui aliquo tempore possit homo existens in peccato, abstinere à nouis peccatis, sed volo id esse impossibile pro longa mora temporis, est enim prorsus infallibile, quod nemo infidelis aut peccator totam naturæ legem vnquam seruat.

Tertiæ. Ad tertiam Resp. concedendo quod homo in statu puræ naturæ non posset seruare totam legem per longum tempus, vel ex solis naturæ viribus, vel ex solis illis auxiliis gratiæ quæ nunc sequuntur gratiam creationis. Deus autem in illo statu potuisset dare auxilia purè naturalia ex solo beneficio creationis, vt per illa homo potuisset seruare totam legem: Imò probabiliter docet Suares quod Deus illa auxilia de facto contulisset, quia pertinet ad authorem naturæ ita suis prouidere creaturis, vt finem suum assequi possint. Huiusmodi enim auxilium quamuis indebitum omnino esset naturæ in se ipsa consideratæ, valdè tamen esset consentaneum diuinæ prouidentiæ naturam illam gubernanti.

Quartæ. Ad quartam Resp. neminem obligari ad confessionem statim faciendam post commissum peccatum, quia possumus breui aliquo tempore sine habituali gratia, totam legem seruare: tenemur autem post aliquod tempus non nimis longum, præsertim si grauis vrgeat tentatio trahens ad peccatum, alioqui vt notabat Gregorius Magnus prius illud peccatum pondere suo in nouum peccatum trahet.

## Sectio VI.

### *De Necessitate priuilegij specialis ad vitanda omnia peccata.*

DIxi de necessitate gratiæ tùm actualis, tùm habitualis, nunc priuilegium speciale voco gratiam illam actualem quæ paucissimis & rarissimè conceditur, & quæro vtrùm possit homo fidelis, & existens in gratia, vitare omnia peccata, & toto vitæ tempore perseuerare in statu illo beatissimo: quod disputari Primò, potest de peccatis mortalibus. Secundò, quod obscurius est, de peccatis venialibus.

### §. I.

### *Vtrùm sine speciali priuilegio possit aliquis vitare omnia peccata mortalia, & perseuerare toto vitæ tempore in gratia.*

DVpliciter intelligi potest, quod homo possit sine speciali priuilegio vitare omnia peccata mortalia. Primò vtrùm habeat potentiam saltem sufficientem cum ordinariis gratiæ auxiliis ad perseuerandum. Secundò, vtrùm habeat potentiam efficacem ita vt eum illis etiam de facto perseueret. Sensus difficultatis.

Ratio dubitandi est quia primò, illud est priuilegium speciale quod non conceditur nisi paucis, sed perseuerare longo tempore in gratia non conceditur nisi paucis, ergo perseuerare in gratia est beneficium specialissimum. Ratio prima dubitandi.

Secundò, illud non potest fieri sine speciali priuilegio, quod nemo condignè mereri potest, sed perseuerantiam præsertim finalem nemo condignè meretur vt docebo posteà, ergo illam nemo potest habere sine speciali priuilegio. Secunda.

Tertiò, illud quod omnium donorum est maximum, nemo sine priuilegio speciali potest obtinere, sed perseuerantia in gratia vsque ad finem, maximum est omnium donorum, ergo illa sine speciali priuilegio non potest obtineri. Tertia.

Dico primò, neminem esse iustum qui sine speciali priuilegio non habeat potentiam sufficientem ad omnia peccata mortalia vitanda, & ad perseuerandum vsque ad finem vitæ, sed nemo tamen potentiam habet efficacem sine tali priuilegio. Assertio prima bipartita.

Primam partem cum Caluino, Luthero, Melanchone ausus est negare noui dogmatis fabricator *tom. 3. l. 3. c. 13. col. 325.* vbi sic habet *sunt quædam homini Præcepta secundum statum & vires in quibus constitutus est impossibilia, nec adest semper gratia qua præcepta illa implere sufficiamus*: & iterum, *impotentia implendi Præcepta reperitur etiam in iustis, qui & fidem Christi & charitatem iustitiæ susceperunt*: & iterum ibid. *Non adest semper gratia qua præcepta illa implere sufficiamus.* Idque alibi sæpè repetit, & desumptum est omnino ex pluribus locis Caluini, cuius hoc præcipuum & maximum est delirium, ex Luthero vt dixi, Melanchone, Chemnitio & aliis sectariis, quorū horrenda blasphemia damnata est in Trid. *sess. 6. cap. 11.* & Can. 18. *Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato & sub gratia constituto esse ad obseruandum impossibilia, anathema sit*, & sanè si testatur Scriptura. *Omnia possum in eo qui me confortat: Faciam vt in præceptis meis ambuletis: Mandata eius grauia non sunt: Non patietur vos tentari vltra id quod potestis. Deus igitur* (inquit Aug. lib. de nat. & grat. c. 43.) *Impossibilia non iubet, sed iubendo admonet, & facere quod possis & petere quod non possis.* Neque rationes cōgerere opus est, ratio enim naturaliter indita homini statim impietatis & iustitiæ hominem illum damnat qui ausit dicere summè sapientem, summè bonum, summè iustum imperare impossibilia, & damnare hominem qui non faciat, quod nemo vnquam tyrannus fecit, & nemo adscribere Deo possit nisi dicat eum non esse Deum. Quomodo enim obligari possum ad id quod est impossibile, & propter violationem illius puniri. Neque satis est dicere pœnam hanc esse peccati primorum parentum, sequitur enim neminem damnari propter violationem præceptorum, quæ obseruare nemo potest, sed tantùm propter peccatum Adæ. Probatur prima pars Scripturis, & ratione.

Secunda pars de potentia efficaci ab omnibus tenetur Catholicis & probatur omnibus argumentis quæ allata sunt in ratione dubitandi, quia scilicet Probatur secunda pars.

gratia

gratia illa perseuerantiæ non omnibus conceditur, sed electis tantùm, imò & specialiter dilectis, atque adeò summum illud est diuinæ in nos beneuolentiæ argumentum. Deinde nemo potest illud sibi certò polliceri, vt monet optimè Tridentinum *sess.6.cap.13.* sed omnes cum timore ac tremore salutem suam operari debent, in vigiliis, laboribus, orationibus, formidantes de exitu pugnæ cum Diabolo carne ac mundo, &c. vbi etiam addit quod magnum hoc donum non est homini nisi à Deo, qui tamen nisi illius gratiæ defuerimus, sicut cœpit in nobis opus bonum perficiet, sed probat etiam euidenter necessitatem hanc priuilegij specialis corruptio naturæ quæ per habitualem gratiam non sanatur, multitudo tentationum, innumeræ peccandi occasiones: passiones, exempla, quibus omnibus diu resistere, neque vnquam cadere sanè difficillimum est, nisi potentior gratia impediat à lapsu & ex his ad rationes dubitandi liquet responsio; probabatur enim ibi solùm impotentia efficax ad vitanda omnia peccata mortalia, quam etiam asserui.

Respondetur obiectionibus.

## §. II.

### *Vtrùm sine priuilegio speciali possit iustus omnia vitare peccata venialia.*

His positis nullam habent inter Catholicos controuersiam, maior circa venialia difficultas est, vtrùm ad ea vitanda tùm distributiuè, tùm collectiuè, quilibet homo iustus habeat potentiam moraliter sufficientem aut etiam efficacem cum solis auxiliis gratiæ ordinariis. Tunc aliquis dicitur habere impotentiam ad vitanda omnia peccata collectiuè, potentiam autem ad omnia peccata vitanda distributiuè, quando impotentia illa non cadit supra vllum omnino peccatum separatim ab aliis sumptum, sed tantùm in multitudinem ipsam & collectionem, dicetur autem habere impotentiam ad vitanda omnia tùm distributiuè tùm collectiuè quando impotentia & difficultas non cadit tantùm supra multitudinem, sed etiam supra peccatum aliquod singulare, quod propter difficultatem in eo existentem iustus moraliter non poterit vitare.

Sensus difficultatis.

Difficultas igitur nunc est, vtrùm homo iustus habeat impotentiam moralem ad vitanda omnia peccata tùm collectiuè tùm distributiuè, imò vtrum habere possit impotentiam ad vitanda omnia peccata collectiuè, & potentiam ad omnia vitanda distributiuè.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi primò est, quia quando dicitur in Concilio quod non possumus vitare omnia peccata, vel id intelligitur de impotentia physica & sic nulla est libertas, vel de impotentia morali sufficiente, & sic gratia nihil addit naturæ, nam etiam homo sine gratia potentiam habet physicam ad vitanda quælibet peccata, ergo per gratiam recipit potentiam moralem sufficientem: vel intelligitur de sola impotentia efficaci, & sic Concilium diceret tantùm quod nemo peccata venialia de facto vitat, non diceret quod nemo illa potest vitare. Cum enim dicitur non potest vitare, necessitatem dicimus antecedentem non consequentem tantùm, qualem habet quisquis non potest vitare quia non vitat: gratia enim congrua non est necessaria vt possim vitare, & tamen Concilium dicit neminem posse vitare.

Secunda.

Secundò, quoties argumentum procedit à distributiuo ad collectiuum, vel contra, semper vitiosa est argumentatio, quia tunc variatur suppositio; proceditur enim à suppositione determinata ad confusam, sed cum dicitur si potest quilibet vitare omnia peccata venialia distributiuè sequitur quod possit vitare omnia collectiuè argumentum procedit à distributiuo ad collectiuum: eodem modo ac si diceres ad videndum non est necessarius oculus dexter, neque necessarius est oculus sinister, ergo nullus oculus ad videndum est necessarius: Sunt in stabulo tres equi, neq; hic, neq; hic, neq, hic est necessarius ad equitandum, ergo nullus est necessarius, respondetur enim ad illa omnia quod quamuis oculus non sit determinatè necessarius ad videndum, est tamen necessarius indeterminatè vt est pars huius collectionis: Similiter quamuis nullum sit peccatum veniale determinatum ad quod vitandum homo non habeat potentiam physicam & moralem, non sequitur tamen quod possit indeterminatè vitare singula quatenus sunt pars huius collectionis, quam non potest totam vitare, poterit ergo Petrus vitare, primum, secundum, tertium, si illa spectentur determinatè, non poterit vitare quatenus illa sunt membra illius collectionis & confusionis, ergo quamuis possit homo vitare omnia peccata venialia distributiuè, non sequitur tamen quod possit vitare omnia collectiuè.

Tertia.

Tertiò, quando dicitur quod homo iustus vitare non potest omnia peccata venialia, vel intelligitur quod ille habeat impotentiam antecedentem, vel quod habeat impotentiam consequentem, si primum ergo caret libertate ad non peccandum, necessitas enim antecedens tollit libertatem: si secundum, ergo ideò tantùm homo non potest vitare omne peccatum, quia non vitat, quæ impropriissima est loquutio, sicut si dicerem, me non posse tacere, quia non taceo.

Assertio 2. bipartita.

Dico secundò, nemo sine priuilegio speciali cum solis auxiliis gratiæ ordinariis vitare potest omnia peccata venialia collectiuè, aut etiam distributiuè, imò si posset vitare distributiuè omnia, posset etiam vitare collectiuè.

Prima pars Probatur ex Scripturis.

Primam partem Catholicus nemo negat, primò enim colligitur ex Scripturis, *In multis offendimus omnes: si dixerimus quia peccatũ non habemus ipsi nos seducimus: pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno. Quia videlicet* vt loquitur Concilium Tridentinum sess.6.c.11. *illa est communis iustorum omnium vox dimitte nobis debita nostra.* Secundò enim expresè ita contra Pelagium definitum est in multis Conciliis. v.g. in Mileuitano, *Can.5.6.7.* quos ad verbum desumpsit Concilium Africanum, & demum in Tridentino *sess.6. Can,23.* Anathema illi dicitur qui dixerit posse hominem in tota vita peccata omnia vitare etiam venialia, nisi ex speciali Dei priuilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia. Tertiò, consentiunt S. Patres quos dabunt Suares *lib.9.c.8.* Vasq. *disp.189.n.147.* v. gr. Cypriani authoritatem sæpè opponit Pelagio Augustin. *Ne quis* (inquit tract. de orat. Domin.) *sibi quasi innocens placeat, & se extollendo plus pereat, instruitur & docetur se peccare quotidie, dum quotidie pro peccatis iubetur orare.* Quartò, id ostendunt à priori occasiones innumeræ peccandi, pugna nunquam interrupta concupiscentiæ, cui omnino impossibile est, semper resistere, nisi specialiter Deus incubet, & maioribus auxiliis confortet voluntatem pronam ad lapsum. Colligitúrque à posteriori, quia licèt non improbabiliter existiment nonnulli priuilegium hoc fuisse concessum Sancto Ioanni Baptistæ, ac Ieremiæ, negat tamen apertè, ac vniuersalissimè Augustinus pluribus locis, hoc de vllo id posse affirmari nisi de sola Virgine sanctissima, de qua ob honorem Filij, nullam cum de peccatis agitur haberi vult quæstionem. Quod etiam probabilissimè de Sancto Ioseph dici posse videtur ob honorem Filij cuius fuit nutritius, imò & appellatus est Pater, & ob honorem Sponsæ Immaculatissimæ, cuius verè fuit Coniux.

Ex Conc.

Ex Patrib.

Ex ratione.

Secunda pars asserens peccata venialia vitari non posse omnia etiam distributiuè, ita vt esse debeat aliquod peccatum determinatum quod non possit vitare,

Probatur secunda pars.

alioqui haberet potentiam ad vitanda omnia collectiuè, negatur à Suare *lib.1.c.24.& lib.9.c.8.* qui existimat cum pluribus aliis posse hominem iustum omnia vitare peccata distributiuè, sed non posse tamen vitare omnia collectiuè: sed contrarium longè probabilius tenet Vasques *disp.212.* tenens esse impossibile, vt omnia vitari possint distributiuè, quin possint vitari omnia collectiuè.

Ratio est, quia quotiescunque homo potest facere singulas partes alicuius multitudinis successiuæ, tunc quando illæ faciendæ sunt, potest etiam facere totam multitudinem successiuam, sed collectio peccatorum venialium est multitudo successiua, vt patet; non enim omnia simul sunt, ergo si homo potest vitare omnia peccata venialia distributiuè quando occurrunt, potest etiam vitare totam collectionem: maior probatur, quia posse facere totam multitudinem successiuam nihil aliud est, quàm posse facere singulas partes tunc quando illæ faciendæ sunt, & difficultas tota quæ est in tota collectione facienda non est alia quàm difficultas quæ est in faciendis illis partibus quando illæ debent existere. Vnde argumentor, si nulla sit difficultas in facienda tota collectione successiua, nisi difficultas faciendi singulas partes quãdo illę debent existere, certè qui potest singulas quando illæ debent existere, potest etiam totam collectionem, sed in facienda collectione tota successiua, nulla est difficultas nisi ea quæ reperitur in singulis partibus quando debent existere, imò, vt dixi, nihil aliud est realiter posse facere totam collectionem successiuam, nisi posse facere singulas partes quando faciendæ sunt: ergo qui potest facere singulas partes alicuius multitudinis successiuæ potest facere totam multitudinem successiuam.

Confirmatur primò

Confirmatur primò, quia posse vitare collectiuè omnia peccata venialia, nihil est aliud quàm posse vitare primum solitariè sumptum tunc quando vitandum est, & secundum seorsim, & tertium & quartum: quemadmodum si dicas potest aliquis ambulare pedes duas leucas non potest ambulare tres, certè verum est quod postquam ambulauit duas leucas, non potest ambulare tertiam: ergo similiter si dicas potest homo vitare nouem peccata venialia non potest decem, verum erit quod postquam vitauerit nouem, iam non potest vitare decimum. Similiter existente vtroque oculo neuter determinatè ad videndum necessarius est, at si dexter effodiatur sinister erit necessarius: sic licet ex decem peccatis, nullum determinatè necesse sit à me committi, tamen ex suppositione quod vitauerim nouem, moraliter erit necesse vt non vitem decimum. Vndecunque oriatur difficultas illius decimi peccati, aut ex eo quod fatigatus sim ex præcedentibus pugnis, aut ex speciali difficultate huius peccati, semper verum est quod hoc peccatum determinatum vitare non possum in his circunstantiis. Ex quo.

Confirmatur secundò, si enim homo per diem integrum vitare potest determinatè decem venialia quæ occurrent, supponamus illum vitasse nouem, vel tunc ille potest vitare decimum, & sic potest vitare totam collectionem, vel non potest vitare decimum, & non potest vitare distributiuè singula eo ipso quod non potest vitare omnia collectiuè.

Instantia & eius solutio

Neque dicas supponi non posse quod vitet illa nouem, quia licet distributiuè possit illa vitare provt singula sunt, non potest vitare illa determinatè vt faciunt collectionem. Sed contra si quod est moraliter possibile ponatur actu, nullum sequitur absurdum, sed est moraliter possibile quod homo vitet determinatè primum, secundum, tertium, &c. ergo non est absurdum supponere quod vitetur determinatè primum, secundum, &c.

Ad primam Resp. concilium quando dicit neminem posse vitare omnia peccata non esse intelligendum de impotentia physica cum qua libertas non staret, neque de sola impotentia efficaci, significaretur enim duntaxat quod homo quilibet peccat: sed esse intelligendum de vera impotentia morali sufficiente, quæ significat tantam esse difficultatem in euitandis omnibus peccatis venialibus, vt illa moraliter, & secundùm iudicium prudentum existimetur esse impossibilitas, Gratia ergo efficit primò, vt plura possimus vitare quàm si careremus gratia. Secundò, efficit vt vitatio illius peccati venialis determinati quod moraliter non possum vitare sit mihi possibilis saltem remotè ac secundùm quid. Solutio primæ obiectionis.

Ad secundam Respondeo argumentationem à distributiuo ad collectiuum non esse semper vitiosam; si enim prædicatum quod conuenit singulis vt singuli sunt non tribuatur collectioni vt collectio est, sed tantùm collectioni provt distributiuè dicit singulas partes tunc argumentatio bona est: vt si dicas singuli homines determinatè sumpti carent alis, ergo omnes homines carent alis, est enim argumentatio potiùs à singulis distributiuè sumptis, ad vniuersale sumptum distributiuè: tunc autem vitiosum est argumentum à distributiuo ad collectiuum, quando prædicatum quod conuenit tantùm singulis vt singuli sunt attribuitur collectioni vt collectio est, vel contra quando prædicatum, quod conuenit collectioni vt collectio est, tribuitur singulis vt singuli sunt, vt si dicam nullus Apostolus est duodecim, ergo omnes Apostoli non sunt duodecim. Quando collectio constat ex partibus successiuis, qui dicitur posse totam collectionem, dicitur tantùm posse singulas partes tunc quando illæ separatim ponendæ sunt, ideóque prædicatum quod conuenit singulis partibus, non tribuitur toti collectioni vt collectio est, vnde nec vitiosum est hoc argumentum: si possum vitare omnia peccata determinatè tunc quando vitanda sunt possũ vitare collectiuè omnia, nam illud prædicatum (possum vitare) non tribuitur toti collectioni vt collectio est, sed collectioni provt distributiuè dicit singulas partes, id est singula peccata tunc quando separatim vitari debent. Neque verò illud argumentum simile est isti, ad videndum non est necessarius oculus dexter, neque necessarius est sinister, ergo nullus oculus est necessarius ad videndum, quia in illa conclusione, ergo nullus oculus est necessarius, vterque oculus sumitur copulatim, cum autem dicitur possum vitare omnia peccata distributiuè, ergo possum vitare omnia collectiuè, tunc omnia peccata non sumuntur copulatim, sed provt separatim & successiuè possunt vitari. Secundæ.

Ad tertiam Resp. neminem dici non posse facere, id quod non facit præcisè, quia non vult facere, si autem haberet impossibilitatem tantùm consequentem ideò non vitaret omnia peccata quia non vellet, ergo si haberet impossibilitatem moralem consequentem non diceretur non posse vitare omnia peccata, quod tamen dicit Concilium: Itaque impossibilitas vitandi omnia peccata venialia est impotentia antecedens, ita vt infallibile prorsus sit neminem vnquam vitare omnia: si enim moraliter esset possibile omnia vitare peccata deberet aliquando contingere vt aliquis omnia vitaret, illud enim dicitur impossibile moraliter, quod ita est difficile, vt nunquam omnino contingat, si enim vel semel contingit non est impossibile moraliter. Impossibilitas ergo hæc moralis ita est antecedens, vt non sit contraria libertati, quia illi aduersatur sola impossibilitas physica. Tertiæ.

QVÆSTIO

## QVÆSTIO II.

### *De sufficientia Gratiæ.*

EXposui hactenus necessitatem gratiæ, sequitur nunc eius sufficientia, ex prima illa videlicet constat quid non possit homo facere sine gratia, ex secunda constabit quid cum illa præstare valeamus, de qua vt dicam plenissimè ac clarissimè tria mihi esse video necessaria: Primum est eius existentia siue vtrùm admittere necesse sit gratiam aliquam sufficientem: Secundum eius subiectum siue quibus personis detur gratia sufficiens: Tertium eius propria quidditas & distinctio eius à gratia efficaci, quod tamen dicetur commodius quæstione 3.

### SECTIO I.

### *Vtrùm detur aliqua gratia sufficiens.*

NOmine (gratiæ sufficientis) intelligunt Doctores Catholici, gratiam illam cum qua possum benè operari, non tamen volo: sicut gratia efficax illa est cum qua & possum, & volo. Aliæ omnes gratiæ sufficientis notiones à nouis dogmatistis confictæ, fallaces & falsæ sunt, illa quam attuli sola vera est, & solida, vt patebit ex dicendis posteà.

Nunc gratiam illam cum qua voluntas conuerti posset, non tamen conuertitur, quia non vult, sufficientem hactenus appellatam, & ab omnibus Catholicis doctoribus admissam fidissimus Caluini assecla nouus dogmatistes omnino reijcit, *lib. 3. toto de gratia Christi Saluatoris*, eámque tanquam monstrosam, Deo indignam, Augustino ignotam, à Pelagio solo excogitatam proscribendam putat, quam etiam fuisse sententiam Semipelagianorum constat ex epistola Hilarij ad Augustinum cuius verba posteà referentur.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi est primò, quia si nulla datur gratia quæ careat effectu, id est cui voluntas non consentiat nulla datur gratia sufficiens, sed nullam dari gratiam quæ careat effectu constans est sententia sancti Augustini, vt patet ex pluribus eius testimonijs, v.gr. serm. 42. de verbis Domini: *Agis si ageris, & benè agis si à bono agaris*, lib. 2. ad Bonifacium cap. 9. *Si Deus tangit cor, homo præparat cor*, lib. de gratia Christi: *Si sicut veritas loquitur, omnis qui didicit venit quisquis non venit profectò non didicit.* In quibus & pluribus alijs locis S. Doctor manifestè tradit nullam esse gratiam quæ careat effectu, ergo nulla datur gratia tantùm sufficiens.

Secunda.

Secundò, gratia sufficiens est auxilium possibilitatis, & adiutorium sine quo non, vt patet, est enim auxilium cum quo possum, sed nolo, adiutorium quo dempto non possum agere, sed non ago tamen: Sed in Doctrina S. Augustini manifestum est quod auxilium possibilitatis, & adiutorium sine quo non, est gratia propria status innocentiæ: gratia verò Christi est auxilium actionis & voluntatis, & adiutorium quo, ergo gratia sufficiens non est gratia illa propria Christi post naturam lapsam: Maior non eget probatione, minorem innumera probant Augustini loca lib. de correption. & gratia cap. 11. *Nunc autem quibus deest tale adiutorium pœna peccati est*: lib. de prædestination. sanctorum cap. 8. *Volunt ergo isti credere, nolunt illi, quis hoc ignoret? sed cum alijs præparetur voluntas à Domino alijs non præparetur, discernendum est quid proueniat, &c.* lib. de dono perseuerantiæ cap. 14. *Quoniam vt crederent non erat eis datum, etiam vnde crederent est negatum*: ergo ex mente Augustini.

Tertia.

Tertiò, monstrum omnino est gratia sufficiens, tale videlicet adiutorium quod ab initio mundi vsque ad finem nullum vnquam habuit, vel habebit effectum. Deinde monstrum est illud beneficium quod non seruit nisi vt possis peccare, ac citra inuidiam damnari. Denique gratia illa monstrum est quæ simul dicitur esse sufficiens & insufficiens, illa enim gratia est insufficiens cui non possum cooperari, sed gratiæ sufficienti vt sic non possum cooperari, si enim illi cooperarer desineret esse insufficiens, ergo gratia sufficiens verè monstrum est cum non sit sufficiens, nisi quia est insufficiens. Confirmatur quia, illa gratia vt sic est insufficiens, quæ de se inefficax est, gratia sufficiens est de se inefficax, quia gratia sufficiens sumitur vt de se distinguitur à gratia efficaci quæ de se efficax est, ergo gratia sufficiens est de se insufficiens.

Quarta.

Quartò, Ecclesia nunquam orare solet pro infidelibus vt possint conuerti, sed vt conuertantur, sed si datur gratia sufficiens, cum qua possim conuerti, erit prorsus inanis huiusmodi deprecatio, quid stultius est quàm orare Deum vt facias, quod in potestate tua est facere? Imò quod grauius est, si admittitur huiusmodi gratia communis bonis & malis, potest homo seipsum ab alio discernere, quod repugnat Apostolo & sæpissimè damnat Augustinus v. gr. lib. de prædestinatione sanctorum cap. 5. *Nihil* (inquit) *huic sensui Apostoli tam contrarium, quàm de suis meritis ita quemquam gloriari, tanquam ipse sibi ea fecerit non gratia Dei, sed gratia quæ bonos discernit à malis, non quæ communis est bonis & malis.*

Assertio prima.

Dicendum tamen est, certum esse omnino ex fide quod detur aliqua gratia sufficiens, cum qua voluntas operari possit si velit, non operetur tamen quia non vult. Ita tenent Catholici omnes, & contra Caluinum ac Lutherum fusissimè probant Bellarmin. l. 2. de gratia Suares l. 4. & alij sine numero.

Probatur ex scripturis.

Primò enim apertè colligitur ex scripturis ex quibus tria sufficiant testimonia, sed euidentissima; primum sit Matthæi 20. *Multi vocati pauci electi*, quem locum edisserens Augustinus lib. 83. quæstionum q. 68. aduersarios conficit. *Ad illam* (inquit) *cœnam quam Dominus dixit in Euangelio præparatam, neque omnes qui vocati sunt venire voluerunt, neque illi qui venerunt, venire possent nisi vocarentur. Itaque neque illi debent sibi tribuere qui venerunt, quia vocati venerunt, neque illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere sed tantum sibi, quoniam vt venirent vocati erat in illorum libera voluntate, &c.* Quæro ergo ab aduersarijs vtrùm illi qui vocati sunt & non electi restiterint gratiæ, an non, si enim restiterunt gratiæ datur ergo aliqua gratia cui resistit voluntas, quæ appellatur sufficiens, si non restiterunt gratiæ, ergo falsò dicuntur vocati, vocatio enim gratia est de qua loquimur, quæ argumentatio est clarissima & demonstratiua.

Alterum testimonium Ioannis 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, lux in tenebris lucet & tenebræ eam non comprehenderunt.* De quibus differens Augustinus libr. 1. de genesi ad literam cap. 1. *Illud lumen* (inquit) *irrationalium animalium oculos pascit, sed pura corda eorum qui Deo credunt, & ab amore visibilium rerum, se ad eius præcepta conuertunt, quod omnes possunt si velint, quia illud lumen illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Tertium testimonium etiam euidens, Matth. 11. *Væ tibi Corozain væ tibi Bethsaida, quia si in tyro & Sidone factæ essent virtutes, &c.* Quod meritò de gratia cui resistit voluntas explicat Augustinus, lib. de bono perseue-

rantiæ cap.9. *Facilè est* (inquit) *vt accusemus infidelitatem Iudæorum de libera voluntate venientem qui factis apud se tam magnis virtutibus credere noluerunt, quos increpans Dominus arguit væ tibi Corozain*, si enim cum illa gratia sydonij conuersi fuissent, ergo cum illa conuersi potuerunt Corozaitæ, ergo illa fuit gratia sufficiens, quâ sanè demonstratione nihil est euidentius.

Probatur secundò ex absurdis.

Secundò ex varijs absurdis probare licet gratiã sufficientem,quæ vt vides expresè habetur in Script.& Augustino. Primum sit, quia si nulla daretur gratia quæ careret effectu ex malitia voluntatis, sequeretur neminem eorum qui damnãtur habuisse in potestate sua salutem, quod apertè repugnat scripturæ, perditio tua ex te Israël: ante hominem vita & mors. Secundum sit, sequeretur neminem eorum qui peccat abstinere posse à peccatis, atque soli Deo peccata imputari posse, quæ horrenda est blasphemia Caluini contraria Scripturis,quæ nolui elegistis, contraria S.Augustino: *Quis peccat* (inquit lib.3. de libero arbitrio,cap.15.) *in eo quod nullo modo cauere potest:peccatur autem,caueri igitur potest*: contraria lumini rationis.Tertium est,præcepta Dei esse impossibilia ijs qui ea non seruant, quæ item blasphemia Caluini & Iprensis est damnata in Tridentino sess.6. can.18. & cap.11. ab Arausicano can.25. ab Augustino lib. de gratia & libero arbitrio,vbi explicat locum illum Ecclesiastici 15. si volueris seruabis mandata, & explicitè ostendit nos posse si volumus.

Quartò sequeretur quod nemo eorum qui non conuertuntur potest conuerti.Quod falsissimum esse constat clamante Deo, conuertimini ad me & ego conuertar ad vos, & optimè Augustinus l.1. retract. cap.22.*In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem, sed ea potestas nulla est nisi detur à Deo,de quo dictum est,dedit eis potestatem filios Dei fieri*, manifestéque Concilium Valentinum 3. sub Lothario erroris arguit aduersarios: *Nec ipsi mali* (inquit) *ideò pereunt quia boni esse non potuerũt,sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio, &c.* Et Tridentinum manifestissimè sess.6. cap.13. *Deus sua gratia iustificatos non deserit, nisi prius deseratur.*

Quintò, sequeretur quod nemo plura potest facere opera bona quàm actu faciat.Quod repugnat scripturis: *Expectaui vt faceret vuas fecit autem spinas*, repugnat Augustino lib.3.de libero arbitrio, cap.16. *Ex eo quod non accepit nullus est reus ex eo verò quod non facit quod debet, iustè reus est, debet autem si accepit, & voluntatem liberam, & sufficientissimam facultatem.*

Sextò sequeretur Deum non habuisse voluntatem vllam saluandi eos qui damnantur, sed antecedenter ad eorum demerita voluisse illos damnare quæ licèt atrocissima sit sententia Caluini, & Iansenij repugnat tamen sanctitati, bonitati, & charitati Dei, facítque Deum tyrannorum omnium crudelissimum, vt ostendi alibi, & conuincam statim ex eo quod Deus velit omnes homines saluos fieri, vt ostendunt Scripturæ, Concilia, S.Augustinus, & ipsum Dei nomen & significat & declarat. Septimum denique absurdum est, quia, sequeretur quod Christus pro solis electis mortuus est, non autem pro omnibus hominibus, quod statim ostendam esse impium dicere.

Demonstratio petita ex scripturis & Concilijs.

Tertiò hæc sit breuis & euidens demonstratio:gratia sufficiens illa est cui voluntas non obedit, sed multæ dantur à Deo gratiæ quibus voluntas hominum ex sua malitia non obedit, ergo datur gratia sufficiens.Minorem si negare audeant aduersarij conuincent eos stultitiæ testimonia innumera scripturarum Christus Matth.23. dicens: *Quoties volui congregare filios tuos sicut gallina congregat pullos suos sub alas & noluisti*: Ioannis 15.*Si non venissem & loquutus eis fuissem peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent à peccato suo, &c.* Sapient.1. *Vocaui & renuistis, spreuistis omne concilium meum.* Isaiæ 65. *Vocaui & non respondistis.*Actorum 7.*Vos semper Spiritui sancto restitistis*: 2. ad Corynthios 7. *Adiuuantes exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*, conuincent erroris Concilium Senonense, in decreto fidei cap.15. *Non est* (inquit) *huiusmodi Dei trahentis auxilium cui resisti non possit, quoties enim Dominus voluit congregare filios Ierusalem sicut gallina congregat pullos suos sub alas,& noluit,&c.*Concilium Coloniense cap.de Sacramento Pœnitentiæ: *Situm est*(inquit) *in hominis voluntate vt gratiam Dei oblatam, vel accipiat vel respuat.* Tridentinum sess.6. cap.5. & 13. & canone 4. vbi statuit posse voluntatem dissentiri gratiæ, & hæc satis sint aduersus sententiam horribilem ex qua infinitæ sequuntur contra Deum blasphemiæ, tota damnatur scriptura, tota excæcatur ratio naturalis.

Soluti Primæ obiectionis.

Ad primam quâ video totum ferè niti errorem noui dogmatistæ plurima respondent Petauius, Martinonus,alijque Doctores Orthodoxi, ego breuiter solui posse arbitror leuissimum argumentum, fateor enim sæpissimè Augustinum coniungere solere cum effectu gratiam Christi, sed ita tamen vt loquatur sæpissimè de gratia illa quam ex malitia voluntatis nullus sequitur effectus, vt constat ex relatis eius pluribus testimonijs. Prima ergo ratio cur Augustinus ex ipso effectu gratiam describat, est, quia facultas quælibet operatrix ex effectu potissimùm dignoscitur, & ex eo semper explicari solet, oculus videlicet dicitur esse facultas eliciens visionem,iustitia definitur virtus reddens cuique quod suum est. Altera ratio mouit Augustinum vt gratiam Christi iungeret operi,quia de sola effectione gratiæ non de possibilitate lis illi erat cum Pelagio: cum enim subdolè Pelagius possibilitatem boni fateretur à Deo esse, operari autem esse nostrum tantùm,vt constat ex lib. de prædestinatione sanctorum, cap.18. lib. de gratia Christi, cap.3. lib. de natura & gratia, cap.42.quam tamen possibilitatem dicebat Pelagius esse solam facultatem naturalem voluntatis (vt docebo statim) debuit haud dubiè Augustinus Christianam gratiam coniungere cum effectu, vt doceret Dei esse non solùm quod possimus agere,sed quod velimus etiam & agamus. Tertiò denique asserо Augustinum quoties gratiam effectui coniungit, agere de gratia illa quæ per excellentiam sola ferè gratiæ nomen obtinuit, quia gratia est propria electorum. *Sic enim* (inquit Augustinus lib. de gratia Christi cap.13.) *Deus docet eos qui secundum propositum sunt vocati,simul & donans quid agant scire, & quid sciant agere.* Et lib. de bono perseuerantiæ, cap.23. *Hæc est quam poscit à Domino, & semper ex quo cœpit esse, poscit Ecclesia, ista quam Deus vocatis suis daturum se esse præsciuit,vt in ipsa prædestinatione iam dederit.*

Secundæ.

Ad secundam in qua etiam triumphare se putant noui dogmatistæ semper obtendentes Augustinum reiecisse à gratia medicinali adiutorium possibilitatis & sine quo non,id est gratiam sufficientem:solum autem admittere auxilium actionis,& adiutorium(quo) id est gratiam efficacem. Respondeo autem errare turpissimè aduersarios dum existimant auxilium possibilitatis & sine quo non significare gratiam sufficientem, auxilium autem actionis & (quo) esse gratiam efficacem.Primò enim adiutorium possibilitatis quam gratiam Christi contendebat esse Pelagius, significabat facultatem naturalem voluntatis liberæ, in quo sensu rectè negat Augustinus huiusmodi adiutorium

rium pertinere ad gratiam Christi, vt constat ex lib. de gestis Pelagij cap. 2. de natura & gratia cap. 42. vbi docetur possibilitatẽ operandi bonum prouenire à charitate ac gratia, non esse autem insitam ab authore naturæ Deo. Secundò adiutorium possibilitatis significat sæpius apud Augustinum ex mente Pelagij adiutorium voluntati omnino extrinsecum, quod supponit facultatem voluntatis omnino completam ad operandum, vt videtur sonare ipsum, nam adiuuare possibilitatem est iuuare facultatem quæ agere potest, & non dari ipsam possibilitatem, huiusmodi sunt lex, prædicatio, exempla quæ in operationem non influunt: adiutorium autem actionis est interna inspiratio, & motus voluntatis, quæ ita dant posse agere vt sine illis voluntas ad agendum sit insufficiens. Adiutorium primo modo sumptum sufficiebat in statu naturæ integræ quoad omnia opera naturalia: in statu autem naturæ lapsæ nullo modo sufficit, quia voluntas infirmior facta per peccatum indiget auxilio supperaddito influente proximè in operationem. Hic ergo quid est quod aduersarijs feratur & metatur, Pelagiani enim admittebant auxilium à natura inditum & extrinsecùs etiam adiuuans, hoc vocabant auxilium possibilitatis, & sine quo non: negabant auxilium actionis, & quo, intrinsecum scilicet & à Deo ind tum proximéque influens in operationem, si per voluntatem non steterit.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo somniare omnino ac delirare nouos dogmatistas monstra sibi ac spectra objicientes, neque satis aduertere quid significent Catholici doctores nomine (gratiæ sufficientis) cuius, ne nomen quidem intelligunt. Sciant igitur illi, duo considerari necessariò debere in gratia sufficiente: Primum est entitas ipsa gratiæ cui voluntas potest cooperari: Secundum est malitia voluntatis quæ ipsi non cooperatur. Hæc gratia secundùm totam suam entitatem, & vim effectricem à Deo est, omnino intendente ac iubente, vt per eam vitemus peccata, & saluemur si velimus, negatio enim effectus non prouenit ex Dei voluntate, nec ex entitate gratiæ, sed ex malitia liberæ voluntatis, sine cuius cooperatione illa efficiens esse nequit. Monstrum igitur est argumentum aduersariorum in quo confunditur entitas gratiæ, cum malitia voluntatis. Hæc enim gratia entitatiuè sumpta sæpè habet effectum, si autem sumatur hæc entitas simul cum malitia voluntatis certè illa effectum non habet, quia significatur tunc gratia provt non habet effectum? Nunquid ergo monstrum est velle gratiam quæ habeat effectum provt illum non habet ex malitia voluntatis.

Secundò vanum est dicere gratiam istam seruire solùm peccatis & damnationi, si enim sumatur secundùm entitatem & intentionem Dei seruit sanè bonis operibus, & saluti, si sumatur provt includit nequitiam voluntatis, operatur sanè mortem contra intentionem Dei operantis vitam.

Tertiò cum dicitur gratiam esse insufficientem provt est sufficiens, lusus est in verbo, distinguitur enim illa propositio, illa gratia est insufficiens cui non possum cooperari, si talis impotentia oriatur ex defectu entitatis gratiæ, concedo: si oriatur ex malitia voluntatis, nego. Gratia enim est de se sufficiens, licèt vis eius effectiua impediatur per malitiam voluntatis. Neque difficilior est confirmatio; ad quam.

Resp. negando gratiam sufficientem esse de se inefficacem, cum haud dubiè inefficacia tota oriatur ex libera voluntate. Falsa enim est illa consequentia gratia efficax est de se efficax, ergo inefficax est de se inefficax, bonum enim à Deo est, malum autem est à sola voluntate. Quomodo autem intelligi debet quod sit efficax de se, id est per se ipsam postea disputabitur.

Ad quartam Resp. Ecclesiam dum orat vt conuertamur, petere à Deo vt eam nobis gratiam conferat cum qua non solùm possimus agere sed etiam agamus; postulat enim gratiam etiam efficacem: imò non tantùm oramus Deum vt peccatorem conuertat, sed oramus ipsum etiam peccatorem vt conuertatur quod vanum esset, si gratiam non haberet, cum qua posset conuerti, aut non conuerti. Quomodo autem homo se ipsum discernere non possit clarum erit ex sequentibus. Quartæ.

## Sectio II.

### *De personis quibus datur à Deo gratia sufficiens.*

HÆc difficultas sæpiùs alibi tractata, huius tamen loci maximè propria, est propter nouos dogmatistas, qui Caluinum & Lutherum sequuti, multa hîc dicunt rectæ Fidei & sanæ Theologiæ contraria, quæ vt breuiter pro instituta claritate diluam, duo mihi disputanda sunt, primò vtrùm omnibus gratiæ dentur sufficientes ad salutem, secundò ad quid & quando dentur.

### §. I.

### *Vtrùm Deus omnibus hominibus gratias det sufficientes ad salutem.*

GRatias sufficientes omnibus dari nihil est quàm neminem esse vel barbarum, vel peccatorem, vel vllum omnino reprobum, cui Deus non ea conferat interioris gratiæ auxilia cum quibus saluari possit, siue illa sint proximè sufficientia, per quæ immediatè obtineatur iustificatio & salus, siue sint remotè tantùm sufficientia per quæ obtineantur immediatè auxilia proxima. Negant autem parata esse omnibus huiusmodi auxilia cum Caluino recentiores eius asseclæ, sed asserunt multos omnino etiam nunc esse qui nunquam eas gratias habeant: nullas in lege veteri datas esse à Deo gratias sufficientes, illas non dari peccatoribus reprobis vt conuertantur, vel etiam vt noua peccata vitent: Ita enim tradit nouus dogmatistes tom. 3. lib. 3. ferè toto, sequutus vt sæpè monui Lutherum, Caluinum, Armacanum.

Nititur autem primò, quia falsum existimat esse quod Deus sincerè velit saluos fieri omnes homines, & conuerti.

Primò enim falsò dixisset Christus *Nemo potest venire ad me nisi pater meus traxerit eum*, Deus enim non omnes trahit, ergo non omnes possunt venire: falsò etiam ab Apostolo dictum esset, *quis est qui te discernit?* si enim Deus vult generaliter omnes saluare, solus ergo fidelis se ipsum discernit. Deinde generalem hanc voluntatem omnes saluandi si agnouisset Augustinus, locum illum Apostoli celeberrimum vult omnes homines saluos fieri, non interpretaretur, de singulis generibus hominum, vel de illis qui salui fiunt. Denique si Deus sincerè vellet salutem omnium reproborum, daret illis gratias congruas cum quibus videt illos conuersum iri, cum autem hoc non faciat, certè negandum videtur quod in eo sit voluntas sincera eos saluandi. Fundamentum primum erroris.

Secundò falsum etiam videtur quod omnibus infidelibus, & in lege Moysi data sint auxilia sufficientia. Secundum

Primò enim ita colligitur ex Actorum 14. & 17. vbi dicitur quod Deus præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas, & illa despexisse tempora: Apostolus quoque passim appellat legem Moysi, legem mortis, dicit eam subintrasse vt abundaret

daret delictum, dicit iram operari, opponit eam gratiæ, quæ omnia vera esse nequeunt si dedit Deus eo tempore vberes gratias quæ ad implendam legem sufficerent. Deinde idem plenissimè asserunt & omnes eius discipuli, aiúntque cupiditatem fuisse accensam per legem: illam fuisse carnalium hominum societatem, cuius finis alius non esset, quàm felicitas temporalis. Denique infideles innumeri nihil vnquam audierunt de fidei mysterijs, neque vlla ratione potuerunt ad agnitionem veritatis venire, sine qua nemo saluus esse potest: Confirmaríque potest ex pueris abortiuis, quibus Deus nullà dat media salutis, ergo neque illa dat omnibus adultis.

Tertium. Tertiò saltem certum est multos esse obstinatos, & obduratos quibus in pœnam præcedentium delictorum omnis omnino gratia negetur.

Primò enim tradunt scripturæ homines indurari & excæcari, quod non aliud est quàm abijci à Deo, contemni, deseri, omni auxilio priuari per quod illuminentur, emolliantur, redeant ad cor, vt habetur Isaiæ 6. Matthæi 13. Ioannis 12. Propterea non poterant credere, quia benè de illis dixit Isaias excæca cor populi huius: Deinde negasse Augustinum quod obduratis auxilia dentur sufficientia, fateri cogitur ipse Vasques, huiusmodi est illud ex lib. de corrept. & gratia cap. 11. *Quibus deest tale adiutorium pœna peccati est, quibus autem datur secundum gratiam datur*, & in Epistola ad Romanos negat Pharaonem obdurato corde, potuisse obtemperare, vnde nec imputari debere illi quod non obtemperauerit. Denique obduratio non videtur posse aliter exponi, si enim illa est negatio tantùm auxilij efficacis, certè quicunque peccat moraliter, induratus est.

Assertio prima. Dicendum primò, est auxilium vel immediatè, vel mediatè saltem sufficiens ad salutem omnibus dari, & omni tempore datum esse. Hæc est Catholica & certa omnino veritas quam ex innumeris Scripturis, ex omnibus Patribus, & consensu Scholasticorum omnium probant eximiè Bellarminus lib. 2. de gratia à cap. 5. ad 8. Suarez lib. 4. de gratia ferè toto, Ruis de prædestin. à disput. 39. ad 49. Petauius tom. 1. dogmatum l. 10. ferè toto: mihi præter ea quæ alibi multa dixi, satis erit ex varijs absurdis nouam insaniam conuincere.

Probatur primò ex absurdis. Primum sit, quia si Deus non omnibus daret gratias ad conuersionem, & ad salutem sufficientes pro loco & tempore, Deus non haberet voluntatem vllam salutis omnium hominum, sed ex se ipso ante omnia demerita damnationem omnium reproborum, neque voluisse illos creare nisi vt eos damnaret: hoc autem vt nuper argumentabar primò repugnat scripturis, *Nolo mortem peccatoris, sed vt magis conuertatur, & viuat: non est voluntatis meæ mors impij dicit Dominus: non vult aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam conuerti*, & Apostolus 1. ad Timotheum cap. 2. *Qui vult* (inquit) *omnes homines saluos fieri*, vbi ex ipso contextu patet non alium sensum Apostoli verba posse habere vt ostendi prima parte. Eaque verba licèt Augustinus varijs aliquando exponat modis, aliorum tamen omnium Patrum constans illa est interpretatio quam proposui vt ostendunt Doctores citati, & in eam consentit etiam Augustinus l. de spiritu & litera cap. 33. & Prosper lib. 1. cap. 12. lib. 2. capite 5. 7. & 8.

Secundum absurdum. Secundum absurdum est, quia si cui denegaretur à Deo auxilium sufficiens non posset homini peccanti tribui quod peccaret & periret, sed soli Deo, quod sanè quàm sit horribile suprà dixi.

Primò enim repugnat omnium Patrum, omnium Doctorum, omnium fidelium sensui, & totam quam habere debemus de Deo existimationem corrumpit; vt dixi prima parte, crudelissimum videlicet Deum facit & sæuissimum omnium tyrannorum qui vnquam fuerunt, quia ex solo suo beneplacito, nullis filiorum irritatus demeritis, eligat eos in æternum torquere, facit Deum authorem peccati, cui etiam soli peccata omnia imputari debent, non autem homini qui non potest aliud facere quàm quod facit: qui enim vult finem, media etiam vult ad finem necessaria, si ergo Deus damnationem vult reproborum, quæ sine peccatis obtineri nequit, necesse est vt peccata velit non solùm permissiuè, sed etiam causatiuè, quia nulla, iuxta ipsos aduersarios, est in Deo scientia futurorum conditionalium.

Tertiò, hæc sententia reddit diuinas omnes increpationes, & inuitationes hominum ad conuersionem vanas, & ritu dignas v. gr. cum dicitur Prouerb. 1. Sapientiam prædicare foris, & in plateis dare vocem suam, inuitando ad salutem: sicut si hominem ligatos habentem pedes, hortareris ad cursum, nolens tamen soluere illius vincula, vel si clauim habens carceris captiuos benignè hortareris ad ambulationem per prata.

Quartò falsas reddit promissiones omnes diuinas, & amorem erga nos; quomodo enim sapientiæ primò diceretur *Misereris omnium Domine quia omnia potes: Diligis omnia quæ sunt, qui amas animas.*

Tertium. Tertium absurdum est, quia sequeretur quod Christus pro solis electis mortuus esset, non autem pro omnibus hominibus, quibus non parasset sufficientia media salutis, quam illationem tametsi approbare non vereatur nouus dogmatistes, impia tamen est & horribilis, damnatáque ab Innocentio X. & Alexand. VII. ex Cathedra Petri.

Primò enim repugnat euidentibus scripturis primæ ad Timotheum: *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*, & cap. 4. *Qui est redemptor omnium, maximè fidelium*, 1. ad Corynth. 15. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur*: quæ comparatio Christi & Adami mirabiliter explicatur cap. 5. epistolæ ad Romanos: 1. ad Corynthios 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, & pro omnibus mortuus est Christus.* Ephesior. 1. *vt notum faceret nobis sacramentum voluntatis suæ, &c. instaurare omnia in Christo.* 1. Ioannis 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed & pro totius mundi.*

Secundò damnatur ab Augustino v. gr. lib. 6. contra Iulianum cap. 4. *Inculco, impingo, infercio recusanti, accipe salubre est nolo moriaris, vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*, & post pauca, *nemo neget nemo dubitet qui se non neget esse Christianum.*

Tertiò damnatur ab alijs omnibus Patribus quos dabit Petauius libr. 10. capit. 4. eximiè Ambrosius in Psalm. 118. Octon 8. explicans illud *Misericordia domini plena est terra*, Prosper lib. 2. de vocat. gentium cap. 16. & 25. Fulgentius in epistola 7. ad Venantium: Paulus Orosius in Apologia. Si quando igitur Augustinus, & Ecclesia Lugdunensis in Epistola de Scripturæ veritate, & Concilium Valentinum videntur aliquem excludere à redemptione, negant tantùm redemptionem efficacem, sed sufficientem tantum fuisse pro omnibus, id est illam non actu profuisse omnibus vt salutem consequerentur.

Solutio primæ rationis dubitandi. Ad primam satis ostensum est quàm sit certum quod Deus vult omnes homines saluos fieri, cum ergo dicitur *Nemo potest venire ad me nisi pater meus traxerit eum*, significatur quod Deus quantum est ex se trahit, atque ita nemo est qui non possit venire. Augustinus & Fulgentius voluerunt duntaxat quod Deus non vult æqualiter omnes homines saluos fieri. Ad amorem autem sincerum Dei de salute reproborum

um satis est quod det singulis eam gratiam cum qua saluari possit reprobus modò per ipsum non steterit.

Secundæ. Ad secundam constabit statim quid dicendum sit de barbaris qui nihil audire potuerunt de lege Christi. Nunc quod ad legem Moysi pertinet, Respondeo esse prorsus impium & hæreticum dicere quod in lege Moysi non fuerint data auxilia sufficientia vt lex illa seruari posset & obtineri salus.

Primò enim in illa lege multi fuerunt iusti à quibus multa patrata sunt opera meritoria, ergo illis datæ sunt gratiæ non solùm sufficientes, sed etiam efficaces.

Secundò quomodo non præcepisset Deus impossibilia si legem tulisset sine gratijs ad illam seruandam? imò quomodo illa lex non fuisset iniusta & mala, quæ homines non obligasset nisi ad peccandum, aut eo tantùm consilio lata esset, vt inferret damnationem mortis? præsertim cum certum sit Synagogam fuisse sanctam, & Ecclesiam etiam fidelium eo tempore, ad quos peruenit etiam verbi calor. Si quando autem Apostolus appellat eam egenam & vacuam, si legem mortis, si eam subintrasse vt abundaret delictum, dicit duntaxat illam comparati non posse cum statu Christianorum in quo vberiores sunt gratiæ.

Tertiæ. Ad tertiam de induratis & excæcatis sæpè alibi dictum est, neminem omnino illorum esse quantumuis insignis & obduratus peccator sit, cui quando victurus est diutiùs, Deus negare decernat gratias omnes sufficientes, vsque ad finem vitæ: quod probabam aliàs ex eo quod status viatoris id exigat. Deinde quia homines huiusmodi adhuc peccant quando non conuertuntur vel non obediunt præceptis, quis enim dicat esse posse aliquem in hac vita qui non peccet furando, blasphemando, necando? Deinde quia obduratio illa quatenus est pertinax eius adhæsio ad peccatum pendet à potestate obdurati, vnde increpatur quod non tollat obdurationem, suadetur ipsi vt eam tollat; quare aggrauatis corda vestra, sicut aggrauauit Ægyptus. Et ita exponit Augustinus lib. de gratia & libero arbitrio, illud Ezechielis facite vobis cor nouum, & Chrysol. serm. 3. de Lazaro, dictum illud Christi tollite lapidem. Imò dicit Apostolus quod *Benignitas Dei eos adducit ad pœnitentiam, tu autem secundùm duritiam tuam, & impœnitens cor, thesaurizas tibi iram, &c.* Itaque dicuntur aliqui obdurari, excæcari, deseri, ex eo quod Deus per longum tempus decreuerit illis negare gratias efficaces, imò & moraliter saltem proximè sufficientes, vt constabit statim, & eo modo esse intelligendam mensuram peccatorum & gratiarum expositum alibi est, vbi & mens S. Augustini exposita est benignius, quem tamen esse in contraria sententia Vasques arbitratur. Vide omnino quæ de obduratione pulchrè disserunt Suares libro quarto de gratia, capite decimo octauo, Ruis tom. de voluntate Dei, disputatione 20. tom. de prædestinatione, disputatione 45. tom. de prouidentia disputatione 12.

## §. II.

### *Ad quid & quando gratiæ sufficientes omnibus dentur.*

BReuiter tota difficultas dissolui potest ex dictis hic & prima parte: si enim omnibus planè hominibus ea confert media salutis quæ sunt necessaria, non est difficile statuere quomodo gratias det barbaris vt capessant fidem, peccatoribus vt conuertantur & noua peccata vitent: iustis qui posteà excidunt vt perseuerent.

Ratio ergo dubitandi primò esse potest, quia barbari qui nihil audierunt de Fidei mysterijs, potestatem non habent credendi. Nam Actorum 16. Paulus & Timotheus cum parati essent ire in Bithyniam, & ibi annunciare Christum, prohibet eos ire Spiritus Sanctus, quod ponderans Prosper libro 2. de vocatione gentium capite 3. dicit quod eos infideles transiens gratia præterierit, aut etiam retardata sit. Vnde meritò asserit Augustinus maximam esse Dei gratiam quoties mittit concionatores, magnum iudicium quoties negat, sic enim explicat ver. gratia illud Psalm. 134. *Educens nubes ab extremo terræ.* Imò si quilibet barbarus haberet gratiam ad capessendam fidem, sequeretur quod peccaret peccato infidelitatis, illam non capessendo, sequeretur etiam quod Deus faceret semper miracula & cursum causarum secundarum interrumperet, vt annunciaret barbaris fidem. Denique quod caput est sequi videretur Deum expectare aliquid ex parte infidelium, vt conferat illis gratiam fidei, si enim nihil expectat certè omnino indifferenter gratiam illam confert. Prima ratio dubitandi.

Secundò, pro peccatoribus qui non conuertuntur à peccato videtur manifestum, quod eorum plurimi non possunt conuerti, sic enim primò docet scriptura: *Quomodo vos potestis credere qui gloriam inuicem quæritis.* Ieremiæ 3. *Si mutare potest Æthiops pellem suam.* Deuteronom. 39. *Non dedit vobis Dominus cor intelligens, & oculos videntes, & aures quæ possent audire.* Dicuntur etiam homines huiusmodi derelinqui, destitui, obliuioni dari, Isaiæ 5. *Ostendam vobis quid faciam vineæ meæ, auferam sepem eius.* Ieremiæ 7. *Proiecit Dominus generationem furoris sui.* Matthæi 21. *Auferetur à vobis regnum Dei.* Deinde multi sunt qui prius incidunt in amentiam, quàm possint pœnitere, vel repentè moriuntur. Secunda.

Tertiò, gratia illa quæ datur barbaris ad fidem, & peccatoribus ad conuersionem, aut iustis ad vitandum peccatum, vel omnibus offertur momentis, quod repugnat experientiæ, videturque prorsus impossibile, vel non semper offertur, & sic saltem tunc conuerti non potest peccator, nec ad Deum redire, vel etiam vitare peccata, quod est contrarium scripturæ, *Ego sto ad ostium & pulso*, quo testimonio probat Concilium Senonense can. 16. quod gratia Dei semper in promptu sit, neque momentum quidem prætereat quo Deus non stet ad ostium. *Non mihi sufficit* (inquit Hieronym. epist. ad Ctesiph.) *quod semel donauit nisi semper donauerit.* Tertia.

Dico secundò, gratia Dei saltem remotè sufficiens ad fidem, ad pœnitentiam, & ad obseruantiam totius legis nemini negatur hominum, sed singulis datur non omnibus quidem momentis, sed pro loco & tempore, sæpiùs in vita, & quoties adest opportunitas. Assertio secunda.

Prima pars, de barbaris probata est prima parte præsertim ex Apostolo cap. 1. ad Romanos vbi dicitur inexcusabiles esse Gentes quæ Deum ignorant, additque quod Deus illis manifestauit, id est illustrationes internas dedit per quas ad fidem potuerunt venire. Idem euincunt alia scripturæ loca vbi dicitur quod Deus non reliquit se ipsum sine testimonio: Angelorum custodia, generalis ratio prouidentiæ, & vniuersalis voluntas saluandi omnes, quos tamen decreuit nunquam saluare sine fide, rectè Dionysius cap. 9. de communione ait *Radium diuini luminis semper paratum, & omnibus patere ad participandum.* Prima pars.

Secunda item pars, de peccatoribus probata est sæpè alibi præsertim tract. de pœnitentia. *An nescis* (inquit Apostolus Roman. 2.) *quia benignitas Dei ad pœ-* Secunda pars.

*nitentiam te adducit, tu autem, &c.* Vnde magis etiam infertur quod iustis omnibus datur auxilium sufficiés ad perseuerandum, alioqui non illis imputaretur quod caderent sed Deo. *Iustè* (inquit S. Leo, serm. 16. de passione) *nobis instat præcepto, qui præcurrit auxilio, & benignè incitat ad obedientiam quæ ducit ad gloriam.* Vide Suarem l. 4. c. 9. vbi hoc fusè probat.

Tertia pars. Tertia pars, quod non semper & singulis detur momentis gratia sufficiens, quamuis illa semper parata sit, primũ probatur experientia, quia nemo sentit omnibus momentis pulsantem Deum, & inuitantem ad resipiscendum. Deinde non videtur pati corrupta hominum natura, quæ in varia semper distrahitur: Imò sæpè peccati pœna, vt rariùs homo à Deo illustretur & languidiùs: non dat igitur Deus semper gratias quia hoc est impossibile, sed semper tamen dare paratus est quoties necessarium est vel opportunum: præsertim autem illuminat quoties audiuntur conciones, leguntur libri pij, colloquia fiunt spiritualia, in quibus omnibus, inserit se in animum Dei gratia, & occasione illa data illustrat animum suo radio.

Solutio primæ rationis dubitandi. Ad primam Respondeo probari tantum eo argumento quod Deus non dat gratiam omnibus infidelibus proximè sufficientem, non probari quod gratiam neget remotè sufficientem. Primò enim licèt retardauerit prædicationem Pauli quæ medium erat proximè sufficiens ad fidem: non negauit tamen illis infidelibus media remota, inspirationes nimirum ad seruandam legem naturalem, quibus si paruissent, vlteriora media non negasset; gratias autem huiusmodi remotè tantùm sufficientes, nego esse semper supernaturales secundùm substantiam, sed solum ex Dei ordinatione, quia verò illæ semper sunt ordinis naturalis, fateor quod per illas nunquam homo se disponit ad fidem, sed illæ conditiones sunt duntaxat sine quibus Deus proximas gratias non tribuit: pactum enim illud Dei est tantum conditionatum, dabo gratias si remoueris impedimenta seruando legem naturalem.

Secundæ. Ad secundam patet responsio ex ijs quæ nuper sunt dicta de obduratis semper enim adest illis gratia tùm physicè sufficiens ad conuersionem, tùm sufficiens moraliter sed remotè: deest autem tantum potentia moraliter & proximè sufficiens.

Tertiæ. Ad tertiam constat etiam quomodo Deus non omni quidem momento stet ad ostium cordis, sed semper tamen quoties adest opportunitas, ad conuersionem sollicitet.

## QVÆSTIO III.

### *De efficacia Gratiæ Dei.*

*HÆc est profunda, & nimis abdita quæstio*, vt loquitur Augustinus lib. de spiritu & littera cap. 7. de grat. victrice voluntatis, & libertatis reparatrice, in qua infallibilitas operandi caret necessitate, & victoria tota delectatio est, & suauitas. In explicatione huiusmodi gratiæ adhuc cæca est Theologia fatetúrque secretum esse inscrutabile, quomodo in vnum conuenire possint omnimoda infallibilitas, & tamen omnimoda libertas, & contingentia: quæ duo vt coniungi possint amico fœdere.

Primò dicendum esset qualis sit propria definitio, & verus conceptus gratiæ tùm efficacis, tùm sufficientis.

Secundò quid habeat gratia efficax supra sufficientem, ratione cuius vna infallibiliter habitura sit effectum, altera infallibiliter non sit illum habitura, vtrùm videlicet gratia illa efficax vim habeat determinandi voluntatem, & eam trahendi necessitate, cui resistendi nullam voluntas habeat potestatem: an verò solis pugnet illicijs sola vincat congruitate, sola voluptate ac luce superet volentem, sed ita tamen infallibiliter vt quamuis possit non vincere semper tamen vincat.

Tertiò vtrum efficax illa gratia provt differt ab ea quæ non est efficax habeat etiam in actu primo aliquid quod altera illa non habeat: an verò à solo effectu totam habeat efficaciam vel absolutè futuro, vel certè præuiso conditionatè.

Hæc inquam tria dicenda erant quæ totum continent gratię secretum, & sine quibus orbus est & mancus tractatus de gratia. Sed silenda mihi tamen & resecanda omnino sunt quia scribere de hoc argumento in vtramque partem iam diu vetat summi Ecclesiæ Pastoris decretum cuius semper voces imò & nutus veneratur Societas IESV sicut vocem Christi. Propterea totam hanc partem tractationis obedientiæ consecro: viderint profecto scriptores illi eruditissimi, qui scribunt quotidie pro auxilijs determinantibus quomodo se tutos esse posse putent à Romano fulmine, aquilas sanè dixero, quas ignis de cœlo non tangat, me verò solum terret tonitru, sola percellit fulguris coruscatio, & vox ipsa loquentis in vicario suo Christi obediendi desiderio totum sepelit in tumulo morientis obedientiæ, & in ipsa morte triumphantis. Quanquam excusatio mihi aliqua esse poterat, quod quæ hîc scripseram, solam configebant sententiam Iprensis dogmatistæ & fundamentum reuellebant omnium eius errorum. Contra Doctotum Catholicorum præsertim verò Patrum Thomistarum Doctrinam aduersus Pontificis prohibitionem verbum vllum hîc apponere, religio mihi fuisset vel cogitare.

Omissa itaque victrice hac & efficaci gratia omnium bonorum artifice præclarissima, breui hoc gratiæ actualis vniuersim sumptæ charactere totam absoluo explicationem eius proprietatum quem video esse compositum ex eius causis, ex vera eius natura, natiuis proprietatibus, & effectibus.

Causæ illius sunt, primò effectiua est diuinus amor ideò videlicet potissimùm gratia dicitur quia fauor est & effectus bonæ voluntatis Dei, ex cuius corde gratia prodit proles amoris, apparuit enim gratia & benignitas Saluatoris nostri Dei, primogenita charitatis Dei & omnium eius bonorum hæres, præcipuum instrumentum prouidentiæ ad ædificandam Ierusalem ciuitatem sanctam: sapientiæ diuinæ opus mirabile in qua coniungit ea quæ videntur maximè dissonantia infallibilitatem & libertatem. Denique omnipotentiæ diuinæ præcipuum instrumentum, armat enim hominem viribus inuictis ad vincendos dæmones ad superanda vitia, ad virtutes coronandas. Causa effectiua gratiæ.

Causa eius meritoria est Crux Christi, ad gratiam videlicet promerẽdam hominibus laborauit vsque ad Crucem Saluator amantissimus, cuius præcipua hæc cura fuit vt fontes quinque gratiarum omnibus in corpore suo nobis aperiret. Causa meritoria.

Causa finalis est remissio peccatorum omnium & iustificatio vt statim dicam, merita omnia & coronæ, opera omnia virtutum, omnis perfectio, omnis puritas, omnis sanctitas. Finalis.

Causa subiectiua omnes homines sed præsertim electi Dei quibus gratificauit Deus in dilecto filio suo, & dedit illis vbera gratiæ suæ, vt in eis sugentes spiritum, ad æternam perueniant gloriam. Propria eius natura.

Vera efficacis gratiæ natura lux est & ardor, cognitio & amor, visio & delectatio, coruscatio & suauitas intellectum

intellectum ingreditur, inuadit voluntatem, docet & delectat, vincit & placet, suadet & persuadet, tenebras discutit ardorem accendit, docet intellectum, cordi dominatur, dat cognitionem, inserit amorem excitat dormientem, languentem eleuat, sonat vt tonitru, lucet vt fulgur, inflammat vt fulmen, soluitur in imbrem, in grandinem spargitur, in mel dulcescit, in rorem liquescit. Eloquium scilicet Dei quod mittit in terras *Velociter currit sermo eius, qui dat niuem sicut lanam, nebulam sicut cinerem spargit: mittit crystallum suam sicut buccellas, ante faciem frigoris eius quis sustinebit: emittet verbum suum & liquefaciet ea, flabit spiritus eius, & fluent aquæ*, sic enim mirabiliter gratiam explicat August. in Psal. 147.

Veræ proprietates.

Germanæ proprietates, & prædicata gratiæ sex potissimùm sunt.

Primò eius necessitas quod ad omnia bona opera facienda, ad vitanda omnia peccata, ad virtutes omnes acquirendas, ad omnia merita, ad cognitionem veri, ad amorem boni, denique ad omnia ita necessaria sit, vt ad singulos actus nostros requiratur eius præsentia, & auxilium sine quo nihil fieri potest quod laude aut præmio dignum sit.

Secundò eius liberalitas, quod ad omnia bona opera semper præstò sit omnibus, quia ille sol est quem oriri quotidie facit Deus vt spargat vndique lumen suum. Omnibus, inquam, ad omnia, omni tempore quo ties scilicet ingruit necessitas, vel turbat tentatio, vel instat præceptum, illuminat omnem hominem splendor hic diuinus, *& non est qui se abscondat à calore eius*.

Tertiò eius inæqualitas, alijs enim Deus copiosissima largitur dona gratiarum, & trahit eos in vinculis amoris, alios vocat quidem sed remissiùs, languidiùs excitat & rariùs quod ita certum est vt nihil frequentiùs habeat scriptura, præsertim Apostolus in tota epistola ad Romanos.

Quartò eius omnipotentia, vt loquitur S. Prosper, nihil videlicet adeò est difficile quod non efficiat, nihil durum quod non toleret, nihil imperuium quod non penetret. Quidquid sancti omnes egerunt mirabile, quidquid tolerarunt difficile opera fuerunt gratiæ Dei, & argumenta eius omnipotentiæ, omnia possum in gratia quæ me confortat.

Quintò eius infallibilitas, semper enim insuperabiliter & indeclinabiliter assequitur suum finem si efficax est.

Sextò eius suauitas, quia non pugnat, neque superat nisi delectando.

Effectus.

Effectus eius nihil attinet dicere, sunt enim omnia bona opera quibus iustificamur, omnia merita quibus coronamur, de quibus modò dicendum est.

# DISPVTATIO III.

## De primo effectu Gratiæ Dei.

### *Qui est perfecta hominis iustificatio, & sanctificatio.*

S. Thomas, quæst. 110. 112. 113.

Iustificatio & sanctificatio.

EXposui hactenus auxilia interna gratiæ mouentis ad bonum, nunc ad præcipuum eius fructum & scopum explicandum progredior, qui sine dubio est hominis iustificatio, sanctificatio, regeneratio, quos enim vocauit, hos & iustificauit per inhabitantem videlicet spiritum, & gratiam illam sanctificantem quam merito sanctus Petrus vocat magnum & pretiosissimum Dei donum per quod efficitur in nobis consortium diuinæ naturæ, ac germana eius similitudo, diuinum semen in nobis manens, pignus hæreditatis, adoptio filiorum.

Tradiderunt eius explicationem accuratissimè doctores Catholici, propter sectarios qui turpissimè circa illam errant. Docuit verò illam plenissimè Concilium Tridentinum sess. 6. vbi aduersus hæreticos huius temporis eximiè defenditur thesaurus iste iustorum, & Catholica doctrina de iustificatione mirabiliter declaratur, videtur autem tota reuocari commodè posse ad duo capita, primum sit gratiæ sanctificantis existentia & propria quidditas. Secundum gratiæ sanctificantis causæ.

## QVÆSTIO I.

### *Existentia & quidditas gratiæ sanctificantis per quam formaliter causatur iustificatio.*

ORdior ergo ab existentia & conceptu quidditatiuo qualitatis illius mirabilis ac planè diuinæ quâ causatur in nobis esse diuinum, & generatur nouus ille homo, non iam amplius homo, sed planè Deus: illa enim est quæ per excellentiam appellatur gratia, sanctitas, iustitia, de qua nunc quatuor video quæri posse. Primò an sit talis aliqua qualitas realis iustificans hominem formaliter. Secundo qualitatis illius propria quidditas. Tertiò qualitatis illius primarius effectus formalis negatiuus. Quartò effectus eius formalis positiuus.

### SECTIO I.

#### *Existentia gratiæ habitualis quæ sit formalis iustitia.*

Delyrium hæreticorum.

CErtum est primò, hæreticos huius temporis errasse multipliciter circa iustificationem adeò vt vix in vllo alio dogmate turpiùs delyrarint: tria verò potissimùm sunt circa causam eius formalem in quibus repugnant doctrinæ Catholicæ. Primò enim negant vllam in iustificatione gratiam infundi nobis inhærentem, quâ interiùs renouemur, & fiamus etiam intrinsecè sancti & iusti, nihil enim aliud esse iustificationem, quàm extrinsecum fauorem Dei, & declarationem aliquam iustitiæ, non autem internam eius acquisitionem. Secundò volunt imputari duntaxat nobis externam iustitiam Christi, cuius sub vmbra lateant peccata nostra, neque amplius videantur. Tertiò negant gratiam vllam esse in nobis supernaturalem, & permanentem, vel si aliqua illa esset, certè illam non esse aliquid distinctum ab ipsa Fide, vt vocant iustificante. Ita enim docent Caluinus, Bucerus, Melanchthon, relati à Bellarmino, Vega, Suare, Becano, Vasque.

Iustificatio complectitur tria capita.

Certum est secundò, veritatem Catholicam de causa formali iustificationis erroribus illis oppositam tria complecti capita quæ habentur in Tridentino sess. 6. c. 7. Primum est quod iustificatio non est sola remissio peccatorum, sed est etiam interna sanctificatio & renouatio totius hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ ac donorum, quibus homo ex iniusto fit iustus, ex inimico amicus, vt sit hæres secundum spem vitæ æternæ. Secundum est formam quâ iusti constituimur esse iustitiam Dei non quâ ipse iustus est, sed qua nos efficit iustos, vt per eam renouemur spiritu mentis nostræ, neque solùm reputamur iusti, sed reuerà etiam iusti nominamur & sumus. Tertium est illam gratiam esse qualitatem supernaturalem, realem, permanentem in anima, neque illam esse fidem, sed donum aliquod ab ea distinctum. Atque adeò iusti-

ficationem non esse aliud quàm gratiæ internam acquisitionem, quæ prima erit iustificatio si habeat adiunctam peccati remissionem, & erit secunda si sit duntaxat augmentum gratiæ.

Vnde prima nobis circa existentiam gratiæ huius est controuersia, vtrum perfectio quâ homo denominatur formaliter iustus & sanctus, sit externa solùm Dei beneuolentia & fauor, vel ad summum Christi aut ipsius Dei iustitia nobis imputata, an verò qualitas aliqua physica, recepta in anima, & illam sui communicatione sanctificans, iustificans, deificans.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi est primò, quia si ante Concilium Tridentinum nunquam colligi potuit efficaciter ex scripturis quod interna gratia renouans hominem distincta sit ab externo fauore Dei, certè neque colligi etiam potuit post Concilium. Certum autem est quod ante Concilium hoc non erat de Fide, neque colligebatur ex Scripturis, imò etiam plures Doctores Catholici post Concilium negant hoc esse de Fide ergo frustrà nunc asseritur talis gratia.

Secunda.

Secundò, nulla etiam ratio probat necessitatem illius gratiæ internæ, ad hoc vt amemur à Deo, nam eo ipso quo amamus alterum, non imprimimus illi realem vllam qualitatem quâ ille amabilis efficiatur, quod etiam ne cessarium non est vt à Deo amemur, sed iustificari est de nouo amari à Deo, ergo iustificari, non est acquirere nouam qualitatem internam. Imò amor est aliquid posterius saltem natura quàm obiectum amabile, propter quod scilicet amamur, gratia illa si detur est aliquid posterius amore cum sit eius effectus, ergo gratia non est obiectum amabile seu ratio amandi.

Tertia.

Tertiò, si esset necesse ponere in nobis qualitatem aliquam habitualem, quâ dicamur iusti & sancti, præter ipsum actum bonum, esset etiam necesse admittere qualitatem habitualem quâ constitueremur mali & peccatores præter actum malum non retractatum: consequens illud falsum & absurdum, quia per solum peccatum non retractatum homo est habitualiter peccator, ergo per actum bonum non retractatum homo habitualiter erit bonus. Vnde omnino colligitur ex scripturis quod solus Christus factus nobis est iustificatio, & sanctificatio, & redemptio, & omnia, sola ergo eius iustitia nos permanenter iustificat.

Assertio prima.

Dicendum tamen est dari reuerà in omnibus iustis formam aliquam realem & inhærentem intrinsecè singulis, per quam intrinsecè iusti sunt & sancti, non autem per intrinsecum duntaxat fauorem & beneuolentiam, aut per iustitiam Christi imputatam. Vnde iustificatio non est solùm remissio peccati facta per extrinsecum actum Dei, sed est susceptio nouæ ac physicæ qualitatis quæ forma est hominem sanctificans. Ita docent & fusissimè probant Catholici Doctores quos superuacaneum est referre.

Probatur primò ex scripturis.

Primò enim probatur existentia huius gratiæ ex ijs Scripturis quibus proprius eius effectus describitur, per eam enim dicitur Deus venire ad nos, habitare in nobis, nos consecrare vt templa viua, regenerare nos in spem viuam, renouare spiritum, facere diuinæ consortes naturæ. *Ad eum veniemus & mansionem apud eum faciemus: vos estis templum Dei, & spiritus Dei habitat in vobis qui est pignus hæreditatis vestræ: qui secundum misericordiam suam magnam regeneranit nos in spem viuã, per quæ maxima & pretiosa vobis dona donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ cõsortes naturæ.* Deinde idem etiam significant ea nomina quæ dantur gratiæ, dicitur enim pignus hæreditatis Ephesiorum 1. & 4. Dei semen in nobis manens 1. Ioannis 3. vnctio & signaculum 2. ad Corinthios 1. *Vnxit nos & signauit, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris:* fons aquæ salientis in vitam æternã Ioannis 4. Denique idem constat ex modo quo dicitur in nobis fieri talis gratia. Roman. 5. dicitur diffundi, charitas Dei diffusa est, &c. quam charitatem Augustinus lib. 5. de spiritu & litera c. 32. docet illam esse, non quâ Deus diligit nos, sed qua efficit nos dilectores suos. Ad Titum c. 2. *Quem effudit in nos abundè per lauacrum regenerationis.* 1. ad Corinth. 6. *Abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis:* 2. ad Corinthios 6. *epistola Christi estis vos, scripta non atramento, sed spiritu Dei viui,* quæ omnia falsa sunt si iustitia non est aliqua entitas animæ superaddita, sed sola condonatio peccatorum & extrinsecus Dei fauor vt expendunt optimè Bellarminus l. 2. de iustificatione, Canisius lib. 3. de Beata Virgine, Vega lib. 7. in Concilium Tridentinum c. 21. Vasques disp. 202. Suares l. 7. c. 7. quomodo diffunditur, scribitur, vngit, signat, regenerat, si extrinsecè duntaxat remittit peccatum.

Ex Concilijs & Patribus.

Secundò ex Concilijs & Patribus constat veritas quam proposui: nam licèt antiquiora concilia parum ad habitualem illam & permanentem gratiam attenderint, cum de sola ferè actuali gratia litigarent hæretici: Iudicata tamen est probabilis ab Innoc. III. c. maiores de baptismo, & probata est in Concil. Viennensi vt habetur Clementina ad nostrum: sed demùm ita definita est in Conc. Trident. sess. 6. c. 5. & 7. vtrem faciant omnino certam de fide, vti tradunt Bellarm. Vega, Suar. Valent. licèt immeritò Vasq. dubitet, verba enim allata initio clara sunt non solùm pro paruulis de quibus ferè solis egerat Concilium Viennense, sed etiam pro adultis, & Canone 10. anathema dicitur ei qui assereret homines sola peccatorum remissione iustificari exclusa gratia & charitate, quæ per Spiritum Sanctum in eorum cordibus diffundatur. Consonant etiam sancti Patres qui de hac qualitate mira dicunt vt patebit ex sequentibus, v.g. Dionysius cap. 2. Hierarchiæ Ecclesiasticæ iustificationem vocat sacratissimam & diuinissimam operationem qua diuinus in nobis status efficitur, & hunc statum appellat natiuitatem diuinam. Macarius gratiam hanc appellat arcana vestimenta cœlestis pulchritudinis: Gregorius Nyssenus l. de perfecta hominis forma, vocat puritatem à Christo fonte deriuatam.

Probatur rationibus.

Tertiò probant etiam optimæ rationes, primam vrget optimè S. Thomas art. 1. quia non potest Deus amare hominem amore supernaturali, nisi eum vel inueniat, vel reddat dignum amore supernaturali, & obiectum proportionatum tali amori, non potest esse amabilis tali amore, ac proportionatus cum illo, sine qualitate supernaturali superaddita, cum ergo non inueniat illam qualitatem, priusquam amet, producit sine dubio illam dum amat & illam? ita ponit in homine prius indigno & difformi, vt illum reddat dignum complacentia cordis sui. Accedit quod amor Dei semper efficax est, neque potest esse similis nostro qui semper inanis est, neque amando facit amore dignum, diuinus semper beneficus & fœcundus amando facit amore dignos quos amat, alioqui non amaret nisi amore indignos. Altera ratio petitur ex varijs muneribus gratiæ, nam primò perfectam efficit cum Deo beneuolentiam, ad eam autem exigitur similitudo cum dilecto quam non efficit nisi qualitas diuinitùs superaddita, quæ sit diuinæ pulchritudinis expressio perfectissima. Secundò per gratiam filij efficimur, exigit autem filiatio participationem naturæ. Tertiò iustitia est, ad eam autem requiritur vt homo interiùs bene affectus sit ad opera iustitiæ, quod non efficitur nisi per aliquid intrinsecum & immanens.

Ad

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo quod licèt ante Concilium non fuerit fortasse de Fide quod detur in omnibus iustis aliquid intrinsecum & inhærens animæ, per quod iustificemur, post Concilium tamen certa omnino est, & Catholica hæc veritas, vt rectè Authores citati docent. Si qui autem videntur cum Vasque negare quod id sit de Fide, illi de sola loquuntur forma permanente, sed non dicunt tamen vnquam quod homo iustificetur per aliquid purè extrinsecum, quia hoc hæreticum prorsus esset.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo magnam esse inter diuinum & nostrum amorem differentiam. Primò, enim nostrum præcedit ratio in eo qui amatur propter quam diligitur, amor enim noster inuenit quod amet non autem facit; at diuinus amor non sic, non enim in amato rationem inuenit amandi, sed ipse amabilem facit hominem & amat: vt igitur Deus hominem supernaturali amore diligat, nullum præcessit in eo bonum supernaturale, sed ipse amando facit. Vnde Augustinus in expositione epistolæ ad Romanos exponens illud: *Dilectis à Deo*, recte annotat, dictum non esse (diligentibus Deum,) sed, dilectis à Deo, quia enim dilecti sunt propterea diligentes fiunt. Deinde alterum discrimen est inter amorem diuinum & nostrum, diuinus enim semper efficax est, quia nos diligendo facit nos dignos suo amore, qui prius dilexit indignos, non datur ergo gratia nobis vt Deus nos amet, sed datur quia nos amat.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo magnum discrimen esse inter bonitatem & malitiam, nam ad illam certum est multò plura requiri quàm ad istam, vnde mirum non est quod per actum malum præteritum & non condonatum constituamur reuerà mali & peccatores, quamvis per actum bonum præteritum & non retractatum, non constituamur iusti, & dilecti à Deo. Deinde quando nos Deus amat, facere nos potest reuerà bonos, quando propter peccata nos odio habet, non potest efficere nos malos. Christus totius iustificationis causa est meritoria, & hoc vnum colligitur ex omnibus illis Scripturis quibus sectarij fulciunt errorem suum de iustitia Dei, & Christi nobis imputata.

## Sectio II.

### *Quidditas gratiæ sanctificantis.*

### S. Thom. quæst. 10. art. 2.

EX hactenus dictis liquet gratiam illam quâ efficimur formaliter iusti, esse qualitatem aliquam realem inhærentem animæ, atque adeò illam esse spiritualem & supernaturalem, alioqui non inhæreret animæ, neque ratio esset ob quam digni essemus Dei amore supernaturali; nunc vt explicetur quid illa sit, dicendum Primò est de distinctione illius ab actibus supernaturalibus, siue vtrùm qualitas illa sit permanens in anima, an verò transeat cum ipso actu. Secundò, de distinctione illius ab habitu fidei, & ab habitu charitatis. Tertiò, quale sit proprium eius munus, & verus effectus formalis.

### §. I.

### *Vtrùm gratia sanctificans sit qualitas permanens an verò solum actus supernaturalis.*

Sensus quæstionis.

MVlti Catholici Doctores cum Vasque *disp.* 203. fatentur certum quidem esse quod quilibet homo iustus siue paruus fuerit, siue adultus, iustificatur permanenter per qualitatem habitualem impressam animæ, sed negant tamen esse de Fide quod adulti extra Sacramentum iustificentur per aliquem habitum permanentè infusum, non autem per solam contritionem, & dilectionem Dei super omnia, nam quamuis id certum sit de illis qui iustificantur in Sacramento, non repugnaret tamen Concilio qui diceret adultum iustificari extra Sacramentum dilectione Dei super omnia. Quæ difficultas soluta manere posset ex iis quæ tertia parte disputata sunt de contritione. Vbi ostensum est illam non esse formam quâ expellatur peccatum formaliter.

Prima ratio dubitandi.

Ratio tamen dubitandi breuiter primò est, quia non est necessaria forma permanens vt homo iustificetur si contritio & dilectio super omnia sufficere possit ad expulsionem peccati, sufficere autem, colligi potest ex Scripturis & probari ratione, dicitur enim in Scriptura quod: *Multitudinem delictorum operit charitas*: Deinde *qui Deum diligit vnus spiritus est, manet in Deo & Deus in eo*, diligit vt amicum: Imò si homo habens peccatum mortale subito raperetur ad videndum Deum, sine infusione gratiæ habitualis, ille mundaretur haud dubiè à peccato, non enim esse posset summè miser & summè beatus, non posset autem mundari aliter à peccato quàm per actum charitatis, ergo actus ille sufficit ad iustificationem.

Secunda.

Secundò, definitio Concilij Tridentini non facit rem esse de Fide magis quàm Scriptura, si non loquatur clariùs quam Scriptura, dicátque formam iustificantem esse aliquid permanens, non videtur autem Concilium dicere id clariùs quàm Scriptura licèt dicat Concilium gratiam istam esse aliquid permanens & intrinsecum, nullibi tamen dicit eam esse aliquid permanens ad modum habitus.

Tertia.

Tertiò, non videtur necesse ponere qualitatem aliquam physicam, cur enim sufficere non potest connotatio aliqua noua, & ens morale.

Assertio bipartita.

Dico primò, formam quâ homo iustus formaliter constituitur, esse qualitatem permanentem, ab actibus ipsis distinctam, idque non esse certum duntaxat Theologicè, sed etiam esse prorsus de Fide.

Probatur prima pars;

Prima pars, quod forma sit permanens, & habitus impressus animæ ab omnibus admittitur probaturque potest ex omnibus illis Scripturis quibus eius existentia probata est, nam verbi gratiâ dicitur 1. Ioan. 3. quod *Omnis qui natus est ex Deo habet semen ipsius in se manens*: Semen autem hoc quo diuinum in nobis esse nascitur, dixi esse gratiam quæ asseritur à S. Ioanne non esse aliquid subitò transiens, sed stabile ac permanens. Dicitur per eam habitare in nobis Spiritus Sanctus, & corda nostra constituere templa sua & sacraria: inhabitatio verò dicit permanentiam vnde gratiam hanc vocat Augustinus gratiam inhabitationis, quo modo non vbique sit Deus, qui per regenerationis gratiam est vbique. Dicitur etiam diffundi gratia in cordibus, imprimi, regenerare, renouare, esse signaculum & vnguentum. Deinde probatur illis omnibus argumentis quibus ostensum est contritionem non esse id quo peccatum formaliter expellitur, sed meritoriè solùm & dispositiuè vt videtur tradi expressè in Trident. *sess.* 6. *cap.* 7. vt ostendi alibi.

Probatur secunda pars.

Secunda pars asserens id etiam esse certum ex Fide docetur à Bellarmino *lib.* 1. *de gratia cap.* . Suare *lib.* 6. *cap.* 3. Valentia, & Vega, contra Vasquem, Sotum, Canum, Medinam, qui sola certitudine Theologica sunt contenti. Probatúrque quia Concilium Tridentinum loquitur indifferenter de omni iustificatione tùm paruulorum tùm adultorum tùm ea quæ fit per Sacramentum, vel per eius votum, sed iustificatio paruulorum & illa quæ fit in Sacramentis fit per aliquid permanens, ergo iustificatio de qua loquitur Concilium

lium fit per aliquid permanens non autem per actum transeuntem; nullibi enim Concilium duas ponit formas iustificantes, cum tamen eo loco dicat quod causa formalis iustificationis est iustitia Dei quâ nos iustos facit, asserítque illam diffundi in cordibus eorum qui iustificantur, & ipsis inhærere si enim non de omni iustificatione Tridentinum loqueretur, non posset probari ex eo loco, quod adulti iustificarentur semper per aliquid intrinsecum & inhærens.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo satis constare ex tractatu de contritione, quod dilectio super omnia sufficit ad iustificandum dispositiuè, non autem ad iustificandum formaliter.

Secundæ Ad secundam Resp. doctrinam illam de forma iustificante multò clariùs explicatam esse in Concilio & distinctiùs quàm in Scriptura, non enim dicit tantùm gratiam hanc diffundi, sed inhærere, produci per Sacramenta. Vnde licèt quoad rei veritatem doctrina illa semper certa fuerit, promulgatio tamen eius post Concilium facta est euidentior.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo gratiam non esse connotationem aut ens rationale, alioqui non deberent ei tribui effectus formales physici, regeneratio, renouatio, vnctio, signaculum.

## §. II.

### *Vtrùm gratia sanctificans sit qualitas distincta ab habitu charitatis.*

Sensus difficultatis. HAbeo ex hactenus dictis quod gratia ista iustum formaliter reddens hominem qualitas est realis & permanens, quæ nunquam disiungitur ab omnibus habitibus virtutum vt dicetur *sect.* 4. Difficultas autem nunc est vtrùm illa sit vnus aliquis ex illis habitibus per quos efficiuntur immediatè actus virtutum, an aliquid ab omnibus distinctum & illis prius, eo modo quo anima est prior potentiis operatiuis, & prima illarum radix. Censent Hæretici huius temporis gratiam hanc non esse aliud quàm fidem, contra quos dicetur in sequentibus. Quod autem illa nihil sit distinctum ab habitu charitatis censent plures è Catholicis Theologis volentes qualitatem hanc gratiam vocari quatenus facit nos diligi à Deo, charitatem autem quatenus facit Deum diligi à nobis. Quæ duo semper coniuncta sunt.

Ratio prima dubitandi. Ratio dubitandi est primò, quia frustrà distinguetur qualitas hæc ab habitu charitatis si nihil omnino tribuit Scriptura gratiæ, quod non tribuat charitati, nihil autem tribui vni quod nó tribuatur quoq; alteri, probari facile potest: nam gratia dicitur constituere Dei filios, hoc autem charitatis esse munus proprium dicitur 1. Ioannis 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater vt Filij Dei nominemur & simus.* Gratia diffunditur in cordibus & efficit sanctos, id ipsum charitati tribuitur Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris:* gratia regenerat, 1. Ioan. 4. *Omnis qui diligit ex Deo natus est*, gratia facit nos à Deo diligi, *ego diligentes me diligo* inquit Sapientia cap. 8. Prouerb. 8. eadem ex Augustino proferri possent, qui charitati tribuit omnes effectus gratiæ proprios, ait enim illam esse perfectam iustitiam, per eam separari filios Dei à filiis perditionis, eam esse eminentissimam inter omnia, nullum esse isto Dei dono excellentius.

Secunda. Secundò, videtur idem indicari in Tridentino *sess.* 6. *cap.* 7. vbi dicitur iustificationem in nobis fieri dum sanctissimæ passionis merito, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, deinde dicitur; quod in iustificatione accipit homo Fidem, Spem, Charitatem, nulla facta mentione illius gratiæ: & cap. 10. docet quod incrementum iustitiæ ab Ecclesia postulatur, dum ita orat da nobis Fidei, Spei, & Charitatis augmentum.

Tertiò, rationes optimæ idem probant, quia illud solùm est gratia, quod solum intimè nos cum Deo vnit, hoc sola facit charitas, non enim coniungi Deo possumus nisi per operationem, qua etiam sola participamus naturam diuinam. Deinde illud gratia est quod facit nos Deo dilectos & diligibiles, hoc facit charitas quâ efficimur verè recti & digni Dei amicitia. Denique nunquam separantur charitas & gratia, ergo nihil est necesse ponere inter illas discrimen: imò inter omnia Dei dona perfectissima charitas est, vt habetur ex Apostolo, ergo illa est gratia, quâ nihil est sublimius in toto ordine supernaturali. Tertia.

Dico secundò, probabilius esse quod gratia sanctificans est qualitas distincta realiter ab habitu charitatis, residens in substantia ipsius animæ tanquam primaria forma vitæ supernaturalis, & radix omnium habituum supernaturalium. Ita docent cum S. Thoma *art.* 3. Suares *lib.* 6. *cap.* 12. Sotus, Valentia, Thomistæ omnes, contra Scotum, *in secundum distinct.* 27. *quæst. vnica:* Bellarminum, *lib.* 1. *de gratia cap.* 6. & magis fauere videtur Vasques *disp.* 198. Assertio secunda.

Probatur ex modo loquendi Scripturæ. Ratio autem peti primo potest ex modis quibus vtitur Scriptura loquens de gratia, dicimur enim per gratiam fieri consortes diuinæ naturæ, non autem solius operationis; dicimur Filij Dei, dicimur nasci & regenerari propter vitam diuinam, & esse supernaturale quod nobis datur, sed per solam dilectionem non habemus participationem naturæ diuinæ vt est natura & radix intellectus, sed eius solum operationem participamus, amor enim Dei non est natura Dei neque amor natiuitas est noua, ergo gratia sanctificans non est sola charitas. Secundò idem colligitur ex doctrina sancti Dionysij *cap.* 2. *Ecclesiastica Hierarchia parte prima.* vbi explicans progressum vitæ spiritualis in nobis & generationis diuinæ, omnino illam distinguit à charitate, eo modo quo potentiæ operatiuæ supponunt animam, dicit enim in primis quod *vt diuinè operemur, necessaria est sacratissima illa & ineffabilis operatio quâ diuinus in nobis status efficitur*, Deinde addit, *si enim diuinus status diuina natiuitas est, nunquam ille fiet ex his quæ à Deo tradita sunt, neque operabitur qui nec diuinum hunc statum consequutus est.* An verò nobis quoque ipsis non dicimus, prius esse necessarium humanæ vitæ statum, vt sic demùm possimus humana operari, & concludit: *Vnumquodque ea solum agit quæ status sui sunt*, quasi diceret nos per gratiam constitui debere in statu quodam supernaturali & diuino, hoc autem non posse fieri quin detur in nobis aliquod fundamentum, & veluti forma talis vitæ, vnde posteà profluant potentiæ, ac operationes diuinæ.

Ratio à priori. Secundò, in eo principio fundatur ratio à priori quâ vtitur S. Thomas quod virtutes infusæ supponere debeant naturam quandam & formam supernaturalem, cui connaturales sint illæ potentiæ: virtus enim est dispositio perfecti ad optimum, id est subiecti quod perfectum est ad operationē optimo & connaturalissimo modo faciendam, vnde argumētatur, prior debet esse in vita spirituali & diuina, forma quæ det operari supernaturaliter & diuinè, quàm forma quæ det operari diuinè, sicut in esse naturali videmus formam esse priorem potentiis: sed si charitas idem sit cum gratia hoc verum non erit, ergo charitas non est gratia; alioqui non erit in nobis esse diuinum quasi connaturaliter & completè infusum. Confirmatur, quia gratia est primum fundamentum totius esse supernaturalis & diuini: sed charitas esse non potest primum fundamentum, cum sit virtus appetitiua supponens intellectum, ergo charitas non est gratia. Denique cum hæc forma possibilis sit quæ tribuat diuinum esse, eóque modo connaturalis intelligatur in nobis diuinum esse

esse, & absconditus cordis homo, certè satius videtur gratiam ponere distinctam à charitate quàm vtramque confundere.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo nomine (Charitatis) in Scripturis ferè intelligi actum charitatis, cui tribuuntur vt causæ meritoriæ non tanquam causæ formali, omnes effectus qui conueniunt gratiæ vt formæ. Deinde dico nomine (Charitatis) non intelligi solum actum quo inclinamur ad diligendum Deum, sed totum illum statum amicitiæ, qui intercedit inter nos & Deum: sic enim charitas sumpta pro statu amicitiæ, complectitur gratiam & omnes habitus, vnde nec mirum est quod illi tribuantur omnes effectus qui tribui solent gratiæ.

Secundæ.

Ad secundam Respondeo Tridentinos Patres consulto abstinere voluisse ab ea controuersia, vnde aliquando visi sunt gratiam diuidere à charitate, alioqui visi sunt confundere sumentes charitatem non pro solo habitu operatiuo, sed pro cumulo perfectionis qui efficit nos Dei amicos.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo quod reuerà loquendo connaturaliter pereunte in nobis gratia deberent etiam etiam tolli Fides & Spes; sed nihilominus ex sola indulgentia Dei, certum est illas non destrui per quodlibet peccatum, vt facilius peccator redire posset in priore vitam. Deinde nego nos posse coniungi Deo, aut participare vitam eius per solam operationem, quia magis illa participari potest à nobis per radicem diuinarum operationum. Charitas facit nos meritoriè Deo diligibiles, gratia verò formaliter eo modo quo posteà explicabitur. Fateor nunquam separari gratiam à charitate & donis Spiritus Sancti, nego autem illas non distingui propter diuersos effectus formales: quomodo autem gratia excedat omnia dona Dei dicetur in sequentibus.

Gratia sanctificans quid sit.

Quæ hactenus dicta sunt omnia ferè pertinent ad genericam rationem gratiæ sanctificantis, est enim qualitas realis, permanens, ab operatiuis habitibus distincta, sed non constat quænam sit propria eius ratio & differentia quâ constituitur specialis eius character, pendet verò tota illa ratio à duplici effectu formali huius gratiæ, vnus negatiuus est nempe remissio peccati, alter est positiuus nimirum filiatio adoptiua, perfecta iustitia, similitudo cum Deo & participatio eius naturæ de quibus sigillatim dicendum est.

## Sectio III.

### *De primo effectu formali gratiæ sanctificantis qui est remissio peccatorum.*

### S. Thom. quæst. 113.

Multiplex error sectariorum.

CErtum est primò, errasse multipliciter sectarios circa iustificationem impij à peccato. Primò, enim negant peccata vnquam remitti, hominem enim manere semper inquinatum peccatis quæ semel commissa sunt. Secundò, volunt peccata illa tegi duntaxat & non imputari propter iustitiam Christi imputatam peccatori, quasi eius esset. Tertiò, asserunt immunda etiam & inquinata esse omnia illius opera, & peccata mortalia, tametsi propter imputatam iustitiam Christi, obesse illa non possint prædestinatis, & habentis fidem Mediatoris.

Catholica veritas.

Certum est secundò, Catholicam veritatem de remissione peccatorum oppositam illis erroribus tria etiam potissimùm continere capita quæ habentur in Concilio Tridentino *sess. 6. cap. 4. 7. & 14. & variis canonibus*. Primum est peccata quælibet in iustificatione non tegi tantùm vel non imputari ad pœnam, sed tolli reuerà & deleri, itavt nihil sit damnationis iis qui sunt in Christo Iesu, quos nimirum eripuit Deus de potestate tenebrarum, & transtulit in regnum filij dilectionis suæ. Secundum est peccata illa quantuncunque sint grauia, & numero infinita, ea tamen omnia simul remitti & statim eo ipso temporis momento quo gratia infunditur. Tertium est remissionem illam peccati non esse fauorem duntaxat aliquem extrinsecum, sed veram sanctificationem & renouationem interioris hominis.

Ex tribus his capitibus quæcunque spectabant ad duo prima omnino exposita sunt in tractatu de pœnitentia, vbi primò statuebam omnia peccata mortalia, statim, simul, est infallibiliter deleri per pœnitentiam. Secundò, formam quâ expelluntur peccata formaliter non esse actum pœnitentiæ, vel dilectionem super omnia. Tertiò posse diuinitùs deleri peccatum sine infusione vlla physicæ qualitatis, & sine vlla mutatione peccatoris per solam condonationem extrinsecam, quæ omnia fusè disputata sunt eo loco. Vnde solum mihi superest tertium illud caput de causa formali expulsiua peccati, quam dixi esse gratiam sanctificantem infusam animæ, vbi tria sunt difficilia. Primò, vtrùm gratia peccatum expellat formaliter, an verò meritoriè solùm & dispositiuè. Secundò, vtrùm se sola illud expellat, sine alio vllo fauore ac condonatione extrinseca. Tertiò, vtrùm saltem diuinitùs possit gratia esse simul cum peccato.

## §. I.

### *Vtrùm gratia peccatum expellat formaliter, an meritoriè.*

Status difficultatis.

EFfectiuè tantùm & meritoriè peccatum gratia expellet, si moueat ex se Deum ad tollendum & condonandum peccatum: expellet formaliter si expellat propter incompossibilem saltem naturalem cum peccato, sicut calor expellit formaliter frigus ab eodem subiecto in quo stare naturaliter nequit cum frigore.

Ratio prima dubitandi.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia si gratia causat formaliter remissionem peccati, propter incompossibilitatem cum illa, infusio gratiæ simul fieri deberet cum remissione peccati, consequens illud absurdum est: nam si remissio peccati est prior infusione gratiæ, ergo non causatur per illam, si est posterior, ergo in illo priori quo gratia præcedit remissionem peccati, peccatum & gratia sunt simul, quod absurdum est, si enim vno instanti peccatum & gratia possunt esse simul, possunt etiam semper esse simul.

Secunda.

Secundò, ens purè morale cuiusmodi est peccatum non potest ex se habere physicam repugnantiam cum entitate aliqua physica, nam ea quæ opponuntur contrariè debent esse sub eodem genere, gratia est ens physicum, peccatum est ens morale, ergo non opponuntur contrariè. Imò peccatum cum sit ens morale non expellit gratiam nisi demeritoriè ac moraliter, ergo gratia etiam expellit meritoriè ipsum peccatum.

Tertia.

Tertiò, sequeretur etiam quod iustus etiam diuinitùs non posset peccare: nam qui habet formam cum peccato incompossibilem non potest peccare, v. gr. humanitas Christi, & voluntas beati non possunt peccare, quia formas habent impossibiles cum peccato vnionem scilicet hypostaticam, & amorem beatificum: sed gratia est per te forma incompossibilis cum peccato, ergo iustus erit impeccabilis.

Quarta.

Quartò explicari non potest in quo consistat repugnantia illa gratiæ cum peccato, si enim gratia peccatum expellit per modum formæ, oportet vt ex sua natura repugnantiam habeat cum illo.

Assertio prima.

Dico primò, gratiam sanctificantem non meritoriè solùm & effectiuè, sed formaliter expellere peccatum propter incompossibilitatem saltem naturalem cum illo. Ita docent communiùs Theologi cum sancto

cto Thoma *art.* 2. Suares, *lib.* 7. *cap.* 12. Bellarminus, *lib.* 2. *de iustificatione.* Vasques *disput.* 204. Valentia & alij: contra Scotum, Ochamum, Gabrielem, Medinam, Conink, *disp.* 22. *de Charitate*, qui volunt repugnantiam peccati & gratiæ non esse nisi ex lege Dei, non autem ex natura ipsius gratiæ.

Probatur ex Concil. Trident.

Ratio tamen est primò, quia ex Concilio Tridentino plenè colligitur quod gratia sit forma expellens peccatum propter incompossibilitatem cum ipso, vtitur enim semper verbis quæ indicant causam formalem, verbi gratiâ, *sess.* 5. *Can.* 5. dicitur quod per gratiam baptismi tollitur totum id quod veram habet rationem peccati, statimque additur, quod *Induentes nouum hominem qui secundum Deum creatus est, exuimus veterem hominem, & efficimur immaculati, puri, innoxij, & Deo dilecti.* & *sess.* 6. cum dixisset Concilium *cap.* 4. Iustificationem esse translationem à statu peccati ad statum iustitiæ, & adoptionis filiorum Dei, docet posteà *cap.* 7. causam formalem illius iustificationis esse gratiam, addítque quod per susceptionem gratiæ ac donorum homo ex iniusto fit iustus.

Probatur ex effectibus eius.

Secundò, ex effectibus formalibus positiuis gratiæ colligitur etiam quod remissio peccati sit effectus eius formalis, gratia enim, vt docebo posteà, efficit formaliter iustum Dei amicum, & Dei Filium, ergo tollit formaliter inimicitiam, iniustitiam, malitiam. Denique non est impossibilis talis entitas physica, quæ formaliter ex natura sua expellat peccatum, alioqui non hoc etiam præstaret vnio hypostatica: est autem valde congruum perfectionem hanc gratiæ tribuere, cum in contrarium nihil obstet.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam enim Respondeo eandem esse difficultatem de ordine inter generationem & corruptionem, & de vnius contrarij expulsione per alterum contrarium: vera ergo responsio est quod licèt eodem instanti temporis fiant introductio gratiæ, & remissio peccati, introductio tamen gratiæ prior est natura, quàm remissio peccati quam causat. Neque tamen peccatum, & gratia sunt simul, quia in illo instanti naturæ quo gratia prior est quàm expulsio peccati, est reuerà expulsio peccati, sed dependenter à gratia, prioritas enim naturæ, prioritas est dependentiæ, seu prioritas à quo, non prioritas in quo vbi sæpè solet fieri æquiuocatio. Non est verùm quod peccatum eo instanti sit quo remittitur, cum enim gratia incipiat intrinsecè, necesse vt peccatum extrinsecè desinat, atque adeò tunc quando peccatum remittitur, non dicatur quod & vltimò sit sed quod primò non sit.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo probari eodem argumento posse quod vnione hypostatica quæ physica entitas est, peccatum non destruitur. Dicendum igitur gratiam non esse rem purè physicam, sed rem partim physicam, partim moralem, seu physico-moralem est enim sanctitas, adoptio, iustitia: non repugnat igitur peccato secundùm entitatem purè physicam, sed secundùm entitatem physicam provt subiacet tali moralitati: similiter autem peccatum gratiam formaliter expellit, quia moralis illa entitas peccati habet repugnantiam cum entitate gratiæ physico-morali.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo certum esse quod nemo iustus potest peccare seruando gratiam, quamuis peccare possit illam admittendo. Qui habet formam cum peccato incompossibilem, non potest peccare, nisi liberè possit & velit illam formam expellere, si autem expellere illam possit, poterit sine dubio peccare. Humanitas Christi, & voluntas beati sunt simpliciter impeccabiles, quia formam habent cum peccato incompossibilem, quam non possunt velle admittere, vnio enim hypostatica, & visio beata impediunt ne subiectum in quo sunt velit illas amittere: voluntas autem hominis iusti velle potest excludere gratiam, ideò quamuis peccare non possit retinendo gratiam, potest tamen peccare illam amittendo.

Ad quartam Resp. repugnatiam peccati & gratiæ in eo consistere, quod peccatum sit animæ macula, & verùm obiectum odij diuini, dissimilitudo cum Deo, & vera malitia: gratia verò sit animæ sanctitas, iustitia, natura diuina participata, atque adeò verum obiectum diuini amoris & complacentiæ. Quartæ.

## §. II.

### *Vtrùm sola gratia expellat peccatum sine alio vllo fauore ac condonatione extrinseca.*

Sensus quæstionis.

DVpliciter potest vnum contrarium expelli ab alio contrario. Primò, ita vt introductio vnius sit formaliter expulsio alterius, vt quando lumen tenebras expellit, tunc enim non sunt duæ mutationes, cum expulsio tenebrarum formaliter non sit aliud quàm illuminatio: Secundò, ita vt productio vnius sit aliquid realiter distinctum ab expulsione alterius, vt cum calor expellit frigus, certum est duas esse mutationes, quia productio caloris non est realiter expulsio frigoris. Cum ergo vt dixi gratia peccatum expellat vt forma incompossibilis, meritò quæritur vtrùm priore illo modo gratia peccatum expellat, sicut lumen expellit tenebras, itavt vna tantùm ibi sit mutatio, & vnicus fauor: an verò expellat posteriori modo sicut calor expellit frigus: ita vt duæ ibi sint mutationes & duo fauores, vnus sit infusio gratię, alter condonatio peccati.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi primò, est quia si gratiæ infusio, & condonatio peccati sunt duæ mutationes, & duo fauores distincti sequitur quod gratia non expellit peccatum per sui communicationem, requiretur enim aliquid aliud præter infusionem gratiæ ad hoc vt remittatur peccatum: sed gratia, vt dixi, remittit formaliter peccatum, id est per sui communicationem, ergo infusio gratiæ, & condonatio peccati, non sunt duo fauores distincti, nec duæ mutationes.

Secunda.

Secundò, remissio peccati est formalis effectus gratiæ, sed effectus formalis, formæ non est aliquid distinctum à forma recepta in subiecto, ergo remissio peccati, non est aliquid distinctum à gratia recepta in subiecto. Et ita indicari videtur in Trid. *sess.* 6. *Can.* 4. vbi dicitur quod iustificatio est translatio à statu peccati in statum gratiæ, vbi videtur indicari vnica mutatio, si fauor quo aliquis ex peccatore fit non peccator distinguitur à fauore quo fit iustus, falsum est quod iustificatio sit translatio à statu peccati ad statum gratiæ.

Tertiò.

Tertiò, si duæ ibi sunt mutationes distinctæ, sequitur quod remissio peccati, & infusio gratiæ sunt duo distincti effectus formales procedentes à causis formalibus distinctis: nam vbi sunt distincti effectus formales, ibi diuersæ sunt etiam causæ formales, consequens est absurdum, causa enim formalis totius iustificationis vnica est. Imò sequitur quod non adæquatè iustificamur per formam intrinsecè inhærentem, quod repugnat Concilio dicenti neminem iustificari per fauorem extrinsecum. Denique quod caput est, sequitur gratiam non esse sanctitatem perfectam, cum relinquat hominem adhuc peccatorem neque per se possit expellere peccatum sine alio fauore.

Quartò.

Quartò, si gratiæ infusio, & remissio peccati duo sunt distincta, sequitur quod illæ possunt separari, atque ita poterunt esse simul in eodem homine peccatum & gratia, quod absurdum videtur.

Assertio secunda.

Dico secundò, remissionem peccati & infusionem gratiæ duas esse mutationes & duos fauores realiter distinctos, atque adeò quamtumuis gratia peccatum expellat formaliter, non expellit tamen illud sine condona

condonatione Dei extrinseca. Ita docent Scotus, Ochamus, Richardus, & alij quos citat & sequitur Suares *lib.6. cap.11.& 12.* contra Vasquem qui acriter pugnat illos non esse duos fauores, & duas mutationes, atque adeò ad totum hominem sanctificandum & mundandum negat vllam esse necessariam Dei condonatinem, sed solam satis esse infusionem gratiæ.

Probatur rationib. Ratio tamen euidens est, quia si remissio peccati & infusio gratiæ sunt vnica mutatio, sequitur quod gratia expellit peccatum eo modo quo lumen expellit tenebras, hoc autem falsum est, quia tenebræ non sunt aliud quàm priuatio luminis, ideò realiter vnum est produci lumen & expelli tenebras. Peccatum quod expellitur non est priuatio gratiæ vt aliàs probaui, ergo remissio peccati & infusio gratiæ sunt duæ mutationes & duo fauores, sicut quia frigus non est priuatio caloris, positio caloris & expulsio frigoris sunt duæ mutationes distinctæ. Videturque illud indicare Tridentinum vbi dicitur quod iustificatio non est solùm remissio peccati, sed etiam renouatio & susceptio donorum vbi vides illa duo distingui. Deinde peccatum habituale est peccatum præteritum provt non condonatum, ergo vt tollatur peccatum habituale necessaria est Dei condonatio. Denique quando infunditur gratia homini qui caret peccato non reperitur totum quod reperitur in peccatore qui iustificatur, ergo in peccatore præter infusionem gratiæ reperitur condonatio peccati, negatio enim condonationis non tollitur nisi per condonationem, non potest tolli peccatum habituale nisi tollatur negatio condonationis, ergo sine condonatione tolli non potest peccatum.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo verum esse quod gratia expellit peccatum per sui communicationem formaliter quatenus necessariò habet adiunctam condonationem extrinsecam, non autem præscindendo ab omni extrinseca condonatione: quemadmodum calor expellit frigus per sui communicationem quatenus adiunctam habet negationem diuini concursus ad conseruationem caloris in eodem subiecto.

Secundæ. Ad secundam similiter Respondeo remissionem peccati non esse formalem effectum gratiæ seorsim sumptæ à condonatione Dei, sed gratiæ simul coniunctæ cum condonatione Dei, cuius negatio est de conceptu peccati habitualis: sunt ergo illæ duæ mutationes, sed ita connexæ vt vna inuehat aliam, ideóque pro vna sumuntur, sicut expulsio frigoris, & productio caloris dicuntur esse vna mutatio.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo concedendo quod susceptio gratiæ & remissio peccati sunt duo effectus formales partiales vnus positiuus, alter priuatiuus, ex quibus integra coalescit iustificatio. Neque verò necessaria propterea est duplex causa formalis intrinseca & positiua, sed vna sufficit quæ causat duos effectus formales, partiales, quatenus connexa est cum extrinseca Dei condonatione. Ad duos effectus formales positiuos necessaria est duplex forma intrinseca: ad duos verò effectus formales quorum vnus est priuatiuus sufficit vnica forma intrinseca; condonatio enim illa quatenus se tenet ex parte Dei est causa effectiua remissionis peccati, quatenus autem se tenet ex parte animæ cui peccatum remittitur, illa est solum ablatio peccati, vnde non requiritur alia vlla forma intrinseca, præter gratiam inhærentem. Quod additur sequi neminem iustificari adæquatè per iustitiam inhærentem, distingui debet per iustitiam inhærentem secludendo condonationem extrinsecam concedo, per iustitiam inhærentem provt annexam habet Dei condonationem, & beneuolentiam nego: per solum autem fauorem gratuitum fateor neminem iustificari, quamuis iustificetur per fauorem illum extrinsecum provt connexum & infusum cum gratia intrinseca. Denique quod dicitur sequi, quod gratia non sit vera perfectáque sanctitas, quia non sanctificat sine condonatione Dei superaddita. Nego id sequi nam vt gratia sit perfecta sanctitas, satis est quod per se reddat hominem iustum, & quod habeat illam condonationem necessariò annexam, gratia enim seiungi non debet ab illa condonatione, quam necessariò habet annexam saltem naturaliter imò fortassis etiam diuinitùs, vt statim explicabitur.

Ad quartam enim vt respondeatur, videndum accuratiùs est. Quartæ inferiùs.

## §. III.

### *Vtrùm gratia ita expellat peccatum vt ne diuinitùs quidem esse possit simul cum illo.*

Status quæstionis. QVædam ita pugnant inter se naturaliter, vt diuinitùs tamen possint esse simul vt calor & frigus, quædam ne diuinitùs quidem stare possint simul in eodem subiecto, vt curuum & rectum. Cum igitur constet ex dictis quod peccatum & gratia inuicem se pugnent, meritò quæritur vtrùm repugnantia illa sit tanta, vt ne diuinitùs quidem stare possit peccatum in eo subiecto vbi est gratia, sed necessariò & essentialiter posito peccato destruatur gratia, & positâ gratiâ remittatur peccatum.

Ratio prima dubitandi. Ratio verò dubitandi est primò, quia illa possunt realiter separata existere, quæ sunt realiter inuicem distincta, sed remissio peccati, & infusio gratiæ duo sunt fauores distincti, ergo possunt inuicem separari. Probaríque potest à pari de calore & frigore, peccatum enim & gratia eo modo inter se pugnant quo calor & frigus, & eodem modo se habent remissio peccati, & infusio gratiæ, quo introductio caloris, & expulsio frigoris, sed calor & frigus possunt diuinitùs esse simul, quia introductio vnius & expulsio alterius sunt duæ mutationes distinctæ, ergo peccatum & gratia possunt esse simul.

Secunda. Secundò, illa quæ non pugnant contradictoriè, sed contrariè tantùm possunt esse simul, peccatum & gratia contrariè pugnant non contradictoriè aut priuatiuè cum peccatum non sit priuatio gratiæ, ergo peccatum & gratia possunt esse in eodem subiecto.

Tertia. Tertiò, si positâ gratiâ Deus necessariò remitteret peccatum, Deus necessitaretur ad amandum illum in quo est gratia, sed Deus nō potest necessitari ad amandum aliquid extra se, solum est enim summum quod necessariò amatur, ergo positâ gratiâ non necessariò remittit Deus peccatum; Positâ enim quacunque gratiâ, Deus semper liber est ad condonandum, vel non condonandum peccatum.

Assertio tertia. Dicendum tamen tertiò est, esse longè probabilius quod gratia & peccatum ita inuicem pugnant vt nulla vi etiam diuina possint esse simul. Atque adeò posita infusione gratiæ, sequitur necessariò remissio peccati. Ita docent plurimi Theologi quos citat & sequitur Vasques *disp.* 204. contrarium autem multi docent etiam cum Suare *lib.7.cap.20.*

Probatur primò. Ratio autem est primò, non videtur implicare aliqua qualitas supernaturalis omnino incompossibilis cum peccato, nam vnio hypostatica & visio habent talem illam repugnantiam, vt patet, implicat vt peccatum non remittatur ei qui vnionem habere inciperet hypostaticam, & vt peccet ille qui Deum videt: sed si est possibilis talis qualitas nulla est ratio cur negetur hoc conuenire qualitati huic quæ facit Dei amicum, sanctum, iustum, filium adoptiuum, & quæ participatio est naturæ diuinæ; omnes enim rationes quæ probant gratiam stare posse cum peccato, similiter probant impossibilitatem qualitatis quæ habeat huiusmodi repugnantiam: semper enim dicerem Deum non

necessitari ad admandum aliquid extra se, peccatum & illam qualitatem contrariè solùm opponi, atque adeò esse posse simul. Imò & probant quod vnio personalis cum Verbo, & visio beata stare possunt cum peccato. Vnde

Probatur secundò.

Secundò, argumentor quia multa sunt verè positiua, quæ tamen nulla vi possunt esse simul: assensus enim & dissensus, amor & odium ex eodem motiuo, curuum & rectum in eadem linea, ergo similiter gratia & peccatum quamuis sint positiua & opponantur contrariè, possunt esse talia vt se inuicem omnino excludant. Probatur consequentia, ideò assensus & dissensus, curuum & rectum, & alia huiusmodi se necessariò excludunt, quia quamuis sint positiua vnum tamen dicit consequenter negationem alterius, sed gratia & peccatum etiam huiusmodi sunt, nam gratia cum sit sanctitas positiua dicit consequenter negationem malitiæ, & cum sit dignitas propter quam homo est amabilis à Deo, seu amabilitas excludit odibilitatem seu dignitatem odij diuini. Et hinc.

Probatur tertiò.

Tertiò, argumentor, implicat vt aliquis actu constituatur iustus, sanctus, Dei amicus, Dei Filius, quin desinat esse actu iniustus, immundus, inimicus Dei, & dignus pœna æterna, sed per peccatum habituale homo est iniustus, immundus, inimicus Dei, dignus pœna æterna: per gratiam autem homo est iustus, Sanctus, Dei amicus & filius, sicut per albedinem paries est albus, ergo implicat vt illa sint simul. Respondet aduersarij quod homo per gratiam iustus est, sanctus, Dei amicus exigitiuè tantùm & aptitudinaliter, non autem actualiter. Sed contra: si enim per gratiam homo non est iustus nisi aptitudinaliter & exigitiuè, sequitur necessariam esse formam aliquam superadditam, quâ fiat actualiter iustus & sanctus, sed certum est nullam esse aliam formam quâ fiat actualiter sanctus & iustus præter gratiam, ergo per illam homo non fit iustus solum exigitiuè, sed etiam actualiter. Deinde implicat vt idem homo simul exigitiuè sit Dei amicus & hæres, & exigitiuè sit Dei inimicus & dignus exigitiuè pœna æterna, sed per peccatum homo est exigitiuè inimicus Dei, & exigitiuè dignus æterna pœna, ergo implicat vt ille tunc habeat gratiam per quam exigitiuè sit amicus Dei & dignus hæreditate. Deinde implicat vt peccatum nullam aliam habeat causam suæ existentiæ nisi Deum, sed si peccatum simul conseruetur miraculosè cum gratia, nullam aliam habebit causam existentiæ suæ nisi Deum, opus enim miraculosum à solo Deo esse potest, ergo, &c.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo concedendo quod infusio gratiæ & condonatio peccati duæ sunt res distinctæ, sed ita tamen essentialiter connexæ, vt infusio gratiæ semper necessariò inuehat condonationem peccati, quando illud est in anima; non enim est semper verum quod quæ sunt distincta sunt separabilia, nam creatio, verbi gratiâ, & res creata, sunt res distinctæ quæ tamen separari nequeunt, cur ergo gratia, & expulsio peccati non erunt similiter inseparabiles. Nego itaque rationem cur calor & frigus esse possint simul in eodem subiecto, esse quia calefactio & expulsio frigoris sunt res distinctæ: ratio enim potius est quia vna non dicit essentialiter negationem alterius: peccatum & gratia non opponuntur eo modo quo inuicem opponuntur calor & frigus, sed eo modo quo opponuntur curuum & rectum, assensus & dissensus, amor & odium peccatum enim dicit consequenter negationem gratiæ, & gratia consequenter & essentialiter negationem peccati. Vnde

Secundæ.

Ad secundam nego quod peccatum & gratia opponantur solùm contrariè, quia opponuntur contrariè simul & priuatiuè, non vt frigus & calor, sed vt corporeum & spirituale, odium & amor, rectum & curuum.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo quod Deus est liber simpliciter ad condonandam vel non condonandam offensam, etiam si ex suppositione quod det gratiam non possit non condonare offensam omnem, & amare subiectum in quo est gratia. Fateor quod voluntas Dei non necessitatur antecedenter ad amorem vllius boni creati, sed ex suppositione tamen necessitari potest ad aliquem non habendum odio, si enim non pecco non potest me odio habere, si pecco non potest me amare sed me necessariò habet odio. Similiter enim si dat gratiam non potest me habere odio, sed necessariò remittit peccatum & me amat necessariò amore saltem complacentiæ, vt dicetur statim.

## Sectio IV.

### *De aliis effectibus formalibus gratiæ sanctificantis.*

Error sectariorum triplex.

CErtum est primò, quod ad reliquos effectus gratiæ inhærentis errant Sectarij tripliciter. Primò, enim negant denominationes istas iusti, dilecti, sancti, filij adoptiui, peti ab vlla forma intrinseca, sed ex puro fauore Dei, & Christi iustitia imputata. Secundò, negant illas denominationes vlli etiam homini puro conuenire: neminem enim esse qui quantumuis iustus & sanctus appelletur, reuerà tamen non sit impius & immundus, indignus Dei amicitia & gloria æterna. Tertiò, ergo concludunt nullam nobis ineisse iustitiam nisi falsam, & imputatam, nullos actus laude dignos & præmio.

Veritas Catholica tria continet.

Certum est secundò, veritatem Catholicam de istis effectibus gratiæ inhærentis habere tria potissimùm capita. Primò, quod homo hac ornatus gratia non solum est expers omnis peccati, sed est etiam verè gratus Deo, eius amicus, filius, hæres, naturæ ac pulchritudinis diuinæ consors. Secundò, quod illæ denominationes procedunt à gratia vt forma: vnde Tertiò, concluditur quod datur in nobis vera & interna sanctitas ac iusticia. Quibus suppositis explicanda nunc mihi de istis singulis sunt tria, in quo consistant, quomodo profluant à natura gratiæ, quomodo sint ab ea sep arabiles.

### §. I.

### *An & quomodo gratia reddat formaliter hominem amicum Dei.*

Quid sit à Deo amari.

AMari à Deo seu esse illi gratum est Deum sibi complacere in alicuius perfectione: amari autem à Deo vt amicum, est Deum in alicuius perfectione ita sibi complacere vt velit illi communicare sua bona, sua secreta, imò & se ipsum totum. Difficultas igitur est, vtrùm gratiæ sit donum per quod homo reddatur obiectum dignum amicitia Dei.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi est primò, quia id quo reddimur Deo dilecti est ipse amor quo Deus nos diligit, sed gratia inhærens non potest esse amor quo Deus diligit, nam ille non est nisi in Deo, ergo gratia non est forma quâ reddimur amici Dei, non enim est amor quo Deus nos diligit, sed ad summum est pignus & signum à Deo deputatum illius amoris quo Deus nos amat. Neque dicas gratiam esse id quo formaliter reddimur Deo diligibiles non id quo formaliter diligimur: nam etiam charitas est perfectio quædam animæ quâ sine dubio reddimur Deo diligibiles.

Secunda.

Secundò, nulla est qualitas quæ possit necessitare Deum ad nos diligendos & ad sua nobis bona communicanda, quomodo enim Deus potest necessitari ad amicitiam nobiscum contrahendam? Deus enim communicata creaturæ quacunque qualitate adhuc potest negare illi communicationem bonorum

suorum,

suorum, v.g. beatæ visionis, quam potuit etiam negare homini Christo.

Tertia. Tertiò, si Deus necessariò amaret hominem iustum non posset illum destruere. Imò si Deus amat bonum aliquod necessariò, sequitur quod illud bonum est Deo necessarium, hoc autem non est verum, quia nihil est Deo necessarium nisi Deus. Denique vt dixi nulla voluntas etiam creata necessariò amat bonum quod non est summum & infinitum bonum, cuiusmodi non est gratia.

Quarta. Quartò, illa perfectio quæ non constituit æqualitatem neque proportionem inter hominem & Deum non potest formaliter constituere hominem Dei amicum, sed gratia infinitè distans à Deo non constituit æqualitatem neque proportionem inter hominem & Deum, ergo non constituit hominem formaliter amicum.

Assertio 1. bipartita. Dico primò, per gratiam habitualem hominem reddi amicum Dei formaliter & ex natura ipsius gratiæ, sine vllo fauore distincto, si peccator non sit ille cui datur gratia.

Probatur prima pars ex triplici fonte. Primam partem tradunt Catholici omnes Doctores apertéque primò colligitur ex Scripturis Ephesiorum primo: *Gratificauit nos in dilecto filio suo.* Non quod Christus causa sit formalis, sed meritoria tantùm gratificationis illius quæ fit per gratiam. Primæ ad Corinthios: *Transtulit nos in regnum filij dilectionis suæ*, Sapientiæ 4. *Placens Deo factus est dilectus*: Ioannis 14. *Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus.* Deinde traditur in Concilio Tridentino *sess.* 6. *cap.* 7. vbi dicitur quod per susceptionem gratiæ ac donorum, homo fit ex inimico amicus, & *cap.* 10. Nos per gratiam fieri Dei amicos & eius domesticos. Denique ratio à priori est, quia tunc homo est Deo gratus & dignus eius complacentia quando est in se ipso rectus, iustus, Deo similis, & eius filius, per gratiam confertur ei rectitudo, iustitia, similitudo cum Deo & filiatio Dei, ergo per gratiam homo fit amabilis Deo. 2. Regum 12. *Et vocauit eum amabilis Domino, eo quod diligeret eum Dominus.*

Probatur secunda pars. Secunda pars, quod talis homo fiat amicus Dei ex ipsa natura gratiæ asseritur communiter à Doctoribus cum Sancto Thoma contra Scotum, Durandum, & Nominales qui volunt gratiam non aliud esse quàm signum à Deo deputatum. Sed ex dictis tamen omnino sequitur, quia illud quod ex se ipso reddit hominem in se ipso perfectum, iustum, & consortem diuinæ naturæ reddit ex se ipso hominem obiectum Deo amabile: gratia facit ex se ipsa, vt dixi, hominem perfectum, ergo per se ipsam facit hominem Deo dilectum & dignum complacentia Dei. Quod probari potest ex omnibus illis effectibus & nominibus gratiæ quibus ab initio existentia eius probata est; per eam enim Deus dicitur venire, ad nos, habitare in nobis, consecrare vt templa generare vt filios, vngere vt Reges, signare vt electos, dicitur pignus propter sequuturam hæreditatem, semen propter participationem naturæ, signaculum propter similitudinem, vnguentum propter sanctitatem.

Assertio 2. bipartite. Dico secundò, implicare contradictionem vt gratia sit in homine quin reddat illum dilectum à Deo saltem amore complacentiæ quæ non tendit ad operationem; quamuis possit reuerà Deus aliquem amare aliquo modo nullam ei conferendo gratiam aut aliam vllam qualitatem intrinsecam.

Prima pars probatur. Primæ partis ratio est, quia diligibilem esse Deo amore complacentiæ, non est aliud quàm esse obiectum dignum Dei amore ac complacentia, subiectum in quo est gratia est necessariò tale, quia est rectum & Deiforme, ergo necessariò est Deo diligibile. Imò & est necesse vt in eo sibi Deus complaceat, quia voluntas infinitè recta non potest non complacere in rectitudine, neque non displicere in peccato: neque quoad hoc est libera, quamuis libera omnino sit quoad amorem operatiuum, & efficacem, potest enim non bene facere amico, sed in eius bonitate non potest non habere complacentiam, alioqui non esset infinitè recta.

Secunda. Secunda pars, quod hominem Deus diligere possit nullam ei gratiam tribuendo quâ intrinsecè bonus sit, pendet ex dictis de remissione peccati sine vlla gratia per solam condonationem extrinsecam, est enim par ratio, & difficultas omnino eadem. In amore itaque Dei distinguenda sunt duo; primum quod in alicuius perfectione supernaturali complacentiam habeat, hoc modo amare Deus non potest hominem, qui nec habet gratiam intrinsecam, nec aliud vllum donum quo fiat amabilis. Secundum est quod velit illi dare bona sua, nam amare est velle bonum, potest sine gratia vlla sic amare hominem sine gratia, sed ille non erit perfectus amor, quia non volet illi bona quia bonus est, sed tantùm quia vult.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo gratiam non esse id quo actu nos Deus amat, sed id quo digni efficimur vt nos amet tanquam simpliciter rectos & Deiformes.

Secundæ. Ad secundam Respondeo Deum non necessitari ad amorem operatiuum erga iustos, sed necessitari ad amorem complacentiæ ex suppositione quod det gratiam, sicut ex suppositione quod habeat peccatum, habeat necessariò displicentiam. Potest quidem homini iusto negare visionem beatam, sed non potest efficere vt non sit eâ dignus.

Tertiæ. Ad tertiam nego sequi quod Deus nequeat destruere hominem iustum, quia vt dixi, amor quo illum amat est tantùm ex suppositione liberè posita, sicut enim potest illi auferre gratiam, ita potest illi auferre existentiam, imò illa est complacentia tantùm non autem amor operatiuus tendens ad existentiam: sed neque propterea sequitur quod gratia sit bonum Deo necessarium, propter eandem rationem.

Quartæ. Ad quartam Respondeo non esse necessariam æqualitatem vllam, aut etiam proportionem amicorum in amicitia quæ vocatur excellentiæ. Vel certè si aliqua est æqualitas, illa solùm est quam efficit amor reciprocus, dicitur enim quod amicitia æquales inuenit aut facit.

## §. II.

### *An & quomodo gratia efficiat hominem iustum & rectum per infusionem virtutum omnium & donorum.*

Sensus difficultatis. IVstitiæ nomine non hîc intelligitur specialis illa virtus quâ reddimus vnicuique quod suum est, sed rectitudo illa totius hominis per quam sic est adæquatus cum recta ratione vt sit completè potens elicere actus omnes vitæ supernaturalis & diuinæ, quod assequitur per habitus infusos virtutum omnium & donorum Spiritus Sancti. Difficultas igitur nunc est, vtrum illa gratia sit forma quædam diuina ex quâ veluti proprietates & potentiæ necessariò simul emanent qualitates illæ habituales virtutum omnium quibus anima ornata completè diuina sit, & proximè potens ad eliciendas operationes diuinas. De his autem inhabitibus non dicam hoc loco nisi obiter, dicturus pleniùs statim de illis in ipso initio sequentis tract. tus.

Ratio prima dubitandi.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia isti habitus infusarum virtutum sunt inutiles, vel enim dant facilitatem ad operandum, vel dant simpliciter operari: si primum ergo supponunt in potentia facultatem eliciendi actus supernaturales quod falsum est: si secundum ergo isti non sunt habitus sed potentiæ. Imò peccator sine istis habitibus elicit actus supernaturales, alioqui nunquam posset conuerti, ergo illi habitus non dant simpliciter operari, potentia enim eleuatur sufficienter per gratiam excitantem & adiuuantem, ergo nulli habitus sunt simpliciter necessarij.

Secunda.

Secundò, illi habitus vel sunt causæ principales actuum, vel sunt causæ instrumentales: si sunt causæ principales, sequitur illos actus non elici per potentiam obedientialem actiuam quæ semper instrumentum est: si sunt causæ instrumentales, Deus ergo erit causa principalis illorum actuum, & Deus dicetur credere ac sperare.

Tertia.

Tertiò, si habitus sequuntur gratiam vt proprietates, sublatâ gratiâ debent illi omnes statim interire, quod tamen est falsum quia manent Fides & Spes. Imò difficilè intelligitur discrimen istarum virtutum à donis Spiritus Sancti, quomodo enim v.g. differt timor qui est donum à timore qui est virtus.

Assertio prima.

Dico tertiò, neminem vnquam accipere gratiam sanctificantem, quin simul etiam accipiat per infusionem à Deo habitus omnium virtutum Theologicarum & Moralium & omnia dona Spiritus Sancti.

Prima pars.

Prima pars, apertè definitur in Trident. sess. 6. c. 7. vbi dicitur quod in iustificatione peccatoris, non sola est remissio peccatorũ, sed renouatio etiam interioris hominis per susceptionem gratiæ ac donorum dicitur etiam quod sanctissimæ Passionis merito charitas infunditur in cordibus eorum qui iustificantur: Additúrque demùm quod in iustificatione peccatoris hæc omnia simul infusa homo accipit, & inseritur Christo per fidem, Spem, Charitatem. Ideóque post Concilium negare habituum istorum saltem Theologicorum infusionem cum gratia, erroneum prorsus foret. Deinde colligitur ex eo quod dixit S. Dionysius fieri per gratiam in nobis statum quendam vitæ supernaturalis & diuinæ, cuius vitæ primaria radix & forma est gratia sanctificans: vnde argumentor vbi est forma constituens hominem viuentem vita supernaturali, ibi debent etiam reperiri potentiæ per quas connaturaliter eliciantur actus illius vitæ proprij: nam vbi est vita ibi etiam sunt operationes consentaneæ huic vitæ, & virtus ad eas eliciendas, sicut vbi est anima ibi est intellectus, voluntas, & aliæ omnes potentiæ: sed in homine habente gratiam datur forma per quam constituitur existens vita diuina, ergo dantur etiam virtutes elicitiuæ connaturaliter operationum diuinarum. Reliquæ probationes propriæ sunt sequentis tractatus.

Secunda pars.

Secunda pars, de donis Spiritus Sancti minus est certa, non enim omnino constat ista dona esse qualitates habituales distinctas de quo dicam aliàs. Ratio tamen nunc sit quia vbi communicatur persona ipsa Spiritus Sancti, debent etiam esse dona Spiritus Sancti, qui enim habet Spiritum Sanctum debet etiam esse facilè mobilis à Spiritu Sancto, & habere thesauros eius. In iustificatione autem donari personam Spiritus Sancti patebit statim, ergo dantur etiam eius septem dona.

Ad totam rationem dubitandi constabit ex initio sequentis tractatus quomodo habitus infusarum virtutum non dent facilitatem ad operandum, sed sint instar potentiarum, & dent operari connaturaliter, quomodo causæ sint instrumentales actuum, quomodo moraliter tantum producantur per actus, & quomodo ex sola indulgentia Dei maneant in peccatoribus fides & spes, quæ cum gratia deberent perire & denique discrimen harum virtutum à donis ibi etiam explicabitur.

## §. III.

### *Reliqui effectus gratiæ sanctificantis Filiatio adoptiua, communicatio personæ Spiritus Sancti, perfecta Deificatio.*

TVnc dicitur homo adoptare aliquem in filium cum dat illi ius ad suam hæreditatem, perinde ac si esset ab eo genitus, adoptio enim est acceptatio personę alicuius extraneæ ad hęreditatem: difficultas igitur est, vtrum gratia hunc etiam formalem effectum habeat vt non modò reddat hominem sanctum id est purum ab omni labe, Dei amicum, obiectum videlicet Dei complacentię & amicitię, iustum & rectum id est omnibus virtutum & donorum ornamentis instructum, sed quod maius his omnibus est & illustrius reddat etiam Dei filium, quod per eam sic à Deo acceptetur ad cœlestem hæreditatem, vt posita gratia non possit non habere ius ad eam, & ad omnia Dei bona: vbi expendenda sunt tria primò veritas huius filiationis in eo qui habet gratiam: secundò forma constituens filium, vtrum sit persona ipsa Spiritus Sancti, & gratia non solùm creata, sed etiam increata: tertiò perfectio huius filiationis & ratio eius quidditatiua, perfecta quædam Deificatio, & imitatio quædam naturalis filiationis.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi primò est, quia nulla videtur esse qualitas quâ Deus obligetur ad dandam homini visionem beatam, vel ad eum acceptandum ad illam, ergo acceptatio illa semper erit nouus fauor posita quacunque gratia.

Secunda.

Secundò, adoptio inter homines fit duntaxat per extrinsecam quandam denominationem, & acceptationem non autem per vllam formam intrinsecam, ergo vt homo adoptetur in filium Dei, non requiritur gratia, & multo minus necessaria est personæ Spiritus Sancti communicatio. Nam omnia scripturæ testimonia quæ hoc probant commodè possunt explicari de ipsis donis Spiritus Sancti, neque necessariò intelliguntur de persona ipsa Sancti Spiritus, præsertim cum eodem iure diceretur dari nobis tota Trinitas secundum substantiam, quia dicitur *qui diligit me diligetur à patre meo, & ad eum veniemus*, & demùm explicari vix potest qualis sit vnio ista hominis iusti cum persona Spiritus Sancti, nisi dicatur esse hypostatica, quod nemo dixerit.

Tertia.

Tertiò, Deificatio illa & participatio naturæ diuinæ quæ dicitur fieri per gratiam non est nisi metaphorica & impropria, vnde neque fundare potest veram; quomodo enim potest nisi valdè metaphoricè participari ab homine infinitas illa perfectionum in omni genere?

Assertio quarta.

Dico quartò, necesse omnino esse vt acceptâ gratiâ homo iustus constituatur verè ac propriè Dei filius adoptiuus, non per solam denominationem extrinsecam, & fauorem Dei, sed per vnionem personæ Spiritus Sancti mediâ gratiâ & charitate, vnde resultat vera quædam participatio naturæ diuinæ, ac Deificatio totius hominis. Tres sunt partes conclusionis probandæ sigillatim & ponderandæ.

Prima pars.

Prima enim de veritate huius adoptionis filiorum perspicua est ex scripturis: 1. Ioannis 3. *Charissimi nunc filij Dei sumus, & nondum apparuit quod erimus*, quasi dicat nos sic esse iam adoptatos per gratiam, vt verum habeamus ius ad hæreditatem quam possessuri simus in statu gloriæ vt exponunt Euaristus Papa epist. 1. & Conc. Francoford. epist. ad Episc. Hispan. *Et rursus videte qualem charitatem dedit nobis Pater vt filij Dei*

*Dei nominemur & simus* : *Nam*, vt ait Augustinus tractatu 4. in Ioannem, *qui vocantur & non sunt. Quid prodest nomen vbi res non est* ? Roman. 8. *Qui spiritu Dei aguntur ij sunt filij Dei* : & posteà *Accepistis spiritum filiorum, in quo clamamus abba Pater ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod simus filij Dei.* Coloss. 1. *Transtulit nos in regnum filij dilectionis suæ.* Idque apud Patres omnes ferè perpetuum est, quod gloria iustis detur tanquam hæreditas, qui proinde omnes possint dicere cum Apostolo, gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei, gaudere videlicet in sinu possumus, & palam etiam gloriari quod reposita & prorsus debita nobis sit hæreditas tanquam filijs qui verum habent ius ad paterna bona. Ratio autem autem patebit ex statim dicendis, de forma constitutiua huius filiationis & de illius termino. Diuina videlicet adoptio non est humanæ similis quæ non est nisi extrinsecus quidam fauor, & acceptatio extraneæ personæ, diuina verò multò est sublimior & perfectior, non enim est extrinseca solùm benevolentia, sed vera imitatio filiationis naturalis per illam enim de persona adoptata fit similis in natura & de nouo sic generatur vt ius habeat intrinsecum ad diuinam hæreditatem quod vt magis constet.

Secunda pars.

Secunda pars, explicari debet quæ asserit formam, quâ constituimur filij Dei esse gratiam ipsâ provt vnit animæ iusti personam ipsam Spiritus Sancti, vt probabam in tractatu de Trinitate vbi cum communiori sententia docui certum esse quod mediâ charitate ac gratia, persona ipsa Spiritus Sancti realiter communicatur personæ iustæ, & se ipsa illam vngit, informat, Deificat, tanquam vitæ supernaturalis anima, non per vnionem metaphoricam, sed per se ipsam quæ sit imitatio quædam rudis accidentalis vnionis hypostaticæ.

Probatur primò communicatio personæ Spiritus Sancti.

Primò, enim illustria eam in rem proferri possunt testimonia ex Scripturis vbi dicitur quod per charitatem datur nobis & habetur Spiritus Sanctus, habitare, signare, vngere, esse Arrha hæreditatis, v. gr. 1. ad Corinth. 3. *Nescitis quia templum Dei estis & spiritus Dei habitat in vobis : nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis à Deo & non estis vestri.* 2. ad Corynth. 5. *Signati estis spiritu promissionis sancto qui est pignus hæreditatis vestræ.* 1. Ioannis 3. *In hoc scimus quoniam manet in nobis quia de spiritu suo dedit nobis.*

Probatur secundò ex Patribus.

Secundò vnionem hanc describunt eximiè Patres Cyrillus lib. 14. thesauri docet animas Spiritu Sancto sanctificari, imò Spiritum Sanctum vocat ἐυεργεῖν id est sui communicatione ac substantiæ suæ infusione nos efficere sanctos : & lib. 9. in Ioannem docet Spiritum Sanctum esse in nobis velut qualitatem diuinitatis, & in sanctis habitare ac perpetuò manere, esse aurum quo inauramur & vnguentum quo inungimur & consecramur : Dialogo 7. de Trinitate appellat illum domesticum & habitatorem nostrum, quo iustus plenè locupletur, non si alienum, & dissociatum spiritum acceperit, sed si eum habeat qui est ex ipso, & in ipso, ipsiusque proprius, & æqualem ad ipsum comparatus proprietatem gerit, longum esset alios referre quorum certa & fixa est assertio, quod Deo secundum substantiam præsente, substantiam eius impermixtè participamus & quod ipsa est quæ nos sanctificat & habitat in nobis, vt loquitur Cyparissiota Decade 7. cap. 2. & 3. Mira enim sunt quæ illi differunt communiter de ratione habitaculi, templi, sigilli, vnguenti, spiraculi, vnde illi probant diuinitatem Spiritus Sancti, qui si diuina non esset persona non posset in animam illati, & illi vniri, quod solius personæ diuinæ potest esse proprium.

Probatur tertiò ratione.

Tertiò, afferri solet ratio quoties datur nouus aliquis effectus ita exigens præsentiam personæ diuinæ vt si vbique illa non esset, ex vi huius effectus reuera inciperet esse præsens, toties dicitur præsens esse persona diuina creaturæ, atque illi de nouo vniri : sed quoties ponitur in homine iusto gratia & charitas, toties verum est quod persona Spiritus Sancti esset præsens homini iusto si non esset vbique, charitas tendit ad vnionem & præsentiam quantum potest, ergo per gratiam communicatur homini iusto persona Spiritus Sancti.

Tertia pars.

Tertia pars, de termino huius filiationis & perfectione illius adeò mirabili vt euehat hominem ad societatem quandam & participationem naturæ diuinæ asseritur communiter à Theolog. ex notissimo illo testimonio S. Petri : *Per quem maxima nobis, & pretiosa promissa donauit vt diuinæ naturæ cõsortes efficiamur*, quo nihil dici vel cogitari potest magnificentius.

Probatur autem primò, quia tunc natura diuina participatur, quando participatur connaturaliter modus intellectualitatis naturæ diuinæ ita proprius vt nulli creaturæ possit esse connaturalis, sed gratia est radix intellectualitatis ita Deo propriæ vt nulli creaturæ conuenire possit connaturaliter, est enim radix visionis & charitatis quibus Deus videt & amat se ipsum, ac perfectissimè sua bonitate fruitur, visio enim Dei connaturaliter debita est homini iusto gratiam habenti, ergo gratia est participatio quædam & realis naturæ diuinæ, quatenus ex se profundit habitus elicitiuos diuinarum operationum, & præsertim lumen illud gloriæ ex quo manant visio & gaudium beatificum.

Secundò, probatur ex eo quod communicatio Spiritus Sancti, qua dixi annexam semper esse gratiæ, facit necessariò similitudinem hanc & communicationem naturæ diuinæ.

Respondetur primæ dubitationi.

Ad primam Respondeo eo argumento probari quidem quod Deus homini habenti gratiam negare potest beatitudinem : sed non probari quod facere possit vt homo habens gratiam non sit dignus gloria, & ad illam ius habeat. Hoc enim ius essentialiter adiunctum est gratiæ adoptanti, quamuis Deus ratione supremi dominij, negare possit bona illa quibus digni sumus, acceptatio ad gloriam fauor est distinctus ab entitate gratiæ (vt sæpè dixi) sed illi tamen essentialiter connexus, & omnino debitus ex suppositione, potest Deus cui voluerit dare gloriam & extrinsecum ius ad illam : Ius autem intrinsecum & meritum dare non potest sine gratia, vel altera perfectione quæ gratiæ æquiualeat. Verum est quod inter homines adoptio est aliquid prorsus extrinsecum personæ adoptatæ, neque vllo modo imitatur filiationem naturalem : adoptio autem quia proximè imitatur filiationem naturalem, est infusio qualitatis intrinsecæ, ac natiuitas noua.

Secundæ.

Ad secundam Respondeo constare omnino ex dictis quod Spiritus Sanctus non per sua tantum dona effectiuè communicatur iustis, sed existit etiam in illis quasi formaliter per suam substantiam : id enim omnino ferunt allatæ rationes dicitur quidem verè quod etiam tota Trinitas per gratiam habitat in nobis, sed tantum concomitanter, cum immediatè persona ipsa Spiritus Sancti vniatur iusto, proprietas enim eius personalis est sanctificatio, est autem vnio ista solùm accidentalis ac proinde infinitè distans ab hypostatica.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo Deificationem illam hominis habentis gratiam, non esse metaphoricam duntaxat & impropriam, quamuis sit solùm accidentalis propter vnionem accidentalem per quam vitam diuinam homo viuit participatè.

## §. IV.

### *Corollaria de vera definitione ac excellentia gratiæ.*

PRimum, sit gratiam habitualem rectè debere definiri, qualitatem spiritualem, supernaturalem, inhærentem homini, & in eo permanentem, vt per illam fiat reuerà sanctus, Dei amicus, filius adoptiuus, & naturæ diuinæ consors.

Secundum sit, iustificationem rectè sic definiri, est translatio totius hominis à statu peccatoris, in quo est inimicus Dei, & dignus æterna pœna, in statum gratiæ & adoptionis filiorum Dei. Hoc est mutatio illa in qua homo habens peccatum, accipit veram eius remissionem, per gratiam internam, quâ desinit esse peccator, & incipit esse iustus.

Tertium sit excellentia gratiæ sanctificantis supra omnia Dei opera tùm ordinis naturalis, tùm supernaturalis excepta vnione hypostatica, & Dei maternitate, quæ res disputatur ab interpretibus S. Thomæ quæst. 113. art. 9. & 10. Suare lib. 6. c. 23. lib. 7. cap. vlt. Valentia q. 4. p. 1.

Probatur primò. Primò, itaque certum mihi est gratiam esse perfectiorem alijs omnibus accidentibus qualiscunque illa sint ordinis, quamuis de lumine gloriæ ac de visione nonnulli dubitent.

Ratio tamen est quia gratia cum omnibus illis accidentibus comparatur vt radix & forma ad potentias & operationes: forma verò perfectior est potentijs & operationibus, quantuncunque illæ vitales sint, quamuis ratione vitalitatis actus illi dici possint secundum quid perfectiores quàm gratia.

Probatur secundò. Secundò certum est, quod gratia saltem secundum propriam & specificam rationem est perfectior quàm opus vllum purè naturale, v.gr. quàm creatio cœlorum, quàm omnium Angelorum productio & dotes omnes: quia gratia est participatio diuinæ naturæ in ordine qui superat totam naturam: Deinde terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis: quodlibet autem opus naturæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Vnde docet S. Thomas art. 10. ad secundum quod bonum vnius gratiæ superat bonum naturale totius vniuersi, neque dubium est quin sit perfectius, esse Deum participatione, quàm esse hominem per essentiam, etiam si certum omnino sit quod gratia cum sit accidens, imperfectior est secundùm rationem genericam quàm minima substantia.

Si autem quæratur vtrum iustificatio sit opus excellentiùs & mirabilius quàm glorificatio.

Respondeo quod si præcisè sumatur, maius sine dubio est opus iustificatio quàm glorificatio, peccator enim magis distat à gratia, quàm iustus distet à gloria.

Deinde maior sine dubio est indulgentia Dei & misericordia, propter indignitatem hominis qui recipitur in gratiam.

---

## QVÆSTIO II.

### *De causis gratiæ sanctificantis, & totius iustificationis.*

S. Thomas, quæst. 113.

EXplicat illas omnes distinctè Tridentinum sess. 6. cap. 7. 10. & 14. & in tractatu de pœnitentia plenissimè dictum est de illis, nunc omnibus illis quæ ibi dixi satis est quatuor ponere quæ spectare videntur ad causas istius gratiæ. Primò quænam sint causæ concurrentes ad primam eius productionem. Secundò quænam causæ concurrant ad eius incrementum & perfectionem. Tertiò quænam concurrant ad eius conseruationem, & perseuerantiam. Quartò quænam ad eius amissionem & destructionem.

## Sectio I.

### *De prima productione gratiæ sanctificantis & de illius causis.*

DIgnitas gratiæ sanctificantis, & eius excellentia quam proposui non potest certius colligi quàm ex causis eius tùm internis subiectiua, & formali, tùm externis finali & effectiua, physica, morali, dispositiua quas attigisse singulas satis erit.

Subiectum primum gratiæ. Certum igitur primò est, causam subiectiuam & quasi materialem gratiæ sanctificantis esse substantiam quamlibet creatam spiritualem & rationalem in cuius potentia obedientiali per Dei eleuationem recipitur. Ratio est, quia illud solum subiectum capax est recipiendi qualitatem hanc spiritualem cuius proprium munus est efficere Dei amicum & filium, quod solum capax est diuinæ amicitiæ ac filiationis: huiusmodi est omnis & sola creatura rationalis, alias enim creaturas amare Deus potest, amicitia non est nisi ad naturam intelligentem & liberam, sola ergo creatura rationalis capax est gratiæ cum sola capax sit filiationis & hæreditatis, si autem poneret Deus gratiam in aliquo subiecto experte rationis, gratia non redderet subiectum hoc gratum & amicum Dei, sed redderet tantùm illud habens gratiam qui est effectus formalis primarius gratiæ, sicut si poneretur in lapide verbum mentis, non redderetur lapis intelligens sed habens verbum mentis. Dixi deinde quod omnis creatura rationalis subiectum est gratiæ capax, humanitas enim Christi non caret hoc ornamento imò dixi esse probabilissimum quod gratia eius non solum substantialis sed etiam accidentalis infinita est categorematicè, vel certè sit tale infinitum non est possibile certum est quod gratia illa est intensissima & in summo gradu quem Deus rationabiliter dare potuit filio suo dilectissimo, quem constituit caput omnis creaturæ, ac fontem ex cuius plenitudine accepturi erant omnes homines: Alterum subiectum in quo residet plenitudo gratiæ Maria est Deipara quam *gratia plenam* meritò Angelus esse dixit, quia sicut congregationes aquarum vocauit Deus Maria, ita congregationes gratiarum appellauit Maria. Angeli deinde plenitudinem habent gratiæ, omnes beati, omnes in terris amici Dei in quibus gratia fundat totam vitam supernaturalem, & radix est omnium bonorum.

Causa formalis gratiæ. Certum est secundò, causam formalem totius iustificationis vt sæpè dixi, esse gratiam hanc præcellentissimum omnium charismatum, per quam veluti animam constituitur homo ille supernaturalis & Deificatus, nisi malis dicere formam, quâ constituitur homo iustus, esse personam ipsam Spiritus Sancti nouo modo præsentem animæ: illius vnionem cum anima esse gratiam quæ huius præsentiæ nexus est: intellectum esse in patria lumen gloriæ, in via lumen fidei, & prudentiæ: Deinde dona Spiritus Sancti pertinentia ad intellectum, donum scilicet sapientiæ, donum scientiæ, donum intellectus, donum consilij. Voluntatem esse habitum Charitatis Spei & aliarum virtutum ac donorum Spiritus Sancti quæ voluntatis sunt propria.

Causa effectiua iustificationis. Certum est tertiò, causam effectiuam iustificationis aliam

aliam primò esse physicam, & illa sine dubio solus Deus est, *ego sum qui deleo iniquitates tuas*, gratia enim solius Dei esse potest opus vt patet.

Secundò, aliam esse moralem & meritoriam principalem illa est Christi Crux ex qua, sola fluunt torrentes gratiarum, hic enim fons est patens domui Dauid in ablutionem peccatoris, & menstruatæ.

Tertiò, aliam esse causam moralem sed instrumentalem, sacramenta videlicet, in quibus velut vasis aureis repositum est balsamum istud omnem sanans languorem, verbum Dei & concionatores aut ministri sacramentorum.

Quartò, denique aliam esse causam dispositiuam, actus videlicet peccatoris, quibus disponimur proximè ad introductionem cœlestis formæ, actus illi sunt necessariò saltem duo Fidei & charitatis, ordinariè autem sunt quatuor actus Fidei, actus timoris, actus Spei, ac demùm actus dilectionis super omnia, nam hic est progressus ordinarius triumphantis in nobis Spiritus Sancti, & plena hominis conuersio ad Deum, vt fusè in tractatu de gratia dictum est.

Causa finalis iustificationis.

Certum est quartò, causam finalem iustificationis esse primò gloriam Dei: *Omnes peccauerunt* (inquit Apostolus) *& egent gloria Dei*, vnde iustificationem vocat Augustinus: *Maximam Dei magnificentiam*, omnia enim Dei attributa totam in ea magnificentiam suam exerunt: secundò gloriam Christi Mediatoris: *Prædestinauit enim nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua glorificauit nos in dilecto filio suo, in quo habemus redemptionem per sanguinem eius secundum diuitias gratiæ eius quæ superabundauit in nobis*, vt habetur Ephesiorum 1. Tertiò causam eius etiam finalem esse vitam æternam & glorificationem omnium electorum certum ex Apost. Roman. 6. *Habemus* (inquit) *fructum nostrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam.*

Ex his igitur causis non est difficile intelligere totum progressum diuinæ natiuitatis & vitæ quæ non est aliud quàm origo gratiæ quam effundit Deus in animam ex meritis Crucis Christi, vt totam illam ad se trahat, & suæ diuinitatis gloria veluti perfundat.

## Sectio II.

### *De augmento & perfectione gratiæ sanctificantis.*

CErtum est primò, gratiam illam iustificationis in prima remissione semel acceptam augeri posse intensiuè ac crescere gradualiter ad modum aliarum qualitatum, quæ augentur in eodem subiecto per additionem gradus ad gradum, alia enim est claritas solis, alia claritas lunæ, alia claritas stellarum, inquit Apostolus 1. ad Corinthios cap. 15. quia scilicet iusti sicut in gloria differunt, ita differunt in gratia, quæ augetur per bona opera, sanctorum enim semita quasi lux splendens procedit, & crescit vsque ad perfectam diem. Huius autem augmenti & perfectionis gratiæ causas excogitare non possumus nisi quatuor.

Prima causa.

Prima petitur ex actibus essentialiter & obiectiuè perfectioribus: actus enim virtutum perfectiorum sunt haud dubiè magis meritoria gratiæ ac gloriæ quàm actus virtutum perfectiorum actus v. gr. charitatis virtutis specialis productiui maioris gratiæ quàm actus temperantiæ ac fortitudinis: ideò magni momenti est elicere actus Theologicarum virtutum præsertim charitatis, & actus religionis quæ inter morales primum tenet locum, vel etiam actus aliarum virtutum elicere ex motiuis virtutum perfectissimarum, quia tunc actus illi externi habent meritum plurium virtutum.

Secunda causa.

Secunda causa petitur ex actibus tùm internis tùm externis feruentioribus, id est elicitis cum maiori affectu ad motiuum virtutis, & præsertim placendi Deo. Certum enim est quod actus intensissimus æquualet innumeris actibus remissis vt posteà dicetur, sufficit enim ad producendum habitum intensissimum, quem actus remissi vix innumeri producerent.

Tertia causa.

Tertia causa petitur ex actibus frequentioribus, cum enim nullus sit actus qui non augeat gratiam, certè quo illi plures fuerint eo maius erit augmentum gratiæ: vnde patet, quàm facile sit augere gratiam; primò eliciendo plurimos actus internos virtutum perfectissimarum, secundò singulos actus externos eliciendo ex motiuis plurium virtutum.

Quarta causa.

Quarta causa eáque certissima huius augmenti erit susceptio frequentissima & feruentissima sacramentorum, quia illa causant gratiam non solùm ex opere operantis, sed etiam ex opere operato, vnde si sæpè, si feruenter sacramenta suscipiantur crescet gratia in immensum, quia in ijs exercentur virtutum actus perfectissimi, feruentissimi & quamplurimi, ex quibus crescit etiam gracia ex opere operato. Vide Suarem lib. 9. cap. 1. & 2.

Gratiæ augmentum sine termino.

Certum est secundò, gratiam illam & sanctitatem crescere posse magis ac magis absque vllo termino, in homine quandiu est in via. *Operamini dum dies est* (inquit Christus) *venit nox cum nemo poterit operari*, atque ita nullum est tempus in quo non possimus negotiari, & in immensum diuitias salutis augere. Ratio est, quia status viatoris exigit vt semper accedere possimus ad terminum viæ, accessus autem ille augmentum est gratiæ, sicut recessus est amissio gratiæ. Deinde sicut nullus est status in quo Deus non det gratias sufficientes ad vitandum peccatum, sic nullus est status iustitiæ in quo non suggerat Deus auxilia quibus rectè operemur, & noua faciamus incrementa gratiarum. *Qui iustus est iustificetur adhuc, & qui sanctus est sanctificetur adhuc.* Neque tamen propterea sequitur fieri posse vt attingamus gradum gratiæ quem acquisiuit beata Virgo, vel etiam Apostoli, quia licèt possimus elicere actus bonos perfectissimos, feruentissimos frequentissimos: non habemus tamen gratias sufficientes ad eliciendos actus adeò perfectos vt per eos euehamur ad gratiam illam beatæ Virginis.

Fomes peccati minuitur per gratiam.

Certum est tertiò, gratiam in homine viatore nunquam ita posse crescere, vt extinguat penitus in eo fomitem peccati, & rebellionem concupiscentiæ, quamuis propter habitus adiunctos valdè illam minuat & assuefaciat appetitum rationi obedire: imò nec vnquam adeò perfecta gratia euadit vt per eam abstinere homo possit ab omni peccato veniali, nisi specialibus auxilijs præueniatur à Deo & confortetur vt patet ex secunda disputatione.

Supereresset hic dicere per quos actus fiat augmentum gratiæ, vtrum actus etiam remissiores illam augeant, & qua proportione illud augmentum fiat, quod dicetur commodiùs initio sequentis tractatus vbi de habitibus Theologicis sermo erit.

## Sectio III.

### *De conseruatione gratiæ, & de perseuerantia illius vsque ad mortem.*

Necessitas bonorum operum.

CErtum est primò, quod homo iustus gratiam in iustificatione acquisitam conseruare non potest per aliquod notabile tempus, nisi eliciat multa bona opera, sine quibus neque vitari potest peccatum, neque

que salus obtineri. Sic enim contra huius temporis hæreticos negantes possibilitatem seruandi Mandata Dei, & necessitatem bonorum operum latè probant Doctores Catholici primò ex scripturis quas plurimas congerit Augustinus *libro toto de Fide & operibus, & 1. quæstionum ad Dulcitium* q. 1. v. gr. ex 1. ad Corinth. cap.13. habetur necessitas charitatis, x tota epistola S. Iacobi necessitas bonorum operum & apertum est dictum illud Christi Domini : *Si vis ad vitam ingredi serua Mandata*, & Psalmo 14. postquam dixit Domine: *Quis habitabit in tabernaculo tuo.* Concludit demùm, *qui facit hæc non mouebitur in æternum*, & Psalmo 56. *Declina à malo & fac bonum, inquire pacem, & persequere eam & inhabita in saculum sæculi* : quod expendens Ambrosius : *Ne bona* (inquit) *malaque confundas, prius est vt crimine careas, postea vt innocentiæ fructum deferas si vis esse perpetuus.* Deinde gratia tunc perit quando non obseruantur præcepta, ergo vt diu aliquis seruet gratiam necesse est vt bona opera illa eliciat quæ sunt in Præcepto. Deniq; auxilium illud speciale sine quo nemo vnquam conseruat gratiam nemini Deus largitur nisi per opera bona se ad illud quodammodo disponat.

Speciale auxilium necessarium.

Certum est secundò, quod nemo potest gratiam diu conseruare sine speciali aliquo auxilio quod ex propria ratione gratiæ debetur omnibus iustis, qui proinde omnes possunt semper conseruare gratiam. Ita enim probatum olim est cum dixi de necessitate gratiæ actualis, & iterum probari potest ex varijs scripturis 1.ad Corinthios 1. *Qui confirmabit vos vsque in finem sine crimine*, vbi sine dubio sermo est de fidelibus iam iustificatis : & 1.Petri 5. *Deus omnis gratiæ ipse perficiet, confirmabit, solidabitque.* Deinde sic definitur in Concilio Arausicano 2.can.9.in Tridentino sess.6. cap.11. & 13. & can.22. Triumphat etiam in hoc argumento Augustinus præsertim lib. *de bono perseuerantiæ* in principio, epist. 106. & sæpè alibi. Affertque rationem lib. *de gratia & libero arbitrio* cap.6. quia rebellio effrænata concupiscentiæ tanta est, vt quantuncunque fuerit homo iustus, necesse omnino sit vt ambulet cum illo gratia, & super ipsum incumbat ne cadat, gratia verò habitualis affert quidem secum habitus quibus confortamur aliquo modo, sed fomitem illum integrum relinquit, ac proinde nisi adsint noua gratiæ auxilia moraliter est impossibile vt non excidamus à Dei amicitia. Hæc autem auxilia si fuerint efficacia vocari debent specialia & extraordinaria, quia non debentur ratione gratiæ neque omnibus sed paucis dantur: si verò fuerint solùm sufficientia dantur omnibus iustis ac proinde non sunt dona extraordinaria : vt dictum est cum agerem de auxilijs sufficientibus quæ nemini negantur.

Perseuerantia est donum speciale gratiæ.

Certum est tertiò, quod perseuerantia & conseruatio gratiæ vsque ad mortem semper est donum aliquod speciale gratiæ, sine quo nemini vnquam contingit gratia finalis seu mors in statu gratiæ, sic enim definitur in Tridentino sess.6.can.22. *Si quis dixerit hominem iustificatum sine speciali Dei auxilio in accepta iustitia posse perseuerare vel cum eo non posse, anathema sit* : & can.26. vocat *Magnum illud vsque in finem perseuerantiæ donum* : & cap.13.definit illud non posse aliunde haberi nisi ab eo qui potens est eum qui stat statuere. Meritò autem sic definit quia sic habetur ex multis scripturis Philippensium 2. *Deus est qui operatur in vobis velle & perficere pro bona voluntate* : *Quibus verbis* (inquit Anselmus) *voluit ipse sanctos suos de perseuerantia boni, non in suis viribus sed in Domino gloriari.* 1.ad Corinthios 1. *Gratias ago Deo meo, &c. Qui & confirmabit vos vsque in finem sine crimine in die aduentus, &c.* Deinde idem vbiq; prædicat Augustinus verb.gr.lib.de bono perseuerantiæ cap.8. *Quicunque stat, voluntate Dei stat, potens est enim statuere illum Deus, non ipse se ipsum sed Deus.* Videturque aperta ratio, quia non est dubium quin tota discretio electi à reprobo, & ipsa prædestinatio speciale sit Dei donum, hoc enim sæpè probatum est, sed in illa perseuerantia, & gratia finali tota consistit discretio electi à reprobo, cum Deus ventilabrum in manu habens paleam à tritico separat, ergo illa perseuerantia donum est speciale, maximum beneficiorum Dei, scopus omnium gratiarum quem qui attigerit saluus est in æternum. Præterea magnum sine dubio est Dei donum & specialis opus beneuolentiæ quod mors contingat in puncto aliquo sequente tempus cum nullum ab homine violatum est præceptum graue : hoc enim multa includit Dei beneficia prouidentiam videlicet specialem, quæ auertat tentationes, & occasiones peccandi, quæ anticipet peccata illa quæ præuidentur futura si vixerit. Donum autem perseuerantiæ in eo consistit quod mors eo tempore homini contingat in quo nullum habet homo peccatum ergo illud est eximium Dei beneficium.

Potest autem illud contingere primò si adultus perseueret longo tempore in gratia eamque longo tempore inter pugnas & procellas seruet integram & illæsam : & ad hoc nemo non videt quanta exigantur & quàm eximia Dei beneficia, quod Isidorus Pelusiota comparat lucernæ quæ supra nauim aliquam, aut scopulum in medio mari, ventis flantibus, sæuientibus tempestatibus, tumente mari, suum tamen seruaret lumen, inextincta manens.

Secundò, si adultus vel puer eo ipso tempore moriatur quo iustificatus est à peccato antequam peccauerit, aut etiam peccare potuerit: & hoc etiã speciale donum est prouidentiæ, quæ vel auertit, vel præuertit occasiones omnes peccandi : nam etiam de pueris verum est quod nemo perseuerat id est inuenitur in mortis articulo habere gratiam sine speciali Dei dono, & beneficio vt testatur Augustinus l.de bono perseuerantiæ cap.2. colligítque c.14. ex Sapientiæ c.4. *Placita enim erat Deo anima illius, propterea properauit educere illum Deus de medio iniquitatum.*

Quid sit perseuerantia finalis.

Certum est quartò, perseuerantiam illam finalẽ non posse aliud esse quàm collectionem plurium auxiliorum partim internorum, partim externorum, quibus homo præseruatur infallibiliter à peccatis vsque ad tempus mortis, aliquando enim homo tunc cum perseuerat, est in statu in quo non obligatur elicere vllum actum politiuum sed tantum abstinere à peccato per puram negationem actus, & tunc sufficiunt illi auxilia omnino extrinseca, videlicet impedire occasiones peccandi & tentationes, mors vel properata vel omnino naturalis, vel eo tempore contingens quo non potest homo peccare. Aliquando ita perseuerat vt teneatur elicere plures actus bonos ad quod pluribus eget auxilijs efficacissimis, quibus natura tunc debilitato corpore infirmior cõfortetur ad repellendos maiores tunc dæmonis insultus eo potissimùm tempore insidiantis quo imminet vitæ finis & de summa salutis decretoria est pugna.

Differt autem donum istud perseuerantiæ quod omnibus electis commune est, à confirmatione in gratia quæ data non est nisi eximijs quibusdam Dei amicis. Confirmatio enim in gratia includit plures gratias congruas, ita continuatas per longum tempus vitæ, vt deinceps nullo peccato iustus ille contaminetur. donum autem propriè dicit solum finalem quamuis eam multa sæpè peccata mortalia interruperint.

## Sectio IV.

### *De amissione gratiæ sanctificantis.*

Amittitur gratia per peccatum.

CErtum est primò, gratiam sanctificantem semel in iustificatione acquisitam posse amitti totam, & eam omnem statim destrui aduenientе peccato morali quolibet, sic enim definitur in Tridentino *sess.6. cap.15.* & colligitur ex Apostolo *Quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt* : quia scilicet nulla potest esse conuentio lucis ad tenebras, Dei ad Belial, gratia enim tametsi qualitas est diuina & supernaturalis opposita tamen est (vt dixi) tùm priuatiuè tùm contrariè peccato mortali, cuius effectus formales omnes oppositi sunt omnibus effectibus gratiæ, abominatio vera desolationis in loco sancto: gratia enim facit sanctum, Dei amicum, iustum & rectum, Dei filium adoptiuum, Spiritus Sancti templum, & Deo similem. Peccatum vera malitia est, inquinans totum hominem, constituens inimicum & exosum Deo, destruens totam rectitudinem tollens ius ad hæreditatem, & dignum reddens æterna pœna, filium efficiens diaboli, pro spiritu Dei spiritum substituens nequitiæ, à Deo elongans.

Peccatum destruit habitum charitatis.

Certum est secundò, nunquam destrui gratiam per peccatum mortale, quin totus simul destruatur habitus charitatis, & omnium virtutum moralium infusarum, cum omnibus donis Spiritus Sancti, quia destructa forma necesse est destrui omnes proprietates sequentes formam, anima recedente potentiæ omnes recedunt. In homine supernaturalem habente vitam forma & veluti anima est gratia sanctificans, potentiæ ac proprietates sunt habitus virtutum & donorum: auferuntur ergo illi omnes ablata gratia exceptis habitibus Fidei & Spei, quos certum est nunquam destrui nisi per peccata desperationis & infidelitatis vt dicetur in tractatu sequenti de virtutibus, & hoc ex sola indulgentia contingere ostendetur eo loco.

Status difficultatis.

Difficultas igitur duntaxat esse potest de certitudine quam habere homo viator potest quod habeat gratiam: vocatur autem certitudo, cognitio ita excludens formidinem omnem oppositi, vt non possit illi subesse falsum: hæc certitudo potest esse triplex alia est certitudo fidei cuius infallibilitas oritur ex aliqua reuelatione: alia Theologica, quæ oritur ex euidentia demonstrationis alicuius, in qua vna præmissa sit de fide altera sit naturaliter euidens. Denique alia certitudo est moralis, quæ quamuis non sit omnino infallibilis, nititur tamen coniecturis adeò probabilibus vt non relinquant vllam dubitationem, & ferè nullam formidinem.

Ratio prima dubitandi.

Ratio verò dubitandi est, quia primò ex scripturis videtur posse colligi certitudo ista iustitiæ, Ioannis 14. *Vos cognoscetis eum quia in vobis erit*, sermo enim ibi est de Spiritu Sancto quem habemus in nobis per gratiam, ergo cognoscere certò possumus quod simus in statu gratiæ. 1.Ioan.4. *In hoc cognoscimus quia in eo manemus & ille in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis.*

Secunda.

Secundò, si valeret probatio vulgaris ducta ex Eccl. cap.9. *Nemo scit vtrum amore an odio dignus sit*, sequeretur neminem cognoscere posse quod sit in peccato, dicitur enim quod nemo scit vtrum sit dignus odio, hoc autem absurdum est, quia cum occidit aliquis voluntariè hominem certò scit se peccasse, ergo similiter cum est contritus certò scit se habere gratiam.

Tertia.

Tertiò, si possum esse certus quod eliciam actum veræ Fidei vel amoris, possum esse certus quod sum in gratia: possum autem esse certus quod credo aliquem articulum purè, quia Deus illum reuelauit, & quod Deum amo super omnia quia dignus est, ergo possum esse certus quod sim in gratia.

Assertio.

Dicendum tamen est neminem esse posse certum certitudine fidei, vel certitudine Theologica quod habeat gratiam: posse tamen aliquos eximiè sanctos habere certitudinem moralem qua prudenter reddantur securi de statu gratiæ.

Prima pars.

Primam partem, Catholici omnes Doctores asserunt contra sectarios, qui volunt debere fidelium quemlibet credere omnino quod sit in gratia, & prædestinatus, asserúntque hanc esse fidem quâ iustificamur. Conuincitur autem error eorum primò ex Scripturis Prouerbiorum 20. *Quis? potest dicere mundum est cor meum, purus sum à peccato*: 1. ad Corinthios cap.9. *Nihil mihi conscius sum sed non in hoc iustificatus sum*, quasi dicat vt explicat S.Thomas: *Ad hoc vt sim iustus non mihi sufficit quod non habeam conscientiam peccati vllius mortalis.* Ecclesiastæ 9. *Nescit homo vtrum amore an odio dignus sit*, vbi non est sermo de peccatoribus qui optimè sciunt se peccasse, sed asseritur solùm de iustis quod eorum nemo sciat vtrum sit dignus odio an amore. Secundò idem frequentissimè probant S.Patres v.g. Augustinus in Psal. 50. ad ea verba (incerta & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi,) & ad ea verba Psalm. 41. (ad me ipsum anima mea turbata est:) Chrysostomus ad eum locum Ecclesiast.7. (non te iustifices ante Deum quoniam agnitor cordis ipse est) alios dabunt plurimos Bellarminus *l 3. de iustificatione*, Stapletonius *l.7.* Suares *l.9.c.9.* Tertiò denique ratio est, quia hæc propositio, ego sum in gratia non est reuelata explicitè in se ipsa vt patet, neque implicitè in alijs propositionibus reuelatis vniuersalibus, nam omnes propositiones reuelatæ de statu iustificationis sunt conditionatæ: v.g. cum dicitur homo baptizatus est in gratia, homo contritus caret peccato conditionales sunt, si est verè baptizatus, si est verè contritus: sed non est de fide quod impleta sit hæc conditio; quæ pendet ab intentione ministri, vel ab actibus nostris quorum neutrum certum esse potest.

Secunda pars.

Secunda pars, de certitudine Theologica cui nequit subesse falsum non est minus euidens, quia certitudo Theologica exigit præmissam vnam reuelatam, & alteram certam naturaliter, dixi autem non posse dari propositionem vllam reuelatam specialiter, neque alteram certam euidenter.

Tertia pars.

Tertia pars, de certitudine morali quæ omnem excludat anxietatem recepta est apud omnes: *Gloria nostra hæc est* (inquit Apostolus) *testimonium conscientiæ nostræ*, & aliàs *Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod simus filij Dei*: adducuntur etiam sancti Patres præsertim Bernardus *serm.6. in Cantica*, vbi affert signa tria inhabitantis in nobis Dei, si abstines à peccatis: si facis dignos pœnitentiæ fructus, si facis opera vitæ. *Si hæc* (inquit) *sensero non ambigo adesse sponsum, verbi siquidem hæ copiæ sunt, & de plenitudine eius hæc omnia accepimus.* Denique probat efficax ratio, quia vbi sunt moraliter certæ causæ omnes & effectus iustitiæ ibi moraliter certum est esse iustitiam, in quibusdam autem duo illa reperiuntur, nam causæ iustitiæ sunt sacramenta & actus boni, qui ergo post baptismum, non scit se peccasse, & qui sæpè post peccatum magna cum diligentia confessus est, illi magnam causam habent non formidandi: effectus autem iustitiæ sunt abstinere à peccatis, desiderium ardens placendi Deo, bona opera pœnitentiæ præsertim & charitatis.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. nihil ex illis Scripturis concludi posse pro certitudine omnimoda status gratiæ. Ioan. 14. dicitur quod Apostoli cognoscét personã Spiritus

Sancti, & Mysterium Trinitatis, non dicitur quod cognoscent certò, se illum habituros inhabitantem, nisi certitudine quadam morali, de qua etiam loquitur S. Ioannes 1. illa epist. *In hoc cognoscimus quia in illo manemus, &c.* Vel certè in vtroque loco habetur generalis promissio facta Ecclesiæ.

Ad secundam patet ex dictis locum illum Ecclesiastæ intelligendum non esse de peccatoribus, sed de iustis tantùm.

Ad tertiam Respondeo posse quidem nos esse certos quod eliciamus actum aliquem fidei aut amoris, sed neminem scire certò posse quod eliciat actum Theologicum fidei & charitatis id est supernaturalem, vt ex sequenti tractatu patebit.

## DISPVTATIO IV.

### *De altero effectu Gratiæ Christi id est de merito actuum nostrorum.*

DIxi quomodo per gratiam Christi, homo sanctificetur & iustificetur, nunc videndum est quomodo per eam glorificetur & coronetur: *Quos enim vocauit hos & iustificauit, quos autem iustificauit illos & glorificauit*, quia gratia quos vocando efficit sanctos sanctificatos euehit ad coronam. De hoc ergo mirabili effectu diuinæ gratiæ, per quam efficitur homo dignus præmio æterno, & gloriatur in spe gloriæ filiorum Dei tria mihi video necessaria. Primum sit, existentia & quidditas meriti. Secundum sit, subiectum meriti. Tertium sit, obiectum meriti. Primum ostendit quod actus nostri verè sunt meritorij & quid sit mereri. Secundum declarat quinam actus sint meritorij. Tertium cuius mercedis sint meritorij.

## QVÆSTIO I.

### *Existentia & quidditas meriti operum bonorum.*

S. Thomas, quæst. 114.

Meritum quid sit.

MEritum vniuersè appellatur valor operis, propter quem debetur ei alicuius præmij retributio, breuius dixerim est dignitas præmij: *Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt.* Primum igitur quod in hac tota materia video esse maximè necessarium est firmissima persuasio gloriæ quam meremur per singulos actus bonos, quia illud videtur esse primum caput scientiæ sanctorum quos deducit Deus per vias rectas, vt primum omnium videant regnum Dei, quod merentur rectè operando. Proponenda itaque primo loco est & probanda veritas Catholica circa existentiam huius valoris. Secundò quid ille sit & quotuplex.

### SECTIO I.

### *Veritas Catholica circa existentiam meriti: id est virum opera hominis iusti verè sint meritoria præmij æterni.*

S. Thomas, articl. 1. & 3.

CErtum est primò, hæreticos huius temporis omnium inimicos bonorum operum, & meriti eorum hostes infensissimos errasse tripliciter circa existentiam meriti.

Primus error.

Primò enim volunt neminem iustum vlla vnquam bona opera facere, sed quidquid viri faciunt etiam sanctissimi, quantumuis bonum videatur ac laudabile, vitiatum tamen esse ac inquinatum, imò peccatum grauissimum: sic enim expressè tradit Caluinus *l. 3. institutionum c. 12. §. 4. & c. 14. §. 9.*

Secundus error.

Secundò neminem teneri bona vlla opera facere, vel etiam vllam seruare legem, Apostolo profitente *Quod iusto non est lex posita.*

Tertius error.

Tertiò, negant vlla iustorum opera esse digna præmio apud Deum, sed tantùm pœna, sic enim habet Caluinus *in Antidoto Concilij Tridentini sess. 6. cap. 2.* Posteriores autem hæretici vmbram aliquam meriti admittunt, quia quamuis omnino negent opera nostra mereri gloriam æternam, tamen fatentur quod ex liberalitate maxima Deus retribuit illis præmium aliquod temporale.

Triplex veritas Catholica circa meritum.

Certum est secundò, Catholicam doctrinam de operibus meritorijs triplici capite contineri vt explicatur in Concilio Tridentino sess. sexta capite decimo sexto.

Prima.

Primum est posse homines iustos cum Dei gratia plures elicere actus verè bonos & laudabiles, *Arbor enim bona bonos fructus facit.*

Secunda.

Secundum est teneri homines etiam iustos elicere multa huiusmodi bona opera sine quibus salutem non sunt consequuturi, *Omnis enim arbor quæ non facit fructum bonum excidetur, & in ignem mittetur.*

Tertia.

Tertium est homines iustos per huiusmodi bona opera verè ac propriè mereri vitam æternam, & alia plura dona spiritualia: adeò vt propter illos actus debeatur illis gloria vt stipendium & vt corona. Duo illa prima capita sæpè superiùs probata sunt, de tertio propriè hìc agendum est.

Ratio dubitandi circa tertiam veritatem.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia in scripturis vita æterna dicitur esse gratia. Romanorum 6. *Stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita æterna: si autem gratia iam non ex operibus alioqui gratia iam non est gratia*, vt habetur ibidem cap. 11. Dicitur etiam quod coronamur ex misericordia, Psalm. 102. *Qui coronat te in misericordia*, dicitur hæreditas primæ Petri 3. *In hoc vocati estis vt benedictionem hæreditate possideatis*, hæreditas autem filijs non datur vt merces, quæ debetur famulis potius, & mercede conductis. Dicimur esse serui inutiles etiam postquam fecerimus omnia quæ præcepta sunt nobis, dicuntur non esse condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam: vocamur ad conuium sponsi Christi sine pretio, *Emite absque argento, & absque vlla commutatione mel & lac.* Denique dicitur neminem confidere posse in propriis meritis sed in Deo solo, & in Christo IESV in quo solo est nobis salus, vel enim merita mortis eius sunt sufficientia vel non sunt, si sufficiunt ad ditandos fideles omnes filios Crucis, vt quid? iterum iubemur emere, quod iam nostrum est, si non sufficiunt, *Vana ergo est fides nostra vana prædicatio nostra.*

Secunda.

Secundò, consentire videntur Patres verbi gratia inculcat Augustinus sæpissimè quod Deus non coronat merita nostra, sed dona sua: Et Hilarius in Psalmum 51. Seriò profitetur insufficientia esse opera nostra, nisi misericordia Dei etiam in hac iustitiæ voluntate suarum demutationum & motuum vitia non reputet.

Tertia.

Tertiò, vbi est meritum condignum ibi debet esse iustitiæ rigorosæ proprium debitum, & deinde aliqua æqualitas operis & præmij, neutrum autem in nostris actibus reperitur, ergo illi non debent dici esse meritorij æternæ gloriæ,

Dicendum

Assertio prima.

Dicendum tamen est primò, certum omnino cuilibet Christiano esse debere quod iustus per actus bonos verè ac propriè meretur præmium æternum, quod etiam certissimè accepturus est. Ita constantissimè censet & semper censuit Ecclesia Christi vt definitur in Tridentino *sess.6. cap.16. & can.26. & 32.* probant autem hanc veritatem Catholicam & Christianorum spem certissimam optimis argumentis Bellarminus *lib.5.de iustificatione*, Toletanus *in Apologia pro Concilio Tridentino*: Lindanus *lib.3.Panopliæ* Vasques *disp.203.* Suares *l.12.c.1.& sequentibus.*

Probatur primò ex scripturis.

Primò enim scripturæ ab initio vsque ad finem prædicant mercedem bonorum operum vt rectè notat Basilius in Psalm.1. v.gr. Ecclesiastici 16. *Vnicuique misericordia faciet locum, secundum meritam operum suorum*, vbi vides ex misericordia dari gloriam ad bona opera, ex iustitia verò dari gloriam propter illa. Sapient.5. *Apud Dominum est merces eorum*, loquitur de iustis qui per labores & Angustias transierunt ad quietem & regnum, quod etiam possident titulo mercedis. Christus in Euangelio idem semper proponit Matthæi 5. *Merces vestra copiosa est in cœlo*, cap.20. *Voca operarios & redde illis mercedem*: cap.16. *Reddet vnicuique secundum opera sua*, cap.25. *Venite benedicti possidete paratum vobis regnum, esurivi enim, &c.* Apostolus idem quoque versat celeberrimè, 1.ad Corynth.3. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum laborem suum*, cap.15. *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino, non enim iniustus est Deus, &c.* 1.ad Timotheum 4. *Reposita est mihi corona iustitiæ*: Hebræorum 10. *Nolite amittere confidentiam vestram quæ magnam apud Deum habet remunerationem*: 2. ad Corynthios 4. *Id quod est momentaneum, & leue nostræ tribulationis æternum gloriæ pondus operatur in nobis*: Apocalypseos 22. *Ecce venio citò & merces mecum est reddere vnicuique secundum opera sua*, alia suppetunt innumera testimonia vbi gloria vocatur corona, *Non coronabitur nisi qui legitimè certauerit, tene quod habes, & caue ne alius accipiat coronam tuam*, imò appellat eam S.Petrus immarcessibilem gloriæ coronam, hæreditatem incorruptibilem & incontaminatam. Dicitur brauium merces & cætera vbi dicimur esse digni Deo, & cœlesti hæreditate.

Probatur secundò ex sanctis Patribus & Concilijs.

Secundò, in eandem conspirant sententiam S.Patres vt fatetur etiam Caluinus *lib.3. institutionum cap.15.§.2.* dabunt innumeros Bellarminus loco citato, c.4. Valentia q.2. p.2. Vasques cap.2. Suares c.1.v.g. Hieronymus in c.49. Isaiæ, *Potentiam suam nostro arbitrio dereliquit, vt iustè voluntas præmium consequatur.* Augustinus epist.105. *Cui debetur vita æterna vera iustitia est si autem vera iustitia est ex te non est.* Vide Doctores citatos. Eadem est Doctrina omnium Cõciliorum v.g. sic habet Arausicanum 2.Canon.18. *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia præcedit vt fiant*: Lateranense *c.firmiter de summa Trinitate*, Florentinum *in litteris vnionis*: Tridentium *sess.6. cap.16.* Denique omnes Scripturæ, omnes Pontifices, omnes S.Patres hanc veritatem vbique asserunt & ab omnibus fidelibus credi volunt.

Probatur tertiò.

Tertiò rationes etiam non desunt optimæ quæ hoc probent.

Prima sit ex parte Dei qui totam gloriam attributorum suorum in hoc mirabiliter manifestat sapientiæ, quia inuenit mirabilem modum quo iustus simul esset misericors, adeò vt nec misericordia iustitiæ obesset, neque iustitia misericordiam impediret vt rectè notat Augustinus lib. de gratia & libero arbitrio cap.7. vbi explicat illud Psalm.102. (qui coronat te in misericordia & miserationibus,) *Quia scilicet ex eius miseratione bona operamur quibus coronam ex iustitia meremur*, & hinc iustitia simul ostenditur cum misericordia, liberalitas in eo quod suprà condignum præmio rependit: potentia quod actionem tenuissimam miserrimæ creaturæ ad eam dignitatem euehit vt digna sit præmio æterno, prouidentia quod medium inuenerit mirabile perducendi homines ad finem beatitudinis, acuendo illos ad opera virtutum, nec enim excogitari potuit aptius vllum medium, quàm proponendo æternitatis coronam pro minimo actu bono. Accedit etiam altera ratio ex parte operis meritorij, quia omnis actio libera & laudabilis meretur præmium & laudẽ ab eo in cuius honorem dirigitur, præsertim si gubernator ille sit diues & munificus in omnes qui honorant eum.

Tertia ratio ex parte ipsius hominis, quia sicut res naturales per proprios motus & operationes assequuntur omnes id ad quod à Deo sunt ordinatæ: similiter homo per suos actus assequi debet finem supernaturalem ad quem à Deo est ordinatus: sed dissimili modo, quia enim creatura irrationalis agit sine libertate opera eius rationem non habent meriti: opera verò creaturæ liberæ meritoria sunt, & digna præmio ac laude.

Assertio secunda.

Dicendum secundò est, bona opera hominis iusti mereri mercedem æternæ vitæ non ex sola liberalitate Dei, nec ex aliqua tantùm congruitate, sed mereri eam ex se ipsis, & omnino condignè, tanquam aliquid illis omnino debitum & æquale.

Prima pars.

Prima pars, quod ratio meriti non sit aliqua tantùm Dei liberalitas, sed intrinseca bonitas ipsius actus certa est contra omnes sectarios, quia ex allatis scripturis constat vitam æternam tribui bonis operibus vt mercedem, vt coronam, vt stipendium, vt brauium, sed illa non dantur ex mera liberalitate, merces enim differt à dono liberaliter collato, corona & brauium dantur post pugnam & certamen legitimum ergo bona opera non ex sola liberalitate, sed ex intrinseca bonitate & valore merentur æternam vitam. Deinde sicut se habet æterna damnatio respectu malorum operum, sic æterna vita respectu operum bonorum vt desertè asserit Augustinus epist.105. *Sicut merito peccati sicut stipendium redditur mors, ita merito iustitiæ, tanquam stipendium, vita æterna*: sed damnatio non fit ex sola Dei voluntate, sed ex operum demerito, ergo & salus datur ex verto mero bonorum actuum.

Secunda pars.

Secunda pars, de condignitate meriti communis est inter Catholicos, quibus tamen repugnare videntur Valdensis, Burgensis, Durandus.

Primò autem colligitur ex citatis testimonijs scripturarum vbi dicuntur opera esse Deo ipso digna, id est præmio æterno quod Deus iuxta illud Geneseos 17. *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis*, itaque dicitur Sapientiæ 7. *Deus tentauit eos, & inuenit eos dignos se.* 2. Thessalonienſium 1. *Vt digni habeamini in regno Dei*: Colossensium 1. *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum*: Hebræorum 13. *Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci talibus enim hostijs promeretur Deus.* Huc etiam pertinent omnes illæ scripturæ vbi æterna salus, merces, corona, stipendium: nam illa omnia condignitatem dicunt & æqualitatem. *Dicitur enim stipendium* (inquit August. epist.105.) *quia debetur, quia dignè retribuitur, quia merito redditur.*

Probatur secundò à priori.

Secundò à priori ratio petitur ex triplici principio illorum actuum qui sunt meritorij.

Primũ est gratia inhabitationis per quam homo operatur vt filius Dei adoptiuus & vt naturæ particeps imò prout inhabitantẽ & informantem habet Spiritũ

Sanctum cuius illa sunt opera tùm effectiuè tùm formaliter aut quasi formaliter.

Secundum est Christus cuius membrum viuens est ille qui habet gratiam, & totum influxum participans.

Tertiùm gratia ipsa operans & cooperans quæ instrumentum est & veluti manus Spiritus Sancti excitantis ad bonum: ex eo triplici principio tanta existit dignitas operis de se imperfectissimi, vt pretium habeat æquale præmio æterno.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respon. nihil ex ijs locis aliud inferri nisi quod merita omnia nostra ita pendent à gratia quæ datur omnino gratis, vt sine illa nihil omnino possimus mereri, sic enim vita æterna dicitur ab Apostolo esse gratia Dei, quia gratia est à qua primum pendet, & sine qua nunquã illiam mereremur vt rectè annotat August. epist. 105. *Vita æterna iustitiæ quidem stipendium sed tibi gratia est, & ipsa iustitia.* Sic etiam dicitur Deus coronare nos in misericordia & miserationibus, quia vt dixi supra ex Augustino, cum coronat merita nostra coronat dona sua quæ non nisi misericorditer confert. Fateor vitam æternam electis dari vt hæreditatem, sed ita tamen vt si adulti sint habeant eam etiam vt mercedem, vnde vocatur etiam ab Apostolo retributio hæreditatis: cum enim adoptiui duntaxat filij simus, ea conditione admittimur ad hæreditatem, quod mereamur eam etiam vt mercedem. Dicimur inutiles serui etiam postquam omnia fecimus quæ præcepta sunt nobis, quia Deus ex obsequio nostrorum operum non colligit vllam vtilitatem: vel etiam quia opera illa non nostris fulti viribus, sed ex auxilio gratiæ operamur. Cum negat Apostolus condignas esse passiones huius temporis ad futuram gloriam: exaggerat tantum magnitudinem & æternitatem gloriæ, negátque vllam esse proportionem tribulationum quas in hac vita toleramus, cum cumulo bonorum quæ nos manent in altera vita, si passiones illæ spectentur in se ipsis quoad magnitudinem & durationem, si autem spectentur secundum dignitatem quam à Spiritu Sancto informante, mouente, operante, & à Christo influente ac suorum meritorum vim conferente certè perfectam habent æqualitatem. Quando inuitamur ad emendum absque vllo pretio & commutatione mel & lac, intelligi debet de prima gratia quam accipimus semper sine vll o præuio merito. Vnde nec vllus confidere potest in suis meritis quæ omnino pendent ab eo qui factus nobis est iustitia & sanctificatio, & propitiatio & redemptio. Merita mortis eius sunt sufficientissima modò applicentur, non applicantur autem sine meritis nostris, quæ valorem ex illis habent.

Secundæ. Ad secundam Respondeo eandem esse mentem sanctorum Patrum cum dicunt Deum coronare dona sua non merita nostra, & nostros actus esse insufficientes, nisi Dei misericordia præstò fuerit. Hoc enim vnum volunt quod sine gratia Dei nulla possint haberi merita, sic enim nulla sunt merita, quæ non etiam sint dona: vel etiam significant necessariam esse Dei acceptationem ad meritum quodlibet proprium vt patebit ex sequentibus.

Tertiæ inferiùs. Ad tertiam de rigore iustitiæ, & æqualitate operis cum præmio vt respondeatur videndum est quod propositum erat secundo loco.

## Sectio II.

### *Quid & quotuplex sit meritum operum bonorum.*

Meritum quid sit. CErtum est primò, meritum optimè definiri opus propter quod debetur homini à Deo alicuius præmij retributio: est enim, vt dixi valor moralis ipsius operis propter quem operans laude dignus est & præmio, vel breuius dignitas laudis & præmij propterea que reuocatur (vt sæpè dixi) ad causam efficientem non ad causam finalem: non enim sufficit vt prius existat in intentione quàm effectus, sed re ipsa & in exequutione debet existere prius saltem in aliqua differentia temporis, non enim causat tanquam bonum propter quod obtinendum, aliquid fiat, sed tanquam aliquid iam positum per quod poni debeat aliud: opus ergo meritorium dicit respectum vt sic, ad præmium ad præmiantem, & ad operantem.

Meriti diuisio & vtriusque definitio. Certum est secundò, meritum vniuersim diuidi à Teologis in meritum condignum & meritum congruum. Meritum condignum aliqui definiunt id cui ex iustitia debitum est præmium: meritum congruum illud cui præmium debetur ex aliqua tantùm congruitate. Fallitur enim Soto asserens contra communem sententiam nullum esse meritum quod non sit condignum: Contritio enim peccatoris aliquod habet meritum, quia illi iustificatio infallibiliter debetur, neque datur omnino gratis, & tamen non habet condignitatem, sed solam congruitatem, sicut enim est imperfectum meritum, ita ius tribuit duntaxat imperfectum ad speratam mercedem, debetur videlicet merito congruo solùm imperfectè propter bonitatem aliquam operis, & promissionem diuinam.

Status difficultatis. Difficultas igitur tota est de propria ratione in qua differunt meritum perfectum seu condignum, & meritum imperfectum seu congruum. Primò enim dici potest quod differant in eo quod merito condigno præmium debeatur ex iustitia rigorosa, non autem merito congruo. Secundò quod meritum condignum excludat omnem acceptationem gratuitam Dei: meritum autem congruum in ea solum fundetur. Tertiò ratione solius æqualitatis cum præmio, quam habeat meritum condignum, meritum autem congruum illam non habeat. Quæ tria paucis inquirere placet.

### §. I.

### *Vtrùm de ratione meriti condigni sit debitum iustitiæ rigorosæ.*

Iustitia rigorosa quid sit. DEbitum rigorosæ iustitiæ appellatur illud cui res aliqua ita est debita, vt vera fiat iniuria creditori si non reddatur: Huiusmodi iustitiam non posse reperiri Deum inter & homines plenè alibi disputatum est propter summum Dei dominium in omnia iura quæ creaturis possunt conuenire, adeò vt de illis disponere possit Deus prout voluerit, quin vnquam vlla creatura iniuriam pati possit: nemo enim alteri facit iniuriam cum disponit de re sua. Hoc ergo supposito nunc quæritur, vtrum merita nostra condigna esse nequeant eo nomine, quia rigorosæ huius iustitiæ debitum non possint includere.

Prima ratio dubitandi. Ratio verò dubitandi est primò, quia illud omne quod ex iustitia non datur, dari necessariò debet ex misericordia, sed quod datur ex misericordia non datur ex merito condigno, condignitas enim meriti excludit misericordiam, ergo quod non debetur ex iustitia non datur ex merito condigno: ergo vt meritum aliquod sit condignum debet includere debitum iustitiæ.

Secunda. Secundò, illud meritum includit ius proprium iustitiæ in quo præmium est æquale pretio, si enim pro aliqua domo æstimata mille aureis, exhibeas pretium mille aureorum, emptionem facies ex vera iustitia: sed opus filij Dei adoptiui prout significatũ ex inhabitante Spiritu per gratiam, & ex Christo influente per merita propria, habet æqualitatem cum æterna mercede, ergo illa merces æterna ex iustitia debetur.

Tertiò,

Tertia. Tertiò, dicitur in Scripturis sæpissimè quod ex iustitia præmium operanti rependitur, *Non enim iniustus est Deus vt obliuiscatur operis vestri & laboris: reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus Iustus Iudex*, & probatur quia princeps debet omnino militi strenuo coronam quam promisit cum pacto aliquo oneroso, neque dicetur gratis dare hanc coronam quam pro certo debet: Deus promisit coronam certantibus & fidem seruantibus, ergo debet illam ex vera iustia.

Assertio 1. probatur. Dicendum tamen est primò, veram illam & rigorosam iustitiam nullo modo esse necessariam vt debeatur homini iusto merces æterna ex merito condigno, sed sufficere illam iustitiam minus rigorosam & magis latè sumptam, quæ sola intercedere potest inter Deum & homines. Ita docent omnes qui cum Vasque negant Iustitiam propriam esse posse vel Dei ad homines propter negationem debiti perfecti, vel hominis ad Deum propter inadæquationem debiti, quia scilicet Deus nihil strictè debet, & creatura debet nimis strictè. Contrarium autem docent Suares & omnes illi qui pugnant pro rigorosa iustitia Dei ad homines.

Ratio verò est, quia ratio meriti etiam condigni est proprietas humanæ actionis studiosæ cui debetur aliquod præmium propter æqualitatem eius cum præmio, sed ad illam æqualitatem & debitum sufficere possunt fidelitas & gratitudo, & iustitia minus propria, ergo ad meritum condignum non requiritur iustitia perfecta. Probatur minor, quia est aliquod discrimen inter pretium & præmium, vt patet, dicitur enim pretium equi venditi, domus locatæ, laboris in vinea: præmium autem appellatur dignitas laudis & honoris, sed non differunt nisi quod pretium dicat rigorem iustitiæ, præmium autem illam non dicat, ergo ad rationem meriti non requiritur debitum perfectæ iustitiæ. Deinde probo sufficere posse illam æqualitatem sine debito iustitiæ, si enim creditor possit aliis titulis exigere rem illam propter quam debet præmium, non rependet præmium ex iustitia, & tamen esse tunc poterit meritum condignum, ergo ad huiusmodi meritum non exigitur perfecta iustitia, sed sufficit fidelitas ex parte creditoris, & æqualitas operis meritorij.

Solutio primæ obiectionis. Ad primam negatur illa maior, quidquid non recipitur ex iustitia recipitur ex misericordia, potest enim recipi ex fidelitate vel etiam ex iustitia quadam minus rigorosa. Quidquid retribuitur ex merito, non retribuitur ex misericordia pura si pactum interuenerit, sed retribuitur ex sola illa iustitia late sumpta quæ sola in Deo est respectu creaturæ.

Secundæ. Ad secundam Respondeo, falsam esse illam maiorem, illud meritum includit debitum iustitiæ in quo pretium est æquale mercedi, æqualitas enim esse potest, & tamen non erit rigor iustitiæ vt ostendi, quia si Deus possit aliunde illud opus exigere quod est æquale præmio, poterit Deus sine iniustitia negare præmium, etiam posita æqualitate, Deus autem donat etiam ipsa merita, & multis aliis titulis illa potest exigere, igitur posita æqualitate non necessariò sequitur iustitia rigorosa.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo Scripturam loqui de iustitia illa minus rigorosa, & tamen maiorem arguente perfectionem in Deo, sic enim vocat illum iustum iudicem appellat coronam iustitiæ, negat ita iniustum esse Deum vt obliuiscatur operum nostrorum, sed non loqui vnquam de illa stricta iustitia quæ in Deo summam argueret imperfectionem, iniuriam enim facere non potest ille qui Dominus est omnium iurium sui mancipij. Verum est quod ille princeps qui coronam promisit debet illam non solum ex fidelitate, sed etiam ex iustitia, quia non est Dominus omnium iurium strenui huius militis: hoc autem vt vides locum in Deo non habet, qui si negaret præmium faceret infideliter, sed non faceret iniustè, quia non faceret iniuriam. Sed hæc alias fusiùs, & accuratiùs.

## §. II.

### *Vtrùm de ratione meriti condigni sit vt excludat acceptationem liberalem, & pactum Dei.*

Doctorum sententiæ. VIdeo tripliciter diuisos esse Doctores in hac controuersia quam celeberrimam fecit multorum contentio: Primò, censet Scotus totam rationem meriti pendere à sola Dei acceptatione ac promissione, itavt ea secluſa nullus in opere sit valor, & proportio cum præmio æterno, totum enim hoc oriri à liberali promissione Dei. Secundò, censet ex opposito Vasques *disp.* 214. nullam promissionem Dei aut acceptationem exigi ad perfectum meritum, sed opera nostra ob dignitatem gratiæ ex se ipsis esse meritoria, etiam si nulla esset Dei promissio aut etiam Christi merita. Tertiò, mediam sequuntur sententiam Suares & Bellarminus, volunt enim nostra quidem opera ex se ipsis ante omnem promissionem esse proportionata præmio, sed non esse tamen meritoria sublato Dei pacto & promissione; volunt enim requiri ad meritum condignum & dignitatem operis & promissionem Dei, per quæ duo constituatur formaliter opus meritorium.

Ratio prima dubitandi. Ratio verò dubitandi est primò, quia si ad meritum condignum requiritur promissio, sequitur neminem iustum mereri posse nisi ei promissio æternæ vitæ cognita fuerit, nunquam enim ex promissione oritur ius iustitiæ nisi quando cognita est acceptata promissio ab eo cui est facta: sed vt præmium reddatur ex merito condigno non requiritur cognitio promissionis, ergo ad constitutionem meriti condigni nulla requiritur promissio Dei. Deinde sequeretur merita Christi non fuisse infinita, quia illa non fuerunt merita nisi secundum mensuram acceptationis, sed non sunt à Deo acceptata nisi ad præmium finitum, ergo non fuerunt nisi finita. Denique merita Christi pro antiquis Patribus non sunt à Deo acceptata, neque à Christo applicata, vel enim acceptauit ea Deus per modum solutionis aut gratiarum actionis, & sic merita Christi non causant sed supponunt gratias illas iam datas, non illas causant: vel sunt applicata per modum orationis & sic oratio fiet ad Deum pro re præterita quod absurdum est.

Secunda. Secundò, probatur à simili, nam quodlibet peccatum secluſa quacunque Dei comminatione meretur pœnam sibi æqualem, ergo similiter opera iustorum merentur gloriam. Deinde si peccatum secluſo pacto meretur pœnam, Christi autem meritum eo secluſo non meretur præmium, sequitur, quod peccatum fuit potentius ad destruendum quàm meritum Christi ad ædificandum. Deinde vt per laborem in alterius vinea impensum aliquis à domino vineæ mereatur mercedem non requiritur pactio de tali mercede, sed sufficit vt vel ipse dominus vineæ iubeat aut etiam approbet illum laborem, sic enim obligatus ex iustitia manet, & compelletur etiam à Iudice vt soluat pretium labori æquale, ergo similiter ad constituendum meritum sufficiet præceptum Dei, & operis approbatio non requiritur promissio præmij.

Tertia. Tertiò, à priori probatur quia filio debetur hæreditas si benè se gesserit quamuis nulla intercedat pactio, sed per gratiam homo filius constituitur, ergo

ei debetur hæreditas secluso pacto. Deinde gloria vocatur pignus hæreditatis, ideóque tantùm valere debet quantum hæreditas ipsa valet. Denique opera filiorum Dei præsertim si dignificentur per merita filij Dei naturalis habent proportionem cum gloria, alioqui si Deus vellet quodlibet opus bonum redderetur de condigno meritorium quod absurdum est.

Assertio secundò.

Dico secundò, tametsi opera bona hominis iusti habeant antecedenter ad promissionem Dei quod veluti fundamentaliter & in actu primo æternæ vitæ sint meritoria, requiritur tamen Dei ordinatio & promissio vt sint formaliter & in actu secundò meritoria ita cum S. Thoma *art.* 1. communiùs Theologi censent Valentia *quæst. 6. part.* 4. Bellarminus, *lib. 5. de iustificatione cap.* 14. Suares *lib.* 12. *cap.* 17. & sequentibus.

Probatur primò.

Ratio autem est quia potest opus bonum esse meritorium vel fundamentaliter, & in actu primo, vel formaliter & in actu secundo: fundamentaliter dicitur meritorium quatenus est æquale omnino & proportionatum præmio, adeò vt rationabiliter præmiari possit. Formaliter dicitur meritorium quatenus non solum est æquale præmio & præmiari potest, sed etiam debet præmiari; Deum enim obligat vt mercedem rependat. Primò, modo meritorium est bonum opus secluso pacto Dei, quia opera nostra ex se ipsis verè sunt meritoria, non quia Deus illa gratis acceptat, meritum enim vocatur id quod ex se ipso est dignum laude, liberalitas autem Dei & extrinseca promissio non reddit opus laude dignum, ergo secluso Dei promissione opus est fundamentaliter meritorium. Quod autem secundo modo & formaliter non sit meritorium.

Opus bonum non mereri formaliter gloriam probatur.

Primò, colligitur ex Scripturis vbi gloria vocatur nomine promissionis, *Hæreditabunt promissiones, quas repromisit Deus diligentibus se: ex denario conuenisti mecum redde illis mercedem.* Vnde argumentor, quantuncumque laboret operarius in alterius vinea nunquam debet illi dominus mercedem nisi tacitè vel explicitè acceptauerit illum laborem. Dico (tacitè) quia si iubeat aut videat laborantem, certè acceptat laborem & mercedem debet quantò magis Deus qui supremus dominus est, & laborem nostrum aliis exigere potest titulis, nihil debere potest, nisi se ipsum obliget promittendo. Similiter nullus imperator stipendium debet militi nisi vocetur ad militiam & labor eius acceptetur.

Secundò, fauet apertè Tridentinum *sess. 6. cap.* 16. (vbi sic ait) *benè operantibus vsque in finem proponenda est vita æterna & tanquam gratia filiis Dei misericorditer promissa, & tanquam merces bonis ipsorum operibus & meritis ex Dei promissione fideliter reddenda*: Vbi ponderari debet quod Dei promissio ponitur tanquam ratio propter quam redditur merces, ergo promissio illa constituit rationem meriti.

Tertiò, à posteriori probatur, quia si ad rationem meriti nulla exigatur promissio æquè dici poterunt in cœlo mereri animæ beatæ, aut etiam animæ Purgatorij, nihil enim deesse videtur aliud quàm Dei promissio & pactum, opera enim bona sunt, libera & præmio æqualia. Denique à priori ratio est, quia supremus dominus omnium qui habet mancipium & potest aliis titulis opera eius exigere, non tenetur pro illis operibus præmium rependere nisi se ipsum liberè obliget promittendo & ordinando talia opera ad præmium. Deus autem innumeris titulis vt sæpè dixi potest huiusmodi opera exigere, ergo si nihil promittat nihil vnquam debet, *Debitor enim factus est*, vt ait Augustinus, *non aliquid accipiendo, sed aliquid promittendo.*

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Respondeo verum quidem esse quod ad debitum iustitiæ semper exigitur vt promissio approbata & acceptata fuerit ab eo cui fit promissio, sed nego illud esse necessarium ad debitum iustitiæ illius minus rigorosæ quæ fidelitas tantùm est. Dixi autem meritum non esse debitum nisi fidelitatis. Fateor merita Christi fundamentaliter & in actu primo esse infinita, sed formaliter & in actu secundo esse tantùm finita, quia Deus non proponit præmium illius nisi finitum: si enim secluso pacto Deus deberet præmium æquale, iniustus esset si rependeret inæquale. Merita Christi acceptata fuerunt pro meritis antiquorum Patrum eo modo quo sunt acceptata pro auxiliis illis datis siue illa fuerit solutio siue gratiarum actio, siue approbatio voluntatis Christi quod tertia parte disputatum est.

Secundæ.

Ad secundam Respondeo magnam esse disparitatem in illis omnibus. Primò enim distinguo illud antecedens: peccata mortalia secluso quocunque pacto merentur pœnam æternam quasi fundamentaliter & in actu primo concedo: merentur pœnam æternam itavt Deum obligent ad illam inferendam nego. Et in hoc disparitas est quia per peccata Deus non tenetur punire, per merita obligatur remunerare: vnde patet peccata non fuisse potentiora quàm Christi merita, peccata enim non obligant Deum, sicut illum obligant Christi merita. Quod additur de domino vineæ qui rusticum videt laborantem, fateor quod ille tenetur soluere præsertim si iusserit vel viderit laborantem, quia hoc est tacitè cum illo pacisci, neque aliis titulis exigere potest illum laborem sicut illum exigere potest Deus.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo quod filio adoptiuo debetur hæreditas merito personæ, si nullum pactum intercesserit, sed non debetur merito operis cui ex aliqua iustitia hæreditas debeatur. Reliqua probant de merito fundamentaliter sumpto, non de merito sumpto formaliter & in actu secundo.

Quæri vlteriùs potest qualem valorem ex Christi meritis accipiant nostra merita, negant enim alioqui vllum valorem operum nostrorum pendere à Christi meritis: contrarium autem fusè docet Suares: ego mediam viam tenendam puto. Primò, enim certum mihi videtur quod moralis valor nostrorum operum sumptus formaliter & in actu secundo plane pendet à Christi meritis, quia Deus non promittit operibus nostris præmium, nisi quatenus Christus hoc nobis meruit alioqui merita nostra remotè tantùm penderent à Christo. Secundò, valor fundamentalis nostrorum operum non videtur pendere propriè vel augeri ex meritis Christi, non enim potest augeri nisi quatenus dignitas meritorum Christi vnum quodammodo facerent cum meritis nostris propter vnionem quam habemus cum Christo capite, cuius decor in omnia redundat membra: sed hic est influxus formalis qui videtur non esse admittendus alioqui merita nostra essent infinitè digna, solus autem influxus effectiuus sufficit quatenus per merita Christi tribuit nobis Deus gratias actuales, & acceptat nostra opera etiam supra valorem quem habent.

## §. III.

### *Vtrùm ad rationem meriti exigatur proportio & æqualitas operis cum præmio.*

Dixi necessariam esse ad meritum condignum promissionem diuinam, nunc reliquum est vt dicatur, vtrùm præter eam exigatur etiam æqualitas operis cum præmio, an verò sola Dei promissio sufficiat ad efficiendum vt opus de se vile fiat meritorium de condigno, sic enim docent Conink *disp.* 8. *de fide dubit.* 3. Tannerus *tom.* 4. *disp.* 1. *quæst.* 1.

Ratio

Ratio prima dubitandi.

Ratio verò dubitandi primò est, quia dicit Abrahæ Deus: *Ego protector tuus, & merces tua magna nimis*: id est omni merito tuo maior, ergo non est æqualitas inter meritum & præmium secluſa promissione, eo scilicet modo quo cursus æqualis non est ex se cum brauio, sed accedente tamen promissione Principis dicitur illud mereri qui currit in stadio.

Secunda.

Secundò, visio Dei est ex se infinita non solùm extrinsecè ac obiectiuè, sed etiam in duratione, nam illa est ex se æterna, vnde moraliter & secundum prudentum æstimationem, est præmium infinitum, opus autem meritorium, verbi gratiâ, eleemosina vnius nummi omni ex parte finita est tùm in duratione, tùm in obiecto, tùm in intensione, sed finiti ad infinitum nulla est proportio & æqualitas, ergo inter opus meritorium & præmium nulla est æqualitas.

Tertia.

Tertiò, sicut potest Princeps aureæ argenteæque pecuniæ valorem augere, imò rei quæ nullius est de se valoris, verbi gratiâ, corio valorem potest tribuere, ergo non videtur dubium quin Deus operi de se imperfectimo valorem meritorium possit adiungere sola Dei voluntas & destinatio ad præmium: ergo etiam si opus non sit æquale præmio, sola Dei acceptatio potest illud facere meritorium.

Assertio tertia.

Dico tertiò, requiri omnino ad meritum condignum vt opus meritorium habeat omnimodam æqualitatem cum præmio æterno, neq; sufficere promissionem diuinam. Ita communiùs docent Theologi & per hanc præsertim æqualitatem volunt distingui meritum condignum à merito congruo.

Probatur.

Primò enim non potest homo iustus per opus meritorium esse dignus Deo, & dignus gloria, non potest mereri mercedem & stipendium nisi per aliquod opus quod sit æquale præmio: sed in Scripturis dicitur quod homo iustus per sua opera dignus est gloria, meretur stipendium & mercedem, ergo necesse est vt opus meritorium sit æquale præmio. Deinde certum est quod opera naturalia, quantumuis Deus illis gloriam promitteret non possunt esse meritoria de condigno æternæ vitæ, sed si non requiritur æqualitas operis & præmij modò adsit promissio Dei, poterunt naturalia opera esse condignè meritoria præmij æterni ergo requiritur illa æqualitas. Imò si promissio sola facit meritum condignum, quantumuis opus sit inæquale contritio peccatoris erit meritoria de condigno, quia certum est promissam illi esse remissionem peccati. Denique nulla potest esse ratio cur ad meritum condignum exigatur gratia sanctificans euehens hominem ad dignitatem filij Dei adoptiui, nisi quia per illam opus hominis iusti dignificatur, & quodammodo Deificatur sicut enim persona Verbi vnita humanitati Christi & illam sanctificans confert eius actibus valorem infinitum, quia dignificat humanitatem & denominatur operans tales actus: sic cum quadam proportione persona Spiritus Sancti, vnita, vt dixi, animæ iusti denominatur operans actus eius supernaturales, atque adeò illos euehit ad valorem æqualem præmio æterno.

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Respondeo quod quando dicitur *Vita æterna merces magna nimis*, id est superans valorem operis debet intelligi superare valorem operis in se sumpti, nam actus quilibet hominis in se ipso consideratus certè nullius est momenti, & nullam cum præmio æterno habet proportionem: si autem sumatur opus illud in se vilissimum provt dignificatur ab inhabitante Dei spiritu, & provt denominat illum operantem etiam immanenter certè illud opus habet quandam infinitatem, aut saltem æqualitatem cum æterna mercede. Brauium promissum quod superat laudabilitatem operis debetur ad summum de congruo non debetur de condigno.

Secundæ.

Ad secundam Respondeo Dei visionem esse præmium duntaxat finitum, quia per illam Deus infinitus non possidetur nisi finitè. In duratione autem est infinita secundum quid cum sit æterna, opus hominis iusti dignificatum per gratiam & Spiritum Sanctum, vt dixi, habet infinitatem quandam saltem secundum quid ex dignitate Spiritus inhabitantis, & constituentis filium adoptiuum, nam hæreditas ita debetur filio vt illa nunquam ei possit auferri, nisi per aliquod opus malum mereatur ea priuari.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo magnum esse discrimen inter bonum vtile cuiusmodi est moneta, & bonum honestum ac laudabile cuiusmodi est opus meritorium. Fateor vtilitatem alicuius boni posse augeri per voluntatem principis, in ordine ad finem aliquem extrinsecum cuiusmodi est moneta, quæ sine dubio est bonum vtile vt emi possint quæ sunt necessaria: princeps videlicet augere potest valorem monetæ si velit vt pro tali moneta dentur res tanti valoris: nego autem posse augeri à Principe honestatem ac laudabilitatem alicuius operis, non enim facere potest etiam ipse Deus vt opus quod non est in se laudabile intrinsecè, sit intrinsecè laudabile. Valor autem meritorius est honestas & laudabilitas intrinseca operis, quam augere nullo modo potest extrinseca Dei promissio.

---

## QVÆSTIO II.

### *De subiecto meriti, seu de operibus meritoriis.*

DIxi existentiam, quidditatem, & diuisionem meriti, vnde constat opera nostra esse verè ac propriè meritoria vel condignè vel congruè. Nunc præcipua difficultas est quænam conditiones exigantur in opere bono vt condignè meritorium sit vitæ æternæ: illæ autem conditiones possunt se tenere primò ex parte Dei, & illa, vt dixi, sola promissio est, non autem debitum vllum strictæ iustitiæ. Secundò tenere se possunt ex parte operis meritorij. Tertiò, ex parte personæ merentis: primum illud caput iam dictum est, duo posteriora huius loci propria sunt.

### SECTIO I.

### *Conditiones ex parte ipsius operis requisitæ vt illud sit meritorium.*

AD actum de condigno meritorium requiruntur sine dubio aliquæ conditiones quorum vna si defuerit tollitur condignitas meriti, & æqualitas eius ac proportio tota cum præmio. Possunt autem quatuor excogitari conditiones ad condignitatem meriti requisitæ in ipso actu. Prima vt sit actus positiuus non autem pura omissio. Secunda vt sit moraliter honestus. Tertia vt sit supernaturalis. Quarta vt sit ex influxu charitatis.

### §. I.

### *Vtrum requiratur ad meritum actus positiuus, & moraliter bonus, an verò sufficiat pura omissio.*

Prima ratio dubitandi.

RAtio dubitandi est primò, quia pura omissio actus mali est meritoria si esse potest libera & procedere ex motiuo verè honesto, sed esse potest libera & procedere ex motiuo sicut in superioribus sæpè probatum est, si enim omittam peccatum aliquod tunc quando cognosco illam omissionem esse honestam, illa omissio pendet à motiuo honesto & est libera, ergo illa omissio est meritoria.

Secundò,

Secunda. Secundò, illa omissio est meritoria æquè ac actus positiuus, si ad eam non minus est necessaria gratia quàm ad actum positiuum, non est autem minus necessaria gratia Dei etiam supernaturalis, vt aliquis omittat peccatum cum grauis instat tentatio, quàm vt eliciat opus bonum positiuum, ergo illa omissio est æquè meritoria. Imò pura omissio actus boni præcepti est verè peccatum, & meretur pœnam, quia est vituperabilis, sed omissio actus prohibiti est verè laudabilis, ergo est meritoria, quod enim laudem meretur, meretur præmium, quis? autem neget laudadari debere illum qui graui resistit tentationi ad vindictam, aut ad voluptatem, aut ad rapinam impellenti; sic enim laudabilem eum esse prædicat Scriptura qui inuentus est sine macula, & qui post aurum non abiit *Quis hic*, inquit, *& laudabimus eum.*

Tertia. Tertiò, si requiritur actus positiuus, ille vel est actus solum internus, vel est actus solùm externus, primum dici non potest: nam alioqui esset prorsus inutile dare eleemosinam aut alia facere bona opera: non secundum nam actus externus non habet bonitatem distinctam à bonitate actus interni, ergo non habet meritum distinctum, ergo ille qui dat eleemosinam & vult illam dare, non plus meretur quàm ille qui vult dare: fruſtrà ergo sunt omnes actus externi boni.

Assertio 1. bipartita. Dico primò, puram omissionem esse non posse meritoriam, sed ad meritum quodlibet requiri actum positiuum, liberum & moraliter honestum.

Probatur prima pars Prima pars de pura omissione quam nego esse meritoriam, constat ex dictis olim de moralitate: nam ad hoc vt aliquid sit meritorium requiritur honestas moralis, pura omissio esse non potest moraliter honesta cum ad honestatem, vt ostendebam ex Philosopho necesse sit vt honestas ipsa propter se ametur, nihil enim est propriè ac perfectè laudabile nisi quando bonitas operis mouet, ergo pura omissio non potest esse meritoria.

Probatur secunda pars. Secunda etiam pars de libertate ac honestate, probatione non eget, sic enim habetur Ecclesiastici 37. *Qui probatus est in illo & perfectus est, erit illi gloria aeterna*, deinde verò explicat, *quis ille sit, qui potuit transgressus facere mala & non fecit.* quia scilicet omnis bonitas supponit libertatem, quâ sublatâ nihil est laudabile: sicut neque laudem meretur quod non est honestum moraliter.

Solutio primæ obiectionis. Ad primam Respondeo concedendo puram omissionem esse posse liberam, & suo etiam modo procedere ab honesto motiuo, sed nego illud sufficere ad honestatem & ad meritum ad quod exigitur vt honestas positiuè ametur.

Secundæ. Ad secundam Respondeo plura requiri ad meritum & ad honestatem quàm requiratur ad peccatum, fateor quod ad vincendam tentationem grauem impellentem ad malum necessaria est gratia, etsi nullus eliciatur actus positiuus, sed purè omittatur malum prohibitum, sed nego illud omne meritorium esse ad quod necessaria est gratia, nam ad seruandam legem naturalem secundum substantiam, necessaria est gratia, & tamen huiusmodi obseruatio non est meritoria vt patet cum sit purè naturalis vt mox dicam. Fateor puram omissionem actus prohibiti esse liberam & malam moraliter, nego autem puram omissionem actus mali esse moraliter honestam, plura enim requiruntur ad bonitatem quàm ad malitiam. Vnde omissio actus præcepti est verè vituperabilis sed imperfectè tantùm, quia non est moraliter honesta. Quando laudat Scriptura eum qui potuit transgredi & non est transgressus, non loquitur de pura omissione, sed de omissione provt regulariter solet fieri, iungitur enim semper cum voluntate positiua non peccandi.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo actum externum eodem modo esse meritorium quo est honestus, solus enim nec est bonus nec meritorius, iunctus autem interno actui auget extensiuè bonitatem & valorem meritorium. Itaque certum est quod actus virtutum purè interni sunt valdè meritorij etiam si soli sint, verbi gratiâ, velle dare Eleemosinam, velle humiliari, velle obedire, velle ieiunare, pati durissima pro Christi Nomine, quis enim neget actus illos optimos esse atque adeò etiamsi ad actum externum non prodeant erunt tamen reuerà meritorij. Actus externi si soli sint sine actu interno verè honesto, nihil habent meriti & laudis cum non habeant veram moralitatem formalem nisi per denominationem ab actu interno à quo totam laudem & meritum deriuant: Actus verò externi iuncti actui interno sunt magis meritorij extensiuè quàm solus actus internus, id est per se loquendo non maius merentur præmium modò actus internus efficax sit, & per me non stet quin fiat actus externus, sed extensiuè maius præmium merentur id est actus externi iuncti actui interno præmium idem merentur, sed non merentur maius præmium essentiale. Nego autem fruſtra esse actus externos quando possunt fieri, quando autem fieri non possunt certè ad meritum non requiruntur; quia si possim dare, verbi gratiâ Eleemosinam, & illam non dem, non possum habere actum internum ita efficacem & perfectum ac si eam dedero. Vnde actus internus non erit ita meritorius ac si darem: si verò non possim illam dare, habeam autem voluntatem dandi si possem, certum est me non mereri minus quàm si de facto darem. Et hæc est virorum perfectorum mirabilis negotiatio per quam augent meritum incredibiliter, eliciunt enim intensissimos actus purè internos omnium virtutum, & in iis eliciendis adhibent omnem operam & conatum. Deinde actibus externis quibuslibet maximis aut minimis, bonis aut indifferentibus internos actus & feruentes, & frequentissimos interserunt: quod qui aliquo tempore constanter fecerit, ille augebit in immensum diuitias gratiæ ac gloriæ & ingredietur in abundantia sepulchrum quasi aceruus tritici. Quia scilicet tota bonitas, & totum meritum in solo actu interno residet formaliter, in externo autem est solum denominatiuè ab interno actu.

## §. II.

### *Vtrùm requiratur ad meritum vt actus sit supernaturalis & ex influxu charitatis.*

Sensus quæstionis. HÆc etiam est pulcherrima & ad praxim vtilissima controuersia, in qua quæritur vtrùm actus virtutum purè naturales hominis iusti, qui Filius Dei est adoptiuus sint meritorij gloriæ quando non imperantur ab actu supernaturali, vel etiam quando imperantur, vtrùm meritorij tantùm sint extrinsecè ac denominatiuè, an verò meritum habeant intrinsecum & proprium: & demùm vtrùm virtutum supernaturalium distinctarum à charitate sint meritorij quamuis ab ea non imperentur.

Ratio prima dubitandi. Ratio dubitandi est primò, quia illi actus sunt meritorij qui dignificantur per gratiam & Spiritum Sanctum inhabitantem, sed actus virtutum naturalium hominis iusti dignificantur per gratiam & Spiritum Sanctum inhabitantem, ergo illi sunt meritorij. Probatur maior, quia dignitas personæ operantis dignificat opera illius personæ, & dignitatem illi communicat. Nam hæc est ratio cur actus supernaturales hominis iusti sint meritorij, quia deriuant dignitatem suam à persona operante, vt dixi. Imò dignitas

personæ

personæ in Christo dignificabat opera etiam naturalia Christi, & reddebat meritoria infinitè, ergo dignitas personæ in homine iusto dignificat actus naturales virtutum.

Secunda. Secundo actus naturalis quantumcunque fiat ex imperio actus supernaturalis, manet semper entitatiuè naturalis & improportionatus cum præmio supernaturali, imo & potest fieri sine gratia & cognitione fidei, ergo actus naturalis etiam imperatus ab actu supernaturali non habet meritum proprium, & intrinsecum. deinde illi actus eo tantum modo sunt meritorij quo sunt supernaturales, sed non sunt supernaturales nisi extrinsecè ac denominatiuè, ergo non sunt meritorij nisi denominatiuè & extrinsecè. Denique actus naturales non dignificantur per gratiam habitualem, ergo non dignificantur per actum imperantem.

Tertia. Tertiò, soli Charitati totam rationem meriti attribuere videntur scriptura & sancti Patres, aliàs enim dicunt quod soli charitati parata est merces. *Nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus diligentibus se.* Alias dicunt nihil prodesse opera bona sine charitate, *& si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum ita vt ardeam charitatẽ autem non habuero, nihil mihi prodest*: imo Dixerat prius, *& si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam charitatẽ autem non habuero nihil sum.* Et ne dicas Apostolum de sola loqui charitate habituali subiicit statim *charitas patiens est benigna est &c. omnia credit omnia sperat omnia sustinet* quos certum est esse actus charitatis.

Assertio Secunda. bipartita. Dico Secundò, esse necessarium simpliciter vt actus meritorius hominis iusti non sit purè naturalis, sed vt sit elicitus vel imperatus à virtute supernaturali, quod sufficit vt actus naturalis habeat meritum proprium & distinctum à merito actus supernaturalis à quo est imperatus.

probatur prima pars. Prima pars negans actum virtutis purè naturalis esse posse meritorium aduersarios plures habet, qui existimant omnes actus virtutum naturalium hominis iusti ita dignificari per gratiam vt mereantur gloriam etiamsi à nullo imperentur actu supernaturali, sic enim docent valentia *q. 6 p. 3.* vasques *disp. 207.* qui & plures citant. Contrarium multo probabilius docent Bellarminus & Suares.

Ratio est primò, quia certum est quod nemo sine auxilio gratiæ potest vllum habere meritum æternæ vitæ, vt supra ex Conciliis sæpè dictum est, sed actus purè naturalis etiam moraliter bonus potest ab homine iusto elici absque auxilio gratiæ, non enim egemus actuali gratia ad quoslibet actus facillimos, ergo nullus actus hominis iusti si purè sit naturalis esse potest meritorius. Deinde si actus naturales moraliter boni condignè meritorij sunt gratiæ ac gloriæ certè nulla ratio cogit vt dicamus dari actus aliquos supernaturales secundum substantiam, actus enim sufficient purè naturales. Denique à priori ratio est quia illi actus purè naturales non possunt esse meritorij, si non dignificentur per gratiam, sed non dignificantur, ergo non sunt meritorij. Probatur minor quia gratia accedentalis non dignificat opera hominis iusti eo modo quo sanctitas personæ Verbi sanctificat & dignificat opera humanitatis vnitæ: gratia enim accidentalis se habet tantum per accidens ad actus illos ad quos non influit per habitum infusum, cuius radix est ipsa gratia: dignitas autem personæ in Christo cum sit substantialis non se habet per accidens ad vllas actiones Christi, semper enim actiones sunt suppositorum, atque adeò moraliter influit & dignificat omnes actiones Christi, redditque meritorias illas omnes quæ capaces sunt meriti cuiusmodi sunt actiones omnes moraliter bonæ.

Secunda pars probatur. Secunda pars asserens meritorium esse actum naturalem imperatum ab actu supernaturali non extrinsecè solum & denominatiuè, sed intrinsecè merito distincto & proprio negatur à nonnullis Theologis, sed immeritò vt rectè ostendit suares *l. 12. c. 11.* Ratio est, quia vt aliàs dixi actus voluntatis qui dicitur electio habet bonitatem ab intentione bona, sicut accipit malitiam ab eius malitia qui enim furatur ad fornicandum sine dubio peccat, sed dupliciter, quando actus naturalis imperatur per actum supernaturalem, actus naturalis est electio, & actus supernaturalis est intentio, ergo actus naturalis imperatus sumit bonitatem ab actu supernaturali, ergo fit meritorius per illum. Deinde bonitas supernaturalis non petitur solùm ex obiecto, sed etiam ex circunstantiis, sed quando actus naturalis imperatur ab actu supernaturali, & ex illius motiuo fit, habet circunstantiam supernaturalem, ergo est meritorius: alioqui essent inutiles omnes actus indifferentes purè naturales & sic frustrà hortaretur Apostolus vt omnia fiant à nobis in nomine domini Iesu: Imò & Christus ipse indicauit contrarium cum dixit calicem aquæ frigidæ datum in nomine discipuli non carituram mercede sua.

Assertio tertia. Dico Tertiò, probabilius esse quod actus omnes virtutum supernaturalium sunt per se meritorij, quamuis non imperentur à charitate. Videtur esse contra S. Thomam, S. Bonauenturam, & Bellarminum, qui tamen benignè possunt explicari.

Probatur primò est scripturis. Primò enim quamuis verum sit quod actus quilibet charitatis maximè meritorius est vt testantur scripturæ omnes, constat tamen nihilominus quod aliis etiam virtutibus merces est promissa, verbi gratia Misericordiæ, *percipite regnum quod vobis promissum est, esuriui enim &c.* Mansuetudini, *Beati mites quoniam ipsi possidebunt terram*, Pudicitiæ *qui diligit cordis munditiem, amicum habebit Regem.* Deinde idem probant omnes illæ scripturæ vbi dicitur quod omni operi bono retribuetur gloria æterna primæ ad Corynthios 15. *abundate in omni opere bono scientes quod labor vester non erit inanis in domino*, & sanè si hoc verum non esset vilesceret studium bonorum operum, quæ cum sint omnino proportionata æternæ vitæ, sunt etiam sine dubio meritoria, quamuis à charitate non imperentur, sufficit enim illis bonitas intrinseca quamuis à charitate non imperentur.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam, Respondeo satis ostensum, esse quod gratia hominis iusti ea solum opera dignificat quæ producuntur per habitus supernaturales, ad alios enim omnes actus se habet solum per accidens, in quo differt à gratia substantiali personæ Christi quæ dignificat omnia eius opera.

Secundæ. Ad Secundam Resp. actum naturalem imperatum ab actu supernaturali esse improportionatum obiectiuè cum præmio supernaturali sed esse proportionatum ex circunstantia finis extrinseci: huiusmodi verò actum naturalem, imperatum ab actu supernaturali, nego posse fieri sine gratia & Fide. Falsum etiam est illos actus eo solum modo esse meritorios quo sunt supernaturales, quia in se ipsis habent meritum distinctum à merito actus per quem imperantur, fateor enim illos non esse supernaturales nisi ex motiuo quod est ipsis extrinsecum, sed habent tamen meritum intrinsecum: gratia sola non potest dignificare actus naturales, quia non reddit illos supernaturales & ad illos se habet per accidens: actus autem imperans facit supernaturalem saltem ex motiuo extrinseco actum illum qui est secundum entitatem naturalis.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo nihil ex omnbus iillis scripturæ locis aliud colligi, nisi quod charitas præcipuè inter omnes virtutes est meritoria, & quod sine charitate saltem habituali nulla virtus est meritoria.

## Sectio II.

### *Conditiones ex parte operantis necessariæ vt aliquod opus sit meritorium.*

PRæter conditiones ex parte operis ad meritum requisitas, exigunt Doctores ex parte operantis vt ille sit in statu viæ, deinde vt sit in statu gratiæ, idem vt sit viator & vt sit Iustus. Prima conditio de viatoris difficultatem non habet, quia certum est tempus viæ, tempus esse meriti, post viam nullum deinceps esse locum merendi gratiam, & gloriam monente scriptura vbique *vt dum tempus habemus operemur bonum: ante mortem benefac amico tuo inquit ecclesiast. l. 14. non defrauderis à die bono & particula boni doni non te prætereat: ante obitum tuum operare Iustitiam, quoniam non est apud inferos inuenire cibum.* Et Christus Ioannis 9. *operamini dum dies est venit nox cum nemo potest operari* difficultas tantum esse potest quid significet tempus illud viæ extra quod nihil possumus mereri, si enim significet tempus in quo anima est in corpore morituro sequitur Heliam & Henoc qui sine dubio viuũt adhuc morituri, esse adhuc viatores, & adhuc mereri quod non est probabile, quia sic cum sint sanctissimi diuturno illo tempore meritum eorum ita cresceret, vt superare omnino deberet meritum quorumlibet sanctorum. Si autem tempus viæ significet tempus illud in quo caremus visione beata certè obstare videtur, quia Christus Deum videbat ab initio & tamen erat viator, ergo tempus viæ non est illud tempus in quo viuimus in corpore mortali, nec illud in quo expectamus visionem beatam, sed est tempus mortalis vitæ ordinarium in quo Deus decreuit acceptare actus nostros ad meritum aut demeritum. Tota enim ratio cur extra tempus viæ nemo mereri possit augmentum gratiæ & gloriæ peti non potest nisi à Dei decreto, quo vult acceptare opera nostra, vnde Christus viator fuit quandiu acceptata sunt à Deo eius opera ad merendam nobis gloriam: & probabilius est Heliam & Henoc non esse nunc in statu viæ, quia non est probabile illos non mereri nunc, quamuis certum sit quod ante diem iudicij redeuntes ad prædicandum Christum, & mortem oppetentes gloriosum patientur Martyrium tuncque verè merebuntur.

Prima conditio.

Secunda conditio. De secunda conditione nimirum de gratiæ statu qui exigitur ad meritum duplex difficultas est prima vtrum ita necessarius ad merendum si status gratiæ vt nemo etiam de potentia Dei absoluta possit mereri condignè gratiam nisi prius natura illa habuerint. Secunda controuersia est longè grauior vtrum ex maiori gratia, magis augeatur meritum, etiamsi opus non fuerit intensius.

### §. I.

### *An & quomodo ad meritum condignum necessarius sit status gratiæ.*

Sensus quæstionis. DVpliciter fieri potest vt ille qui rectè operatur careat gratiâ, primò si prius peccauerit deinde vero bonum opus eliciat. Secundò, si prorsus careat peccato sed rectè operetur eodem illo instanti quo primum creatur, sicut benè operati sunt Angeli, & Adamus & per hanc operationem meruerunt gratiam de congruo. Difficultas igitur primò est quomodo secundum potentiam ordinariam necessaria sit gratia sanctificans ad merendum in vtroque illo statu. Secundò quomodo necessaria sit secundum potentiam absolutam

Ratio prima dubitandi. Ratio verò dubitandi est primò, quia frustrà dicitur requiri statum gratiæ ad meritum, si tota ratio meriti petatur ex ipso valore operis non autem ex dignitate operantis, sed tota ratio meriti petitur ex valore operis, non autem ex dignitate operantis, nam verbi gratia Eleemozina quam dederit Princeps minoris momenti est quàm eleemozina quam dederit rusticus & sæpè dicitur *quod reddet Deus vnicuique secundum opera sua*, non dicitur quod reddet secundum dignitatem personæ, quod etiam nullo certo argumento probari potest vel ex scripturis, vel ex conciliis, quæ solam ad merendum requirunt gratiam actualem, non autem habitualem hoc enim nullibi habetur.

Secunda. Secundò, frustrà dicitur requiri status gratiæ ad dignificandam personam merentem, si actus amoris possit sufficienter illam dignificare, tunc enim dignificatur quando est laude digna, & quando habet aliquid quod cum peccato est incompossibile. Sed qui Deum amat laude dignus est, & habet amorem cum peccato incompossibilem, ergo persona operans dignificatur per actum amoris.

Tertia. Tertiò, si Deus acceptasset ad meritum condignum actus Angelorum & Adami eo instanti quo creati sunt, illi potuissent condignè mereri gratiam, sed Deus potuit eo modo acceptare opera bona Angelorum & Adami, ergo potuissent illi mereri primam gratiam habitualem per actum qui haberet valorem à gratia actuali, si enim gratia habitualis dignificat, quare? non dignificabit etiam gratia actualis.

Assertio prima bipartita. Dico primò, statum gratiæ ita necessariò requiri ad meritum condignum, vt nemo vel secundum potentiam ordinariam, vel secundum potentiam absolutam mereri possit condignè gratiam & gloriam, nisi habuerit gratiam saltem prius natura.

Prima pars probatur. Prima pars agens de lege ordinaria, certa est ex fide iuxta sensum omnium Doctorum saltem quod attinet ad eum hominem qui est in peccato, quod ille nihil possit mereri condignè definierunt duo Pontifices contra errorẽ Michaelis Baij cuius XIII. propositio hoc negabat & satis clarè definitur in Tridentino sess. 6. c. 16. deinde colligitur ex variis scripturis quæ dicunt nihil nos esse sine charitate probarique potest, quia implicat vt homo habeat simul meritum æternæ poenæ & meritum æternæ gloriæ, sed si mereretur gratiam existens in peccato, haberet hoc vtrumque meritum simul, per gratiam enim haberet meritum gloriæ, per peccatum autem fieret reus æternæ poenæ, non enim mereri potest remissionem peccati vt suppono ex tertia parte, ergo non potest ille qui habet peccatum mereri condignè gratiam.

Quid meruerit Beata Virgo & Angeli in primo instanti conceptionis. Difficilius autem est id probare de illo qui caret peccato verbi gloria de B. Virgine in primo instanti conceptionis, de Angelis & primis Parentibus cum primum creati sunt, nam illos certum est non meruisse vel de condigno primam gratiam, actualem, primam autem habitualem meruisse solùm de congruo, quia Deus primam illam gratiam non acceptat ad meritum condignum, & certè hoc est valde decens vt hæreditas condignè non debeatur vt præmium condignum nisi filiis & hoc probabit à potiori

Secunda pars probatur. Secunda pars Conclusionis, quæ negat etiam de potentia Dei absoluta esse possibile vt opus sit meritorium de condigno, nisi procedat ab homine habente gratiam prius natura quàm operetur. Ratio autem est, quia Implicat vt ex sola Dei acceptatione

ptatione ac promissione opus sit meritorium, & æquale præmio quod ex se non est illi æquale, sed ad meritum condignum requiritur æqualitas operis cum præmio, ergo ex sola acceptatione non potest fieri opus meritorium de condigno. Sed si Deus efficeret vt sine gratia, vel sine vnione hypostatica opus esset meritorium de condigno, illud opus efficeretur æquale præmio ex sola Dei voluntate, ergo implicat vt sine gratia vel accidentali vel substantiali opus sit meritorium. Solus enim extrinsecus Dei fauor non potest dare operi æqualitatem quam ex se ipso non habet sicut non potest facere vt satisfactio puræ creaturæ condigna sit pro peccato, vel etiam vt opus purè naturale sit proportionatum gloriæ.

Solutio primæ obiectionis.

Ad primum Respondeo certum esse quod valor operis peritur ex dignitate operantis vt constat ex operibus Christi domini: meritum ergo petitur à valore operis & à dignitate operantis: Eleemozina quam dederit Princeps non est tanti momenti quanti est Eleemozina rustici, quia facilitas operis minuit valorem illum qui accederet ex dignitate operantis. Constat autem probari ex scripturis & conciliis necessitatem status gratiæ ad meritum, præsertim cum id etiam ferat communis consensus omnium Catholicorum, & id apertè definierint Pius V. & Gregorius XIII. in Bullis contra Michaelem Baium.

Secundæ

Ad secundam Respondeo actum amoris non dignificare formaliter personam sed effectiuè tantum, non enim formaliter constituit filium Dei, neque formaliter expellit peccatum habituale, sed ad summum formaliter expellit peccatum actuale, habituale verò solùm dispositiuè.

Tertiæ.

Ad tertium Respondeo constare omnino ex dictis quod Deus non potuit acceptare ad meritum condignum actus illos primos Angelorum & Adami vt per illos mererentur primam sanctificationem quod satis probasse videor.

## §. II.

### *Vtrùm ex maiori gratia sanctificante magis etiam augeatur Valor operis meritorij*

Status difficultatis

Dixi gratiam esse omnino necessariam ad meritum constituendum, nunc quæritur vtrùm valeat gratia maior ad illud augendum, id est vtrum duo iusti habentes gratiam sanctificantem inæqualem & operantes æqualiter mereantur inæqualiter.

Prima ratio dubitandi.

Ratio dubitandi grauissima est primò, quia gratia sanctificans tribuit valorem operi meritorio vt ex hactenus dictis cõstat, ergo maior gratia sanctificans tribuit maiorem valorem, probatur consequentia, tota ratio propter quam gratia tribuit valorem operi, est, quia confert dignitatem operanti, sed gratia maior confert maiorem dignitatem operanti, ergo si gratia tribuit valorem operi, maior etiam gratia illius augebit valorem.

Secunda.

Secundò, dignitas personæ operantis quò est maior, eo maior esse solet dignitas & valor operis, maior gratia est maior dignitas operantis, ergo maior gratia magis auget meritum operis. Maior pluribus exemplis probari potest, primum & illustrissimum est dignitas personæ Christi, cuius meritum ideo est infinitum, quia dignitas personæ Christi est infinita, ergo quò maior erit dignitas Iusti ex maiori gratia maius erit meritum illius operum: sicut enim per gratiam substantialem Christus est filius naturalis, sic per gratiam accidentalem, homo est filius adoptiuus & operatur vt diuinæ naturæ particeps. Deinde idem actus in militia factus à viro principe afficitur longè maiori præmio quàm si fiat à milite gregario.

Tertia.

Tertiò orationes hominis magis Iusti magis grati Deo, magis sunt impetratoriæ, quam orationes hominis minus amici, ergo actus hominis magis amici magis sunt meritorij, videtur enim esse ratio prorsus eadem.

Quarta.

Quartò vbi maior est indispositio subiecti ad aliquam formam ibi actio productiua formæ debilior est, ergo vbi maior est dispositio maior est actio, sed per gratiam maiorem homo est magis dispositus ad gratiam, sublata enim gratia est indispositus, ergo vbi gratia est maior, ibi maius est meritum operis producentis gratiam.

Conclusio Secuda.

Dico secundò, probabilius omnino esse quod maior gratia sanctificans ex se sola non auget meritum operis meritorij, nisi secundum proportionem illius operis quod elicitur. Ita docebo tertia parte agens de satisfactione Christi cum Medina, Cano, Almaino contra Suarem *lib. 12. lib. 22. & tom. 1. in 3. partem disp. 4.* Valentiam, Henriquem, Granadum, de Lugo qui contrarium latè probant.

Probatur. ex variis absurdis. Primum. absurdum.

Rario tamen primò est ex variis absurdis quæ sequuntur, si meritum est maius quo maior est gratia, etiamsi opus sit minus perfectum. Primum est, quia sequeretur quod Petrus per actum remississimum vt vnum, plus meretur quàm Paulus per actum intensum vt centum. Petrus enim Iustus vt centum vel vt mille actum eliciat charitatis vt vnum vel det obolum pauperi, certè obtinebit mille gradus gratiæ per illum actum, si enim haberet vnum gradum gratiæ, tribueret actui valorem vt vnum, ergo si habeat mille gradus gratiæ, illi tribuent actui valorem vt mille, sicut enim gratia vnionis quia est infinita, tribuit actui valorem infinitum, quia secundum suam dignitatem communicat valorem operi, sic gratia vt mille tribuet operi valorem vt mille: Paulus autem vt suppono habet tantum gratiam vt vnum, ergo illius actus non accipiet ab ea gratia valorem nisi vt vnum, ergo illius actus etiamsi sit intensus vt centum minorem habebit valorem quàm actus Petri remississimus, quod statim apparet esse absurdum.

Secundum absurdum.

Alterum absurdum est, quia sequeretur quod si Petrus & Paulus æqualiter vixissent annis centum, æqualiter augentes gratiam per actus difficillimos & generosissimos, Petrus autem vnico instanti viueret Paulo mortuo, & eo instanti actum eliceret virtutis imperfectissimum, sequeretur, inquam, quod Petrus haberet gloriam duplo maiorem quàm Paulus qui citius unico instanti esset mortuus. Hoc autem nemo sapiens sibi persuadeat. sequela euidens est, quia si vnus gradus gratiæ adiicit merito vnum gradum, centum gradus gratiæ dabunt centum gradus meriti.

Tertium absurdum.

Tertium absurdum est, quia sequetur augmentum meriti debiti cuilibet minimo actui esse infinitum. Nam minimus gradus temperantiæ cum gratia vt vnum, meretur vnum gradum gratiæ, ergo actus fortitudinis vt vnum, cum gratia vt vnum merebitur duos, & actus iustitiæ merebitur quatuor & sic deinceps, imò cum sint possibiles virtutes in infinitum minores, quàm temperantia, sequetur quod actus temperantiæ imperfectissimus merebitur gratiam infinitam. Denique sequeretur quod nullus homo iustus benè operaretur vnquam, quin ad minimum totam gratiam duplicaret v.g. si haberet centũ gradus gratiæ, nullus esse posset minimus actus meritorius in quo non reciperet centũ gradus. Quod esse falsum demons trabitur initio sequentis tractatus:

probatur autem antem sequi, quia minimus actus temperantiæ cum gratia vt vnum, meretur vnum gradum gratiæ, ergo actus temperantiæ vt vnum cum gratia vt duo meretur duos gradus gratiæ, quia nulla est pars vel indiuisibile gratiæ cui non respondeat pars aliqua meriti.

Non benè soluuntur argumenta.

Neque dici potest argumenta esse calculatoria quibus responderi possit incrementum meriti non fieri arithmeticè secundum proportionem graduum gratiæ, sed fieri secundum proportionem geometricam, ita vt maius sit meritum vbi est maior gratia, sed non præcisè tamen recipiat tot gradus intensionis, quot sunt gradus gratiæ.

Fortis instantia.

Sed contra instari potest, si maior gratia magis auget meritum sequitur quod eodem modo accidentalis dignitas personæ auget meritum in homine iusto, quo substantialis dignitas personæ Christi augebat valorem operum eius, sed dignitas personæ Christi augebat valorem operum secundum proportionem arithmeticam in numero graduum, non autem secundum proportionem geometricam, ergo accidentalis dignitas personæ iusti augebit eius meritum secundum numerum graduum. Maior est clara, quia nulla potest excogitari ratio cur dignitas gratiæ substantialis augeat secundum se totam, valorem operum: dignitas verò accidentalis augeat quidem sed non secundum se totam. Imò valet argumentum propositum, quia si nullum est indiuisibile nec vlla pars gratiæ, cui non respondeat nouum meritum, certè necesse est vt meritum tot recipiat gradus, quot sunt gradus in ipsa gratia. Denique si geometricè crescere meritum deberet crescere in altera specie, quod absurdum est, quia sic daretur homini habenti gratiam vt quatuor, meritum diuersæ speciei à merito quod datur homini habenti gratiam vt quinque. Imò daretur homini elicienti actum temperantiæ gratia diuersæ rationis à gratia quæ datur homini elicienti actum fortitudinis. Quod dicere cogitur de Lugo recurrens ad actus Eterogeneos gratiæ vt soluat argumenta quæ proposui.

Ratio à priori.

Secundò, à priori ratio est illa quam afferebam, quia dignitas accidentalis personæ quæ prouenit à gratia, differt à gratia substantiali quæ est in Christo, quia non potest dignificare opera secundum totam illam perfectionem quæ se habet per accidens ad illa opera, alioqui dignificaret etiam opera quælibet talis personæ: sed perfectio gratiæ in homine iusto non se habet per se ad opera bona nisi quatenus physicè influit in illa opera per habitus supernaturales, ergo, non potest illa dignificare nisi quatenus physicè influit in illa opera, id est secundum proportionem quam habent in se talia opera, sic enim actus vt vnum hominis iusti vt octo, non meretur gradum gratiæ nisi vnum. Confirmatur optimo argumento à pari, quia si gratia maior auget meritum ex se ipsa sequitur quod maius est & maiori pœna dignum peccatum illius qui plura iam commisit, quàm peccatum commissum ab eo qui pauciora commisit peccata: si enim dignitas personæ auget meritum, certè indignitas augebit peccatum; hoc autem absurdum est, ergo maior gratia non auget meritum, si ad illud se habeat per accidens, sicut præcedentia peccata se habent per accidens ad peccatum sequens, & ideò non efficit vt sit maius & maiori dignum pœna. Vnde.

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Respondeo verum esse quod gratia tribuit valorem operi quoties ad illud non se habet per accidens, sed ad illud influit per habitus infusos, & eo modo gratia maior auget meritum operis quando perfectius est opus. Quoties autem ad illud se habet per accidens, non auget meritum operis.

Secundæ.

Ad secundam eadem responsio est, admitto enim quod maior dignitas personæ secundum moralem æstimationem auget valorem operum quoties non se habet per accidens, vt in Christo dignitas personæ cum esset ratio suppositi dignificabat secundum se totam minima opera Christi, quia non se habebat per accidens ad vllum eius opus cum actiones sint suppositorum. Idem dico de viro principe qui strenuè in bello se gerit eius enim opera digniora sunt, quàm actus militis gregarij, dignitas enim personæ non se habet per accidens ad huiusmodi opera. Sed hæc omnia valent in homine iusto, tunc duntaxat quando intensius operatur, alioqui maior dignitas gratiæ se habet per accidens ad eius operationes.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo impetrationem esse valde diuersam à merito, impetratio enim non inducit debitum vllum iustitiæ, quod inducit meritum. Vnde fateor quod orationes hominis magis iusti magis impetrant, quia præcedentia merita influunt in hanc orationem & quasi postulant à Deo: actus verò meritorij hominis iusti non magis merentur, quia merces rependitur huic operi propter ipsum; non autem propter actus præcedentes.

Quartæ.

Ad quartam Respondeo quod quando dispositio subiecti se habet per accidens ad formam, tunc actio non est maior, quando iustus magnam habens gratiam operatur imperfectè tunc gratia illa maior non se habet per se ad meritum, vnde non potest augere meritum, quia non est dispositio nisi quatenus influit in actum per habitus supernaturales vt satis videtur probatum.

## §. III.

### *Corollaria de conditionibus meriti congrui, & de iis quæ augent meritum.*

EX his quæ hactenus dixi de conditionibus meriti condigni, tùm ex parte Dei præmiantis, tùm ex parte operis meritorij, tùm ex parte personæ merentis colligi possunt duo.

Primum est quod ad hoc vt aliquod opus sit meritorium de congruo aliquæ requiruntur conditiones quibus deficientibus nullum etiam est tale meritum.

Prima conditio vt opus sit meritorium de congruo.

Primò, enim ex parte Dei acceptatio requiritur & promissio, eodem modo & eadem ob causas ob quas requiritur ad hoc vt meritum condignum sit propriè meritum, ex quo infallibiliter præmium sequatur, nam quoties hoc meritum non est infallibile non necessariò supponit promissionem Dei.

Secunda conditio.

Secundò, ex parte operis requiritur vt sit actus positiuus, pura enim omissio non sufficit, requiritur actus liber moraliter honestus & supernaturalis, actui enim naturali nihil promisit Deus supernaturale. Denique omnia requiruntur in opere congruè meritorio, quæ necessaria sunt ad opus meritorium condignè, præter æqualitatem.

Tertia.

Tertiò, ex parte operantis requiritur vt sit viator, non requiritur vt sit iustus: multa enim de congruo mereri potest peccator vt latè declaratur à Suare *l.* 12. *c.* 37. Denique multa meremur aliis congruè, condignè autem non meremur nisi nobis: solius enim Christi est mereri aliis condignè ac omnino infallibiliter: iusti autem sibi mutuò prosunt congruè tantùm, & sine omnimoda certitudine sequuturi effectus.

Secundum corollarium.

Secundùm est, quænam sint opera ex quibus colligi possunt ab homine iusto merita immensa, vt satis patet ex dictis superiori disputatione de augmento gratiæ.

Prima conditio.

Prima est essentialis perfectio actuum virtutis qui eliciuntur, nam quò virtus est perfectior, eo etiam eius actus sunt ex obiecto perfectiores atque adeò

adeò magis meritorij, nam vt eo loco dixi actus virtutum Theologicarum longè præstant actibus virtutum moralium, inter Theologicas autem præstantissimi sunt actus charitatis Dei & proximi interni & externi: inter morales præstantissimi sunt actus virtutis religionis, & inter eos votum rei difficillimæ superat merito & dignitate alios omnes actus, quia in virtute religionis nihil est præstantius, imò nulla ferè virtus est quæ non includatur perfectissimè in votis statum religiosum constituentibus.

Secunda conditio. Secunda est perfectio intensiua actus interni voluntatis, id est si magno cum affectu magno cum conatu, magno cum gaudio, id est magno cum feruore actus eliciantur: actus enim internus est, qui totum continet meritum, vnde ille si sit solus, vt dixi, est maximè meritorius, & cum etiam minimum actum externum informat, applicat illi totum suum meritum.

Tertia. Tertia est perfectio extensiua multitudo scilicet & frequentia illorum actuum, cum videlicet per annos plures sine interruptione illi exercentur, imò cum in quolibet actu externo plures adhibentur actus diuersarum virtutum: tunc enim mirum omnino est quantum crescat & abundet gratia, si constanter per annos plures exerceantur huiusmodi actus,

Quarta. Quarta est duratio singulorum actuum, quia continuatio actuum auget meritum eorum vt probabo posteà. Quæ quatuor quisquis diligenter considerauerit vt supra monebam, ille inueniet viam tutissimam negotiandi, & thesaurizandi sibi thesauros in cœlo.

## QVÆSTIO III.

### *De obiecto meriti, siue de præmio quod meremur.*

HOc vnum superesse videtur de merito, postquam enim statui nos mereri per nostros actus, & per quos actus mereri possimus, restat dicendum quid mereamur. Possunt autem quæcunque meremur reuocari ad tria capita. Primò, dona gratiæ actualis. Secundò, dona gratiæ habitualis. Tertiò, dona gloriæ, id est vocationem, iustificationem, glorificationem.

### Sectio I.

### *An & quomodo mereri possimus auxilia gratiæ actualis.*

Prima gratia non cadit sub meritum. CErtum est primò, quod nemo secundum potentiam ordinariam mereri sibi vnquam potest vel condignè vel etiam congruè vel proximè vel remotè primam gratiam actualem, quâ elicitur primum bonum opus. Ita censent Catholici omnes tanquam fide certum contra Semipelagianos, qui volebant primam gratiam dari ex meritis vt supra sæpè dictum est: & ratio affertur clarissima præter Scripturas & Concilia in quibus id definitur. Si enim mereretur aliquis primam gratiam, vel illam mereretur per opus aliquod naturale, quod constat esse impossibile, vel per aliquod opus supernaturale, & hoc fieri non potest quia illud opus supernaturale præsupponeret gratiam, ergo non posset causare gratiam, & esse illa prior vt magis constabit etiam ex sequentibus.

Homo iustus potest mereri alteri gratiã de congruo. Certum est secundò, quod homo iustus mereri alteri potest primam gratiam de congruo non de condigno. Ratio est, quia multi sæpè Sancti possunt esse causæ totius prædestinationis aliorum, nulla enim in hoc est implicantia. Imò constat quod Sanctus Stephanus meritus est Sancto Paulo vocationem illam magnam & efficacissimam quâ ex lupo factus est agnus. De condigno autem nemo potest mereri etiam alteri gratiam quâ resurgat à peccato, quia hoc est solius Christi proprium qui solus etiam potuit satisfacere pro peccato.

Mereamur gratias actuales. Certum est tertiò quod mereri sæpè possumus plures gratias actuales quæ sequuntur primam illam gratiam quam nullus mereri potest: quia in eo nulla est implicantia quod per opus factum ex gratia, promereamur vt Deus vlteriores gratias tribuat: imò hic est ordo conuenientissimus prouidentiæ quem etiam ordinariè Deus seruat in distributione gratiarum, iuxta illud Matth. 13. *Habenti dabitur, & ei qui non habet auferetur ab eo*, Vbi significatur quod Deus ei qui vacuas esse non finit gratias acceptas, confert nouas & nouas: ei verò qui abutitur gratiis acceptis, denegat gratias posteriores, *Curauimus Babylonem & non est sanata, derelinquamus eam.* Et hoc est canticum illud luctuosissimum quod Deus vineæ suæ cantat Isaiæ 5. *Quid est quod debui vltra facere vineæ meæ & non feci*, &c. *Et nunc ostendam vobis quid? ego faciam vineæ meæ, auferam sepem eius & erit in direptionem*, &c. His positis.

Tota difficultas est primò, vtrum per potentiam Dei absolutam fieri possit vt mereatur sibi aliquis primam gratiam. Secundò, an & quomodo mereri possimus gratias efficaces, & donum finalis perseuerantiæ.

### §. I.

### *Vtrùm per potentiam Dei absolutam mereri aliquis sibi possit primam gratiam actualem.*

QVamuis fateantur Catholici omnes esse secundum potentiam ordinariam impossibile vt mereatur sibi aliquis primam gratiam, quod tamen secundum potentiam absolutam possimus illam mereri, multi docent grauissimi Theologi cum Suare, & Coninck *disp.* 8. qui non vno id modo explicant.

Ratio prima dubitandi. Ratio enim dubitandi est primò, quia si possunt causæ sibi esse mutuò causæ, ac dari mutua causalitas inter causam & effectũ, potest etiam principium meriti siue prima gratia cadere sub meritum: sed non est implicantia quod causæ præsertim moralis & physica sibi sint mutuò causæ, cum se mutuò causent causa finalis & efficiens: neque contradictio esse possit si sub diuerso respectu caus. & effectus sint inuicem priores & posteriores.

Secunda. Secundò, dicit Suares admittendum hîc esse ordinem intentionis & exequutionis, potest autem principium meriti siue auxilium gratiæ provt existens in exequutione causari per meritum existens in intensione, ergo potest mereri homo principium meriti per opera ordine naturæ posteriora quàm principium meriti.

Tertia. Tertiò, Coninck *num.* 109. probat, posse fieri vt homo mereatur primam gratiam, quia Deus infundere potest illi gratiam, quam deinde merebitur per opera non ordine solùm naturæ sed etiam tempore posteriora quàm meritum: Cur enim non potest hodie mihi dare gratiam, quâ nunc sum indignus, cras autem reddam me dignum illa gratia per opera bona quæ vel eliciam per tale auxilium gratiæ, vel per aliquod aliud auxilium ab eo priori dependens: sicut Rex præuidens strenuum aliquem militem egregiè pugnaturum, dat illi arma quibus benè pugnet: & sicut mercator vendere mihi potest merces quas posteà soluam, videtur enim esse paritas omnimoda si Deus mihi det hodie gratiam pro cuius solutione cras ego rependam opus bonum.

Assertio prima. Dico primò neminem etiam per potentiam Dei absolutam mereri sibi posse primum auxilium gratiæ. Ita docent communiùs Theologi adducti olim cum egi de merito vnionis ibi enim probata est veritas receptissimi axiomatis quod principium meriti cadere non potest sub meritum.

Probatur. Ratio nunc breuiter sit, quia meritum in eo à causa finali differt quod causa meritoria moueat præmiantem vt aliquid iam existens, & absolutè præuisum, non autem vt aliquid tantùm possibile, vel vt præuisum conditionatè: finis autem moueat vt aliquid nondum existens ad quod obtinendum aliquid fit: vnde finis in intentione sola præuisus causare potest: meritum autem semper existere debet prius natura quàm sit præmium, ergo præmium non potest existere prius natura quàm meritum: ergo nemo potest mereri primum auxilium per opera posteriora quæ pendeant à merito, ergo nemo potest mereri primum auxilium per opera posteriora quæ ab auxilio illo pendeant.

Deinde meritum non potest prius natura existere quàm præmium, nisi causa meriti prius existat quàm præmium: sed meritum vt dixi debet prius natura existere quàm præmium, est enim causa efficiens, ergo causa meriti debet prius existere quàm præmium, ergo præmium non est causa meriti, alioqui vt vides præmium esset se ipso prius. Denique implicat causas siue morales siue physicas esse sibi mutuò causas: nam tametsi causa physica in eo differat à causa morali, quod causa physica nunquam possit causare nisi actu habeat existentiam tempore illo quo causat, moralis autem causare possit, quamuis sit præterita, vel futura, in eo tamen ambæ conueniunt quod vtraque sit causa efficiens, & debeat prius pro aliqua differentia temporis existere, quàm existat effectus, causa enim moralis mouet quia est, erit, aut fuit: finalis mouet vt sit. Vnde argumentor causa meritoria causat ex eo quod hominem reddat laude dignum: sed opus possibile, vel conditionatè futurum neminem reddit laude aut probro dignum; nemo enim puniri potest pro peccatis quæ facere potest, vel quæ faceret si desereretur à Deo, ergo neque laudari aut præmiari potest pro bonis operibus quæ facere potest, vel quæ faceret si haberet gratiam: ergo clarum est, quod nemo mereri potest per opera quæ non existunt prius natura quàm præmium.

Solutio primæ difficultatis. Ad primam Respondeo esse prorsus impossibile vt causæ sibi sint mutuò causæ, præter causam finalem quæ causare potest quamuis existat solùm in intentione vt ostensum est: causa verò moralis non causat nisi existens in executione. Si causæ sibi essent mutuò causæ sequeretur quod idem sub eodem conceptu supponeret se ipsum, nam effectus supponeret se ipsum vt causam, ergo supponeret se ipsum vt effectum, quia prius est effectus, quàm sit causa.

Secundæ. Ad secundam patet nihil hîc facere ordinem illum intentionis & exequutionis quandoquidem causa moralis debet prius existere in exequutione, neque satis est quod in sola existat intentione.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo hanc ratiocinationem confundere donationem oneroſam qui vocatur contractus innominatus do vt des, cum merito, & causam finalem cum meritoria; aliud est enim dicere do tibi gratiam vt benè opereris, & do tibi gratiam, in præmium tui boni operis: in priori enim datur gratia vt medium ad finem, in secundo datur vt præmium operis iam positi quod ad rationem meriti prorsus est necessarium. Vnde par omnino ratio est siue dicas nos mereri principium meriti per opus ordine temporis posterius, vel per opus posterius ordine naturæ: in quo statim patet meritum differre à solutione, quæ nunquam est prior venditione, sed illam supponit, meritum semper est prius quàm præmium. Quæcunque verò afferuntur exempla Ducis & Principis, probant duntaxat posse Deum moueri per bonum opus tanquam per causam finalem, non probant posse moueri tanquam per causam meritoriam. Dux enim dans arma militi quibus prænouit illum benè vsurum, dat vt benè vtatur, vnde bonus vsus armorum finaliter illum mouet, non mouet meritoriè.

## §. II.

### *An & quomodo mereri possimus gratias efficaces & donum perseuerantiæ finalis.*

Status quæstionis. Difficultas etiam hîc est tùm de potentia ordinaria, tùm de absoluta, cum enim dictum sit mereri posse quemlibet gratias saltem sufficientes quæ sequuntur collationem primæ gratiæ, meritò quæritur, vtrum etiam possimus infallibiliter & condignè mereri gratias congruas cum quibus infallibiliter sumus benè operaturi, & præsertim vtrum mereri etiam aliquis possit condignè magnum illud auxilium gratiæ diuinæ, quo moriamur amici Dei, siue vt de Moyse dicitur, *In osculo Domini*.

Ratio prima dubitandi. Ratio dubitandi est primò, Deus reddit, operibus nostris omne præmium cum quo illa proportionem habent: opera verò nostra proportionem omnino habent cum auxiliis efficacibus etiam illis sine quibus non perseueratur, ergo illa etiam auxilia congrua mereri possumus si enim mereri possumus gratias sufficientes quare? non possumus mereri etiam efficaces. Deinde plus est mereri augmentum gratiæ, quàm mereri eius conseruationem per gratiam efficacem, sed augmẽtum gratię possumus mereri, ergo mereri etiam possumus eius conseruationem per gratiam efficacem. Denique nõ apparet ratio quare non possit homo iustus mereri de condigno vt si labatur in peccatum detur ei congruum auxilium ad pœnitentiam, ergo mereri possumus condignè gratiam efficacem etiam ad perseuerandum.

Secunda. Secundò, tamen aliunde videtur quod ne diuinitùs quidem mereri quisquam potest gratiam congruam præsertim perseuerantiæ: implicat enim vt Deus absolutè velit auxilium efficax quatenus efficax, quia vellet absolutè actum liberum voluntatis, sine quo gratia nõ est efficax vt patet, sed implicat vt Deus absolutè velit actum liberum, alioqui desineret esse liber, ergo implicat vt mereamur gratiam efficacem, præsertim ad perseuerandum, qui enim sic mereretur donum perseuerantiæ peccare non posset amplius & damnari. Denique nemo mereri potest condignè gratiam sibi aut alteri, quâ resurgat à peccato, ergo neque mereri potest gratiam congruam quâ abstineat à peccatis.

Tertia. Tertiò, videtur posse fieri vt aliquis per potentiam absolutam ita mereatur perseuerantiam finalem, vt meritum illud non impediatur per subsequens peccatum: Dicat enim Deus Petro volo vt per tua bona opera mereri possis præmium quod voles, modò illud non sit improportionatum cum tuis bonis operibus: Petrus autem dicat volo vt in hora mortis des mihi gratiam efficacem ad eliciendum actum amoris, tunc Deus tenebitur in articulo mortis dare Petro illam gratiam efficacem, quamuis peccauerit, ergo tunc de condigno mererebitur Petrus recuperare amissam gratiam.

Conclusio secunda bipartita. Dico secundò, posse quemlibet iustum congruè mereri gratias efficaces etiam ad perseuerandum, condignè autem & infallibiliter nullus gratiam illam perseueran

perseuerantiæ aut etiam gratiam vllam efficacem, secundum potentiam ordinatiam, secundum autem potentiam absolutam posset quilibet iustus condignè mereri gratiam perseuerantiæ finalis & mortem in statu diuinæ amicitiæ.

Pars prima probatur. Primam partem de congruo merito & non infallibili gratiæ huius congruæ tradit Augustinus *lib. de bono perseuer. cap.* 17. & cum eo omnes Theologi, videturque indicari à S. Petro, *Satagite vt per bona opera certam vestram vocationem faciatis*, per bona enim opera & crebras orationes impetrari potest à Deo vt in vltimo instanti vitæ gratiam talem habeamus vt per illam vincantur infallibiliter omnes dæmonum insultus & motus concupiscentiæ: duo enim videntur exigi ad obtinendum tantum hoc donum. Primò, singularis Dei protectio impedientis & auertentis omnia quæ impellere possent ad malum, auertendo videlicet molestas cogitationes, & prauos motus, coërcendo Dæmones, ne noceant. Secundò, necessaria est Dei motio & inspiratio incitans hominem ad bonum, & à malis auertens. Hæc duo valde conueniens erat vt benè operando & sæpè postulando exorare à Deo possemus, exigebat enim hoc suauissima Dei gubernatio & amor in suos: exigebat etiam vtilitas hominum, vt proposito illo præmio ad benè operandum, & ad instanter orandum acuerentur.

Pars secunda. Secunda pars quod donum hoc tantum nemo condignè mereri possit, omnibus Catholicis certa est, adeò vt plerique putent illam etiam esse de fide cum sæpè videatur in Scriptura significari & in Tridentino sess. 11. & 13. *Tene quod habes, & cane ne alius accipiat coronam tuam* Apocalypseos 3. *qui se existimat stare videat ne cadat* 1. ad Corinth. 10. *Cum timore & tremore salutem vestram operamini*, Philippensium 2. docetur à S. Thoma *quæst.* 114. *art.* 9. Bellarmino *lib.* 5. *de Iustificatione cap.* 22. Suare *lib.* 12. *cap.* 26. Caietano, Valentia, Conrado.

Probatur. Ratio autem euidens est, quia si per bona opera quæ homo iustus elicit, mereretur infallibiliter & condignè auxilia efficacia præsertim ad perseuerandum, sequeretur quod quilibet semel iustificatus & post acceptam Iustitiam benè operans, nunquam deinceps malè ageret neque damnaretur, si enim mereretur infallibiliter gratias efficaces ad benè operandum ad vitandum peccatum & moriendum in gratia certè nunquam amplius malè ageret, neque de facto damnaretur, consequens illud falsum & absurdum est, ergo nullus infallibiliter meretur gratias efficaces, neque donum perseuerantiæ. Quæ ratio vt vides demõstratiua est concluditq; quod gratiam efficacem Deus non proposuit in præmium vllius boni operis à nobis eliciti: tametsi certum est quod potuit illam proponere in præmium, bona enim opera nostra ex se sunt proportionata cum auxiliis illis efficacibus, ergo acceptare illa opera Deus potest præsertim cum auxilium efficax entitatiuè nihil habeat quo superet auxilium sufficiens.

Solutio primæ difficultatis. Ad primam ergo Respondeo proportionem operis cum præmio non sufficere ad meritum, nisi Deus acceptet illa ad tale præmium, opera verò nostra non acceptauit Deus ad merendas gratias efficaces, quibus perseueraretur in finem sine peccato, imò nec ad merendas vllas gratias efficaces, vt conuincere videtur allata ratio, quas propterea nunquam Deus dat nisi ex misericordia, vnde meritò dictum est ab Apostolo *cuius vult miseretur* id est vocat efficaciter. Esto maius sit augere gratiam quàm illam conseruare, Deus tamen acceptat actus nostros ad condignè promerendum augmentum gratiæ, non acceptat ad perseuerandum in gratia vsque in finem. De merito autem per peccatũ interrupto dicetur statim.

Ad secundam Respondeo illum qui habet gratiam efficacem ad non peccandum posse tamen peccare, quamuis infallibiliter non sit peccaturus Deus potest velle auxilium efficax, etiam vt efficax in actu secundo, eodem modo quæ prædefinire potest actum liberum, cum conditione scilicet aliqua saltem virtuali. Verum est quod nemo sibi mereri potest vel alteri auxilium congruum ad resurgendum à peccato, quia solius est hominis Dei satisfacere: potest autem mereri auxilium ad abstinendum à peccatis, quia sine satisfactione tale auxilium obtineri potest. Secundæ.

Ad tertiam Respondeo esse impossibile simpliciter vt aliquis ita mereatur perseuerantiam finalem, vt illud meritum non impediatur per peccatum mortale subsequens, quia certum est quod per peccatum omnia prorsus merita extinguuntur sicque fieri non potest vt Deus teneatur dare homini tanquam præmium gratiam efficacem in articulo mortis, si post bonum opus, peccauerit, quia per peccatum amittit totum ius ad gratiam & gloriam. Tertiæ.

## Sectio II.

### *An & quomodo mereamur gratiam sanctificantem.*

Gratiæ augmentum & perseuerantia ibi. Distingui similiter hîc potest prima gratia sanctificans, siue illa iuncta sit cum remissione peccati vt sit in nobis, siue non præcedat vllum peccatum vt in Angelis primis parentibus & Virgine immaculata: Deinde augmentum gratiæ, postremò consummatio & perseuerantia gratiæ vsque in finem. Quæ omnia ex hactenus dictis perspicua sunt & hîc obiter tantùm iudicanda.

Certum enim primò sit, quod primam gratiam iustificantem siue iuncta sit cum remissione peccati mortalis, sine non sit, nemo vnquam mereri condignè potest vel sibi, vel alteri habenti peccatum, etiam per potentiam Dei absolutam. Ita communius censent Theologi quorum plerique tenent hoc esse certum ex Fide: negare tamen videntur omnes qui cum Vasque putant contritionem & dilectionem super omnia sanctificare formaliter; putant enim eum qui amat, ita per amorem illum dignificari vt mereatur condignè gratiam, quod reiicitur communiter, quia manifestè dicit Apostolus Roman. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, & definitur satis apertè in Trident. *sess.* 6. *cap.* 8. & probatur, quia omne meritum condignum necessariò præsupponit gratiam, sed opus meritorium quod causat primam gratiam habitualem, non præsupponit gratiam habitualem, ergo non potest per illam dignificari, ergo nullum opus bonum potest condignè mereri primam gratiam sanctificantem: Valétque hîc omnino ratio facta pro merito primæ gratiæ actualis: possumus autem congruè primam hanc sanctificationem, quia non requitur ad meritum congruum vt opus dignificetur per gratiam. Similiter ergo nemo mereri condignè potest remissionem peccati mortalis, sed tantùm congruè: remissionem autem peccati venialis mereri etiam condignè possumus sed indirectè tantùm vt dictum est cum agerem de satisfactione Christi.

Iustum mereri de condigno gratiæ augmentum Probatur. Certum est secundò, neminem esse iustum qui per singula sua opera supernaturalia interna & externa non mereatur de condigno augmentum gratiæ inhærentis. Ita tanquam certum ex fide Catholici omnes supponunt dicente Apostolo Roman. 6. *Liberati à peccato serui autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam*, & definitur in Tridentino *sess.* 6. *cap.* 10. & *Canone* 32. Ratio autem est, quia in operibus illis iustorum omnes reperiuntur conditiones meriti condigni. Prima ex parte

Dei

Dei acceptatio est & promissio, quàm ab initio Scripturæ vsque ad finem habemus consignatam, vt abundemus in omni opere bono scientes quod labor noster non erit inanis in Domino, numerat videlicet Deus capillos capitis iustorum, obseruat suspiria cordis, labiorum motus, scribit omnia in libro rationum, redditurus in fine mercedem pro singulis: quæ certè Dei misericordia incredibiliter consolatur, & stimulat credentes in eum qui dabit coronam pro cinere, oleum gaudij pro luctu, & pallium laudis pro spiritu mœroris. Secundò, ex parte operantis reperitur dignitas gratiæ, quæ ad similitudinem quandam diuinæ nobilitatis eleuat operantem. Tertiò, ex parte operis reperitur æqualitas cum sint actus positiui, honesti, supernaturales, neque sæpè desit imperium charitatis cum qua Spiritus Sanctus semper diffunditur in cordibus, reddens testimonium spiritui eorum quod sunt Filij Dei.

Denique de conseruatione ac perseuerantia gratiæ vsque in finem nihil habeo quod addam iis quæ nuper dicta sunt sectione præcedenti.

## Sectio III.

### *An & quomodo mereamur gloriam beatitudinis æternæ.*

Beatitudo per bona opera.

CErtum est primò, quod iustus per opera sua bona, sic meretur gratiam quâ Dei euadat amicus & filius, vt eodem etiam tempore mereatur æternam beatitudinem tùm essentialem, tùm accidentalem. Ita enim pollicentur Scripturæ omnes, *Quod qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam: & cum probatus fuerit accipiet coronam vitæ quam repromisit Deus.* Sic etiam definit Tridentinum *sess. 6. c. 16. & Can. 32.* Probántque omnia quæ initio disputationis dicta sunt ad probandam existentiam meriti, eò enim spectabant omnia vt certò persuaderent tanti esse apud Deum opera bona filiorum suorum, vt nihil minus proponat illis in mercedem, quam se ipsum in gloria possidendum, *Plantabis eos in loco hæreditatis tuæ firmissimo habitaculo tuo.* De quo loco Deuteron. pulchrè differit Philo *in libro quis diuinorum bonorum hæres.*

Certum est secundò, quod iustus quoties iustificatur extra Sacramentum ex opere operantis condignè meretur primam gloriam, id est eam beatitudinem ad quam acceptatur per gratiam quam tunc acquirit. Ita communius docent Theologi ferè omnes, quibus repugnant Vega, Lorca, & Paludanus nituntúrque ratione non contemnenda, quia scilicet non meretur ille qui iustificatur, sanctificantem gratiam nisi congruè, ergo non meretur etiam nisi congruè gloriam ad quam acceptatur per illam gratiam, persona enim indigna, nihil meretur condignè.

Contraria tamen sententia communior est & verior, quia quoties Scripturæ, Concilia, & Patres inculcant nos mereri gloriam per actus bonos indifferenter loquuntur de tota gloria, non autem de solo illius augmento, Coloss. 3. *Scientes quod à Domino accipietis retributionem hæreditatis, Domino Christo seruite*: & Tridentinum *sess. 6. Can. 32.* dicit iustificatum bonis operibus quæ ab eo per gratiam Dei fiunt verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam ab augmento gloriæ, si ergo concluditur ex eo loco quod condignè meremur augmentum gratiæ, concludi etiam debet quod totam mereamur gloriam. Deinde à priori ratio est, qui si quid impediret condignum meritum primæ gloriæ, non aliud esset quàm indignitas personæ operantis quæ gratia caret tunc cum operatur: sed hoc non obstat, quia eo instanti naturæ quo peccator per bonum opus meretur gloriam, iam prius natura gratiam habet, ergo quamuis per tale opus non mereatur gratiam nisi congruè, gloriam tamen quæ illi respondet meretur condignè cum priusquam mereatur gloriam, iam censeatur dignificatus esse per gratiam.

Ex quo soluitur argumentum quod proponebatur, fateor enim eum qui iustificatur congruè solùm mereri gratiam, quia meritum gratiæ est à persona indigna cum non supponat subiectum iam dignum, meritum autem gloriæ præsupponit gratiam iam datam, opus ergo illud provt est meritum gratiæ est à persona indigna, provt autem est meritum gloriæ est à persona digna & sancta, ideò est meritum condignum cuius omnes conditiones in illo actu reperiuntur. Dixi tamen quando iustus extra Sacramentum ex opere operantis iustificatur, si enim ex opere operato per Sacramentum Iustificetur tunc nullo modo condignè vel congruè primam gloriam meretur: opus enim operatum meritum non est ipsius operantis vt patet.

Certum est tertiò, quod iustus condignè meretur augmentum gloriæ, totámque gloriam non solùm essentialem, sed etiam accidentalem, coniunctim enim meretur vtramque & gloriam accidentalem meretur vt aliquid connaturaliter sequens gloriam essentialem. Neque obstat quod gloria essentialis exhaurit meritum totum boni operis, ex eo enim concludi similiter posset quod non idem illud opus mereri posset gratiam: exhauritur ergo totus valor meritorius gloriæ essentialis, circa gloriam essentialem, non provt est meritorius gratiæ, vel gloriæ accidentalis, vnde per opera bona illam etiam meremur, verbi gratiâ, aureolas & alia omnia quæ complent statum beatificum, qui finis est vltimus & corona bonorum operum ac totius gratiæ.

Certum est quartò, quod iustus in cœlo nullum omnino habiturus est gradum gloriæ quem habere non meruerit in hac vita vel ex opere operantis per actus suos bonos, vel ex opere operato per Sacramenta: quia scilicet gloria respondebit gratiæ, nemo autem gratiam habiturus est in patria quam non obtinuerit in via, vel per bonos actus, vel per Sacramenta, ergo neque habiturus est in patria vllam gloriam. Quæ ratio mihi videtur grauissima etiam si sola esset, addit autem plurima & optima eam in rem Suares, *lib. 12. cap. 31.* neque tanti est axioma illud vulgare Theologorum: *Quod Deus infra condignum pœnas erogat, præmia supra condignum retribuit*: Potest enim Germanus hic esse sensus axiomatis quem habent verba illa Pauli: *Non sunt condignæ passiones huius temporis.* Significatur enim quod si opera bona iustorum considerarentur purè in se ipsis seclusâ Dei promissione, ac gratiâ etiam præueniente ac subsequente certè non essent æqualia, cum sint momentanea & leuia, operentur autem æternum gloriæ pondus. Et hæc de gratia dicta sint satis per Dei gratiam ad Dei gloriam.

# THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

## *TRACTATVS VI.*

## DE HOMINE PROVT PRÆPARATVS EST AD BEATITVDINEM PER VIRTVTES Theologicas & Morales.

S. Thomas, *Prima secundæ & secunda secundæ.*

Virtutum laus.

PPORTVNE' post Tractationem de gratia Dei, sequitur Virtutum consideratio, quarum mater & nutrix gratia Dei est, nascuntur videlicet omnes in eius sinu, eius lacte nutriuntur, amore illius & spiritu adolescunt. Deo in omnibus similes à quo prodeunt totius Deitatis radij lucidissimi, & germani similitudinis eius colores. *Diuinæ vestis aurea fimbria* (inquit Isidorus Pelusiota) *regia hominis purpura eximiumque paludamentum*, vt ait Nyssenus, & vt loquitur Cassiodorus, *ambiendæ diuitiæ, pretiosus animæ census.*

De illis cum S. Thoma dicere deinceps aggredior initio ducto à Theologicis: quæ non solùm ex Deo, sed etiam de Deo & purè diuinæ sunt. Primò ergo de ijs Virtutibus generatim dicendum videtur, deinde singulis disputationibus erunt explicandæ Fides, Spes, Charitas, triplex color, quo diuinæ in nobis Trinitatis imago pingitur, triplex gloriæ corona super caput iusti, funiculus triplex quo perficitur vnio nostra cum Deo, & demùm triplex diuini luminis radius in nube Iridem formans.

Fidei, Spei & Charitatis laus.

## DISPVTATIO I.

### *De virtutibus Theologicis generatim consideratis.*

HÆ sunt igitur Virtutes omnium primæ ac nobilissimæ, fœcundissimi meritorum omnium fontes, & primaria diuinæ sanctitatis in nos effusæ participatio, quarum generalis consideratio tria videtur exigere. Primum est existentia & quidditas Virtutum Theologicarum. Secundum earum proprietates. Tertium earum causæ.

### QVÆSTIO I.

### *Virtutum Theologicarum existentia & quidditas.*

ID est, an sint in nobis Virtutes aliquæ infusæ reuerà Theologicæ, quid sit virtus Theologica, & quotuplex illa sit.

#### SECTIO I.

##### *An sint virtutes aliquæ Theologicæ à Deo infusæ.*

CErtum est primò, Virtutem vniuersim sumptam benè definiri à Philosopho 2. *Ethicorum cap. 6.* est habitus qui reddit habentem bonum, & operationem eius bonam: dicitur (habitus) quia est qualitas permanens inhærens potentiæ rationali, non autem transiens sicut actus. Deinde dicitur (quod reddat habentem bonum) id est in se ipso perfectum, quod conuenit virtuti tùm intellectus tùm voluntatis, vocatur autem optimè à S. Thoma *vltimum potentiæ*, quia est vltimum illud ad quod pertingere potest potentia vt planè perficiatur. Denique dicitur virtus (reddere operationem eius bonam) quia est principium complens potentiam ad operationem sibi propriam perfecto modo eliciendam: vnde definitur etiam, dispositio perfecti ad optimum. Altera verò definitio virtutis sumpta ex Philosopho eo loco, virtus est habitus electiuus in mediocritate consistens ea quæ est ad nos, determinata ratione

Virtus quid sit ex Philosopho.

quam prudens definierit, propria est definitio virtutis solum moralis vt infrà explicabitur.

Virtus supernaturalis quid sit.

Certum est secundò, nomine (virtutis supernaturalis) intelligi habitum aliquem virtutis qui sic inhæreat creato alicui subiecto, vt tamen sit supra exigentiam subiecti cuiuscunque creati aut creabilis, vnde sequitur etiam quod à solo Deo produci possit. Hanc enim propriam esse notionem entis supernaturalis probabitur quæstione secunda. Quid autem (Theologica) propriè significet liquebit ex sequenti sectione.

Sensus difficultatis.

Difficultas igitur nunc est, vtrum admittendæ necessariò sint in nobis Virtutes infusæ à solo Deo, supra omnem omnino exigentiam subiecti quod illas recipit, vtrum illæ in omnibus iustis semper cum gratia infundantur, & vtrum hoc sit certum de Fide.

Prima ratio dubitandi.

Ratio autem dubitandi est primò, quia omne accidens naturaliter, & essentialiter respicit aliquod subiectum in quo existat: habitus isti sunt accidentia, ergo naturaliter isti habitus esse debent in aliquo subiecto saltem creabili, ergo non sunt supernaturales secundum substantiam: Maior ex terminis nota est, accidens enim essentialiter & ex sua natura exigit esse in subiecto, ergo naturaliter esse potest in tali subiecto. Deinde habitus isti habent obiecta naturalia, ergo non sunt supernaturales: Probo antecedens, nam obiectum habituum qui spectant ad intellectum continetur intra obiectum adæquatum intellectus, & obiectum habituum qui spectant ad voluntatem est intra obiectum adæquatum voluntatis, ergo obiectum istorum habituum est purè naturale.

Secunda.

Secundò, si dantur huiusmodi habitus, illi debent spectare ad speciem aliquam qualitatis, non possunt autem spectare ad vllam ex speciebus numerari solitis, non enim pertinent ad primam speciem qualitatis cum potentiam non facilitent, neque pertinent ad secundam quia non sunt potentiæ, præsupponunt enim potentias. Deinde non est maior ratio cur intellectus & voluntas vt eliciant operationem supernaturalem debeant in se recipere intrinsecam qualitatem, per quam eleuentur ad operandum connaturaliter, quàm aqua v.g. si physicè gratiâ producit in sacramento: sed aqua produceret gratiam sine habitu superaddito per solam eleuationem extrinsecam, ergo intellectus & voluntas non egent vllo habitu superaddito. Imò si ad operationem vitalem connaturalem requiritur principium intrinsecum, auxilium gratiæ, quod est intrinsecum potentiæ sufficere omnino poterit. Denique agere connaturaliter est agere naturaliter, sed potentia quantumuis instructa sit habitu agit tamen supernaturaliter, & eget gratia, ergo potentia isto etiam habitu instructa non agit connaturaliter.

Tertia.

Tertiò, nullo indicio probari possunt isti habitus, qui non facilitant potentias, neque producuntur physicè per actus, nec sunt simpliciter necessarij ad operandum non sunt causæ instrumentales actuum cum sint illis nobiliores: nec sunt causæ principales quia semper ad agendum indigent eleuatione.

Assertio prima.

Dicendum tamen primò est, esse omnino certum dari habitus Virtutum Theologicarum imò & moralium, à Deo infusos, & supernaturales, secundum substantiam, quos simul cum gratia quilibet iustus simul omnes recipit à Deo. Ita docent vnanimiter Theologi omnes cum S. Thoma 1.2.q.62.

Probatur primò ex Concilijs.

Primò enim ita definitum videtur in Conc. Viennensi, quod saltem in adultis simul cum gratia dentur habitus virtutum; & longè apertius idem declaratur in Tridentino *sess.6. c.7.* vbi dicitur: *Quod omnibus iustificatis infunduntur simul gratia & dona*, quod magis explicans addit: *Quod in ipsa iustificatione hæc omnia accipit homo simul infusa per Iesum Christum cui inseritur Fidem, Spem, Charitatem*, quod nulla interpretatione declinari potest præsertim cum id declaretur in Concilio Moguntino *c.7.* & in Bullis Pij & Gregorij contra Michaëlem Baium.

Probatur secundò ex scripturis & ratione.

Secundò, valent hic omnes etiam scripturæ quibus olim probatum est gratiam quâ iustificamur esse aliquid intrinsecum & inhærens animæ: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris: nunc autem manent Fides, Spes, Charitas, maior autem horum est charitas.* Ratio quoque allata supra est, quia vbi est forma constituens hominem viuentem vitâ diuinâ, ibi debent etiam esse potentiæ operatiuæ actuum diuinorum, in iustis gratia est constitutiua diuini status & vitæ, ergo necesse est vt dentur etiam habitus operatiui velut potentiæ. Deinde ratio quoque S. Thomæ huc facit, quia non potest ordinari homo ad finem supernaturalem nisi habeat principia supernaturalia quibus possit benè operari in ordine supernaturali. Hæc autem principia sunt habitus isti de quibus agimus. Denique aliæ quoque rationes optimæ sunt, quia isti habitus si essent naturales per vnicum actum naturalem non toti destruerentur, v.g. vnicus actus infidelitatis non destrueret totum habitum Fidei, nam habitus naturales non omnino destruuntur per vnicum actum contrarium: certum autem est ex Concilio Tridentino quod habitus fidei per peccatum infidelitatis etiam vnum totus deperditur. Præterea isti habitus si essent naturales darent facilitatem ad operandum, quod repugnat experientiæ, nam homo recens iustificatus, non experitur illam facilitatem. Imò eandem experitur difficultatem ac si nullum accepisset habitum.

Assertio secunda.

Dico secundò, certum esse de Fide quod dentur in omnibus iustis habitus Virtutum supernaturales. Ita communius Theologi, quamuis Sotus, Medina, Canus & Vasques negent id esse de Fide, sed Theologicè duntaxat certum.

Probatur.

Ratio tamen est, quia in Concilio iam citato dicitur quod susceptio gratiæ ac donorum sequitur præparationem & dispositionem: Illa præparatio sunt actus Fidei, Spei, & Charitatis, ergo susceptio gratiæ ac donorum sequitur actus Fidei, Spei, & Charitatis atque adeò ex mente Concilij dona Virtutum non sunt soli actus; explicat enim statim quæ sint dona illa, cum addit *Quod in iustificatione hæc omnia accipit homo fidem, spem, charitatem.* Denique *sessione illa sexta, capite decimo quinto*, dicitur quod per quodlibet peccatum mortale amittitur gratia non tamen Fides, vbi certum est nomine (fidei) significari aliquid permanens.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo distinguendo primam maiorem: omne accidens respicit naturaliter aliquod subiectum in quo recipiatur naturaliter nego, in quo recipiatur naturaliter vel obedientialiter concedo: aliud enim est dicere quod accidens naturaliter respiciat aliquod subiectum, aliud quod recipiatur naturaliter in aliquo subiecto: & quod ab illo respiciatur naturaliter. Habitus Fidei naturaliter respicit intellectum, sed intellectus non naturaliter respicit habitum fidei. Deinde nego obiecta horum habituum esse naturalia, vt posteà constabit, quamuis enim obiecta istorum actuum sint obiecta potentiæ naturalis, sunt tamen obiecta potentiæ naturalis agentis obedientialiter, quælibet enim potentia ordinem habet essentialem ad obiectum

adæquatum,

adæquatum, non dicit tamen ordinem naturalem, vt dixi agens de supernaturalitate visionis beatæ.

Secundæ. Ad secundam Respondeo, habitus istos Theologicos pertinere posse aliquo modo ad primam speciem qualitatis, quia non sunt prima ratio agendi. Ad secundam quæ est potentia & impotentia pertinere etiam possunt, quia complent potentias operatiuas, & non dant solam facilitatem vt alij habitus. Deinde nego esse paritatem inter potentiam obedientialem vitalem, & potentiam obedientialem non vitalem, homo enim iustus habens in se formam quâ constituitur in esse diuino, debet etiam, vt dixi, habere potentias per quas operari possit diuinè connaturaliter, & permanenter: aqua verò si obedientialiter gratiam producit nihil in se habet ratione cuius exigat agere connaturaliter. Ad hoc autem vt potentia connaturaliter operetur debet habere principium intrinsecum & permanens per quod compleatur in ordine ad tales operationes: vnde nec sufficere potest auxilium gratiæ quod non dat operari connaturaliter, alioqui peccator quando conteritur, operaretur connaturaliter: ratio ergo est, quia operatio connaturalis elici debet per principium intrinsecum permanens & completum. Denique absolutè falsa est vltima illa propositio, quod agere connaturaliter, sit agere naturaliter hoc enim prima parte fusè reiectum est cum egi de visione dei.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo supernaturalitatem istorum habituum non ex solis actibus probari, sed præsertim ex Conciliis, & ex supernaturalitate finis ad quem eleuati sumus à Deo: imò supernaturalitatem actuum aliunde probari quàm ex supernaturalitate habituum posteà constabit. Reliqua ex sequentibus solui debent.

## Sectio II.

### *Quid sit propriè virtus supernaturalis & Theologica.*

Tres conditiones Virtutis Theologicæ. CErtum est primò, quod ad virtutem Theologicam tres conditiones vulgò requiruntur à Theologis cum sancto Thoma art. 1. citato. Prima est vt obiectum immediatum illius virtutis tùm materiale tùm formale non sit perfectio aliqua creata, sed ipse Deus. Secunda vt sit à Deo immediatè infusa, non autem per vllum actum physicè producta: tertia vt à Deo in scripturis sit reuelata: vt videas quomodo Virtutes illæ totæ Dei sint & diuinæ, cum eas & solus Deus dicat, solus faciat, solus earum sit motiuum & subiectum.

Virtutis Theologicæ propria definitio. Certum est secundò, commodè posse definiri virtutem Theologicam, est habitus virtutis supernaturalis à Deo infusus, eleuans potentiam vitalem creatam, & cum illa connaturaliter eliciens actus supernaturales immediatè circa Deum. Sic enim virtus Theolologica primò distinguitur á Virtutibus naturalibus, quæ acquiruntur per actus, & ad eos facilitant. Secundò distinguitur à Virtutibus supernaturalibus purè moralibus quarum obiectum immediatum non est perfectio aliqua increata, sed honestas moralis alicuius actionis creatæ. Tertiò distinguitur à donis Spiritus sancti quæ non sunt virtutes. Sed hæc tria explicari difficilè possunt.

Prima ratio dubitandi. Ratio verò dubitandi est primò, quia falsò asseri videtur quod habitus isti non dent facilitatem, experientia enim constat eum qui multis & intensis actibus acquisiuit habitum intensum, elicere posteà facillimè actus illis similes: quæ facilitas prouenire non potest nisi ab habitu supernaturali, alioqui per actus supernaturales generarentur etiam in nobis habitus naturales quod absurdum videtur. Imò experientia docet eum qui crebrò actus Fidei elicuit habere facilitatem ad assentiendum quibusdam articulis etiam si esse incipiat infidelis circa quosdam alios articulos, & tamen ille totum amittit habitum Fidei: ergo ille præter habitum infusum, habitum etiam ac quisiuit naturalem: similiter si vir aliquis perfectissimus miserè incidat in peccatum mortale certè ille seruat aliquam facilitatem in actibus virtutum quos prius frequentabat: denique habitus acquisitus ideò tantum dicitur facilitare quia simul cum potentia concurrit ad ipsos actus, & sic auget vim actiuam eius: virtus infusa simul cum potentia concurrit ad actus ipsos, & sic auget vim eius actiuam, ergo habitus infusus facilitat. Imò quamuis isti habitus dent simpliciter operari, quando tamen sunt intensiores dant operari facilè, sicut certum est species impressas dare operari, & tamen quando sunt intensæ dant operari facilè, ergo de istis habitibus idem potest dici.

Secunda. Secundò, falsò eriam asseri videtur quod virtus Theologica versetur immediatè circa Deum, non autem moralis, vel enim hoc intelligitur de obiecto materiali, vel de formali. De materiali videtur non posse intelligi nimirum de re quæ creditur aut amatur; fides enim verbi gratia non magis versatur circa Deum vt obiectum materiale quàm religio, sicut enim fides credit Deum, sic religio illum colit & habitus Theologiæ Deum habet pro obiecto æquè ac fides: charitas proximi est virtus Theologica & tamen patet quod eius obiectum materiale non est Deus.

Tertia. Tertiò, difficilius ex obiecto formali licet argumentari, nam religio & pœnitentia non minus immediatè versantur circa perfectionem increatam, vt motiuum proximum, quàm fides, Spes & Charitas, ergo virtus Theologica per hoc non differt à morali, quod obiectum eius formale sit perfectio increata. Antecedens probatur primò de virtute fidei, sicut enim Fides Deo credit sic religio exhibet cultum Deo, & sicut Fides mouetur per primam veritatem reuelantem, sic religio per infinitam Dei excellentiam: Fides Deo credit, quia verax est, religio Deum colit, quia est supremus dominus: Fides credit articulum propter reuelationem primæ veritatis, ita vt prima veritas non moueat ad credendum nisi mediante reuelatione, religio autem colit Deum propter reuerentiam Dei summè excellentis, adeo vt excellentia Dei magis immediatè moueat ad Deum colendum, quàm moueat prima veritas ad credendum Deo: prima enim veritas non mouet ad credendum nisi vt reuelans, excellentia verò Dei vt sic mouet ad cultum: ergo religio quæ non est virtus nisi moralis magis immediatè versatur circa perfectionem diuinam, quàm Fides quæ mediante reuelatione versatur circa primam veritatem.

Idem argumentum de spe. Præterea idem probatur de Spe, nam ideò spes est virtus Theologica quia versatur circa Deum possidendum vel si velis circa possessionem Dei sed, religio versatur circa Deum colendum, vel si velis circa cultum Dei, ergo par omnino ratio est.

Denique de charitate res videtur clarior, nam charitas ideò est Theologica, quia motiuum propter quod vult Deo bonum, est infinita Dei bonitas, sed motiuum propter quod religio vult cultum Dei est infinita Dei excellentia, ergo religio non est minus virtus Theologica quam charitas: cur enim velle Deo bonum quia bonus est, erit actus Theologicus, & velle Deo cultū quia summè excellens est nō est actus nisi moralis, cū vterque Deū respiciat æque immediatè.

mediatè. Neque dicas religionem respicere Deum in obliquo tantum, tanquam subiectum cui vult cultum. Similiter enim charitas respicit Deum formaliter tanquam finem, cui, & subiectum cui vult bonum. Neque dici potest quod religio mediatè tantùm versetur circa Dei excellentiam, sicut enim immediatè charitas Deum amat sic religio immediatè colit & laudat Deum propter excellentiam.

Quartò. Quartò, non apparet vllo modo quod istæ Virtutes quæ appellantur Theologicæ differant à donis Spiritus Sancti, nam ista sunt habitus boni, à Deo infusi, & habent Deum pro obiecto formali, ergo nihil illis deest quo minus appellentur virtutes Theologicæ.

Assertio prima. Dico primò, Virtutes Theologicas & habitus supernaturales aliarum virtutum, esse principia intrinseca per quæ potentia connaturaliter operatur, sed per ea tamen non facilitatur. Ita docent communiter Theologi relati à Suare *lib. 6. de gratia cap. vlt.* Vasque 1. 2. *disp. 83. cap. 1.*

Probatur. Ratio est, quia si habitus isti darent facilitatem potentijs, sequeretur eum semper experiri facilitatem in actibus supernaturalibus, qui habet habitus supernaturales valdè intensos, sed multi sæpè homines in quibus valdè intensi sunt isti habitus maximam experiuntur difficultatem in exercendis actibus harum Virtutum; sit enim aliquis qui post multos heroicos actus virtutum, incidat in peccatum mortale, & per plures annos in eo perseueret: is si posteà suscipiat ritè sacramentum, recuperat totam gratiam & omnes habitus quos prius habebat, & tamen certum est quod magnam experitur difficultatem in eliciendis actibus virtutum quos diu omisit, ergo signum est quod per habitus intensos non acquiritur facilitas.

Similiter sit maximus aliquis peccator, imò hæreticus qui charitatis actum eliciat intensissimum, ille magnam sine dubio assequetur gratiam, & tamen est certum quod magnam in exercitio Virtutum patietur difficultatem. Neque recurrere licet ad habitus vitiosos oppositos, si enim habitus supernaturales darent facilitatem potentijs deberent necessariò per illos destrui habitus vitiosi, quia per facilitatem tollitur difficultas.

Vtrum autem per actus supernaturales producantur habitus naturales facilitantes, similes ijs qui per actum naturalem gignerentur difficilior controuersia est, in qua partem affirmatiuam asserunt multi cum Molina, Azor, Coninck, alij longè probabilius sequuntur negatiuam cum Suare *lib. 6. de gratia, capit. 14.* Vasque 1. 2. *disputat. 79. capit. 10.* Valentia *quæst. 3. p. 4.*

Probatur. Ratio est, quia nullus actus producit habitum nisi circa idem obiectum materiale & formale in quod ipse tendit, nam actus scientiæ v. gr. non gignit habitum Fidei vel opinionis, sed habitus naturalis non potest versari circa idem obiectum materiale & formale, circa quod versatur actus supernaturalis vt patebit infrà, ergo actus supernaturalis non gignit habitum naturalem. Deinde habitus nunquam facilitat nisi producendo actum simul cum potentia, modus enim facilitatis, quem aliqui dicunt produci ab habitu se tenet ex parte operantis, nec est aliquid producibile in actu, sed habitus naturalis non potest producere actum supernaturalem, ergo non facilitat potentiam ad actum supernaturalem. Quomodo autem experiamur aliquam facilitatem post elicitos actus supernaturales dicetur in sequentibus.

Assertio secunda. Dico secundò, nullam esse Virtutem Theologicam cuius obiectum formale immediatum non sit perfectio aliqua increata & diuina: Virtutes autem morales nunquam immediatè versantur circa Deum tanquam obiectum formale directum & immediatum sed mediatè tantùm & indirectè.

Probatur. Ratio est, quia Virtutes ideò tantum dici possunt speciali modo Theologicæ, quia speciali modo sunt diuinæ, id est respiciunt Deum, sed non semper Deum respiciunt vt obiectum materiale, multi enim actus sunt Theologici quorum obiectum materiale Deus non est, qualis est v. gr. charitas Proximi: ergo non possunt dici Theologicæ nisi quia eorum obiectum formale immediatum, saltem inadæquatum est perfectio aliqua increata, quod neque vlli virtuti morali, neque donis Spiritus Sancti conuenire potest, vt amplius patebit ex solutione argumentorum.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam enim Respondeo potentiam intellectiuam & volitiuam (vt rectè annotat Coninck *numero 31.*) ita in nobis esse connexas cum imaginatione & appetitu, vt nihil vnquam intellectus attingat corporeum aut spiritale, nihil etiam amet voluntas, quin illud idem apprehendat pars inferior animæ, vel etiam amet provt imagine quadam corporea vestitum: Cor enim & caro simul exultant in Deum viuum. Vnde fit vt nunquam etiam meritoriè producatur habitus supernaturalis per actum supernaturalem & spiritalem, quin producatur in inferiori parte animæ habitus aliquis naturalis & materialis à quo prouenit facilitas aliqua mediata, & indirecta ad actum supernaturalem: manent enim phantasmata & habitus in appetitu per quos voluntas facilitari aliquo modo potest. Quod vnum probant omnia quæ afferuntur in argumento, qui enim multos eliciunt actus supernaturales, multos etiam actus eliciunt actus naturales circa obiecta eadem materialia, ex quibus oritur habitus inclinans ad eadem obiecta materialia. Habitus acquisitus ideò facilitat, quia simul producit actum ad quem potentia est completa intrinsecè: si autem produceret actum ad quem potentia esset intrinsecè incompleta, non diceretur facilitare, sed daret simpliciter operari. Habitus ergo supernaturales cum non supponant potentiam esse intrinsecè completam ad actus quos cum illa simul producunt, non facilitant potentiam sed illam complent. Species impressæ quantuncunque intensæ nunquam dant veram facilitatem, quia tota facilitas est aliquid se tenens ex parte potentiæ, species autem semper se tenent ex parte obiecti.

Secundæ. Ad secundam satis dictum est, habitus Theologicos nullo modo specificari per obiecta materialia; sed per obiecta formalia circa quæ tota est difficultas.

Tertiæ. Ad tertiam ergo Respondeo aliquas esse Virtutes morales, quarum obiectum formale remotum & indirectum est perfectio aliqua increata, sed earum tamen omnium obiectum formale proximum semper esse honestatem actus alicuius Deo debiti propter excellentiam huiusmodi v. gr. est religio cuius obiectum immediatum non est aliud quàm honestas cultus Deo debiti, propter supereminens dominium; Deum enim indirectè solùm & obliquè respicit, quia vult colere Deum, non quia cultus est bonum Dei summè perfecti, qui est actus veræ charitatis, sed quia honestum est colere Deum summè perfectum: Virtutes autem Theologicæ semper pro formali obiecto immediato & directo habent perfectionem increatam.

Prima veritas. Primò enim fides credit immediatè primæ veritati, ita vt reuelatio sit tantum vel conditio vt aliqui putant, vel applicatio primæ veritatis, vel certè obiectum formale inadæquatum, semper enim prima veritas immediatè mouet, neque reuelatio est aliquid

quid quo mediante credam primæ veritati : si enim est conditio vel obiectum inadæquatum non est medium credendi primæ veritati : si autem est tantum tendentia primæ veritatis & applicatio , certè non impedit quo minus immediatè credam primæ veritati , sicut visio non impedit quo minus immediatè videam obiectum , cum sit ratio videndi ; motiuum enim immediatum Fidei est prima veritas reuelans , non autem honestas credendi propter primam veritatem : sed nec ipsa reuelatio , sed sola prima veritas immediatè in se ipsa provt applicata per reuelationem : Motiuum autem religionis est honestas diuini cultus propter eius excellentiam , vbi vides Dei excellentiam esse obiectum remotum religionis quæ immediatè respicit honestatem.

Instantia. Dices sicut honestas diuini cultus mediat inter actum religionis & excellentiam Dei , sic reuelatio creata mediat inter actum fidei,& primam veritatem ergo fides non magis immediatè tendit in Deum quam religio.

Solutio instantiæ. Respondeo negando antecedens , nam honestas diuini cultus mediat inter religionem & Dei excellentiam tanquam motiuum adæquatum illius actus : reuelatio autem mediat inter fidem & primam veritatem tanquam applicatio primæ veritatis cum obiecto reuelato. Credo quia Deus,qui est prima veritas hoc dixit. Colo autem Deum religione non quia Deus est excellens , sed quia honestum est colere Deum ita excellentem,nam colere Deum quia excellens est actus est charitatis, vt dixi.

Obiectum Spei. Secundò , de Spe Theologica Respondeo verum esse quod spes versatur circa Deum possidendum , itavt tùm Deus summum bonum , tùm possessio Dei sit vnicum motiuum formale directum & immediatum sperandi : quia vt olim dixi finis ( qui ) seu bonum amatum, & finis ( quo ) seu adeptio boni amati non sunt duo fines adæquati quorum vnus causet mediante alio , sed duæ rationes inadæquatæ vnius finis adæquati , summum enim bonum speratur omnino directè , & immediatè , non enim ad sperandum moueor ab honestate actus ipsius Spei , sed propter ipsum summum bonum possidendum , religio verò versatur circa honestatem tanquam circa id per quod solum mouetur immediatè,per excellentiam Dei mediatè solum mouetur.

Obiectum Charitatis. Tertiò , de Charitate res quoque manifestè patet, nam illa vult bonum Deo vt fini (cui) propter infinitam eius excellentiam , ita vt directum & immediatum motiuum volendi bonum , sit infinita Dei excellentia,non autem honestas volendi hoc bonum Deo. Religio vult cultum Deo vt fini ( cui ) sed motiuum formale proximum est honestas cultus , remotum est Dei excellentia. Fateor ergo quod charitas & religio æquè Deum respiciunt immediatè vt finem (cui) sed non æquè illum respiciunt vt motiuum formale,& finem(cuius)Charitas fertur in bonum Dei,quia Deus bonus est : religio fertur in cultum Dei quia est honestus cultus redditus Deo summè excellenti.

Solutio quartæ. Ad quartam Respondeo dona Spiritus Sancti posse quidem Virtutes appellari si ( Virtutis ) nomen latiùs sumatur provt significat omnem habitum qui honestus est ex obiecto. Si tamen propriè sumatur nomen ( virtutis ) provt significat operationem bonam ordinario modo factam , & quasi per proprium motum hominis , tunc dona Spiritus Sancti non dicuntur Virtutes , sunt enim habitus quibus homo fit facilè mobilis à Spiritu Sancto per instinctum specialem illum mouente. Quod inductione omnium horum donorum probari potest.

Dona Spiritus Sancti. Primò enim certum est dona illa esse quosdam habitus à Deo infusos , non autem operationes tantum transeuntes , cum per ea dicatur requiescere in nobis Spiritus sapientiæ, Spiritus scientiæ,&c. Requies autem illa denotat permanentiam , quæ minus propria est actibus transeuntibus. Censet tamen contrarium Vasques cum nonnullis alijs.

Secundò,numerus illorum donorum quamuis non sit omnino certus, commodè tamen reuocari solet ad septem illa dona quæ numerantur Isaiæ 11. *Requiescet super eum Domini , Spiritus sapientiæ, & intellectus Spiritus consilij & fortitudinis , Spiritus scientiæ & pietatis & replebit eum Spiritus timoris Domini* , quia scilicet omnes extraordinariæ motiones Spiritus Sancti ad septem reuocantur.

Dona Spiritus Sancti infunduntur omnibus iustis. Tertiò , illa omnia dona simul infunduntur omnibus iustis etiam indoctis simul cum gratia , quia illi participant integram iustitiam Christi , & in eius persona censentur promissa esse omnibus iustis. Imò decet hominem iustum vt facilè à Spiritu Sancto moueri possit in ijs quæ ad salutem sunt necessaria. Imò ad perfectionem etiam iustitiæ dona illa pertinent cum eorum aliqua deseruiant Fidei , quædam deseruiant Spei , quædam verò Charitati vt constabit ex posteà dicendis. Neque obstat quod plures iusti cum sint indocti non possint explicare mysteria Fidei , quomodo ergo dicuntur habere donum sapientiæ , scientiæ , intellectus , quæ ad intellectum pertinent non obstat ( inquam ) quia hoc euenit ob defectum specierum,sine quibus illi habitus non producunt actus suos.

Munus donorum Spiritus Sancti. Quartò , proprium horum donorum munus est reddere hominem facilè mobilem à Spiritu Sancto ita vt per ea promptus efficiatur ad obediendum motionibus extraordinarijs Spiritus Sancti,sicut proprij actus donorum in eo consistunt quod homo promptè sequatur motionem extraordinariam Spiritus Sancti. Vide Suarem *lib. 2. de Gratia , cap. 17. libro 6. capite* 10.

## Sectio III.

### *Quotuplex sit Virtus Theologica.*

Prima ratio dubitandi. RAtio dubitandi est primò , quia non est necesse ponere plures Virtutes Theologicas si satis sit ponere vnicam , vel certè nihil est necesse tres inducere , si duæ sufficiunt quarum vna versetur circa Deum vt verum, altera circa Deum vt bonum , sicut vna est potentia intellectus quæ versatur circa verum,& vna voluntas quæ versatur circa bonum , sic vnicus sufficit habitus virtutis in intellectu & alter in voluntate. Imò si duæ sunt in voluntate distinctæ Virtutes Theologicæ , circa Deum bonum debebunt etiam esse duæ in intellectu circa Deum bonum.

Secunda. Secundò , ad Fidem pia requiritur affectio in voluntate , ad quam requiritur sine dubio habitus voluntatis distinctus ab habitu fidei , ille habitus est Virtus Theologica , ergo non sunt tres tantum Virtutes Theologicæ. Similiter iudicium supernaturale speculatiuum aut etiam practicum quod præcedit actum Fidei procedit ab aliquo habitu supernaturali distincto ab habitu fidei.

Tertia. Tertiò,Theologia est Virtus intellectualis cum attingat verum infallibiliter , & supernaturalis cum præsupponat Fidem supernaturalem & in ea fundetur , habétque pro obiecto Deum , ergo est virtus Theologica.

Assertio prima. Dicendum tamen est tres esse Virtutes Theologicas realiter inter se distinctas, Fidem, Spem, Charitatem, ita vt neque sint plures, neque pauciores.

Probatur primo. Primò enim quod pauciores non possint esse quam tres , satis colligitur ex Apostolo 1. ad Corynth. 13.

*Nunc autem manent tria hæc Fides, Spes, Charitas.* Cum autem dicit (tria hæc manere) significat illa esse tria distincta. Deinde certum est illa tria separata manere, nam in patria manet Charitas sine Fide vel Spei in peccatoribus manere potest Fides sine Spe vel Charitate. Deinde probat necessitatem huius numeri optimè S. Thomas, *quæst.62.artic.3.* Quia vt in Deum tanquam finem tendamus supernaturalem, tria requiruntur, primum est cognitio huius finis, quæ ad fidem pertinet, secundò appetitus efficax huius finis, qui est actus Spei, tertiò ad illum finem omnia referre, quod munus est Charitatis. Deinde bona etiam est Suaris ratiocinatio, quia Deum non possumus attingere nisi & sub ratione veri, & sub ratione boni. Deum sub ratione veri non attingit nisi Fides, sub ratione boni attingi potest duobus modis, vt est in se summè bonus & propter se amabilis quod facit Charitas, & vt est summum bonum ipsius amantis, quod facit Spes.

Secundò, quod plures non sint quam tres, minus est certum quamuis communiter sit receptum, nulla enim actio est Theologica quæ ad vnam ex illis tribus non possit referri vt ex dicendis patebit.

Solutio primæ dutationis. Ad primam enim Respondeo eodem argumento probari posse quod vnica in homine sit potentia cuius obiectum sit ens, vna scientia cuius obiectum sit Scibile, vna virtus moralis cuius formale obiectum sit honestas. Nego igitur dari posse vnam virtutem cuius obiectum sit Deus, quia sub triplici ratione formali Deus attingi potest. Vnica est virtus Theologica in intellectu cum tamen sint duæ in voluntate, quia intellectus viatoris sub vnica ratione formali attingit Deum supernaturaliter, Deum enim obscurè solùm cognoscimus, & in Ænigmate propter reuelationem. Voluntas autem Deum attingit supernaturaliter sub duplici ratione formali & quatenus est in se bonus, & quatenus est bonus ipsi amanti. Voluntas vnica potentia est quæ attingere potest Deum sub vtraque illa ratione, quia obiectum formale voluntatis latiùs patet, quàm obiectum formale habitus. Deinde potentia voluntatis vt potest sperare nunquam separatur à potentia voluntatis vt potest amare, habitus autem Spei, separatur ab habitu charitatis.

Secundæ. Ad secundam Respondeo habitum illum voluntatis quo inclinamur ad volendum credere reuelatis esse verum habitum supernaturalem distinctum ab habitu Fidei, sed illam esse Virtutem Moralem non Theologicam, quia eius obiectum est honestas credendi primæ veritati reuelanti. Iudicium illud speculatiuum quod actum Fidei præcedit, ostendam infrà esse purè naturale: & si esset supernaturale, non esset tamen Theologicum, cum eius obiectum non sit perfectio increata: ex quo etiam defectu iudicium practicum prælucens voluntati credendi, est purè morale pertinens ad prudentiam.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo habitum scientiæ Theologiæ non esse nisi naturalem, cum immediatè nitatur discursu naturali, neque sequitur aliquid esse supernaturale, quoties præsupponit aliquid supernaturale, nam hæreticus credit multos articulos, reuelatos fide acquisita. Sed neque obiectum formale Theologiæ perfectio est increata, versatur enim circa Deum vt cognoscibilem discursu.

* *
*

## QVÆSTIO II.

### *De generalibus virtutum infusarum proprietatibus.*

SIc constituta existentia, quidditate, ac numero harum virtutum, maior sequitur controuersia de generalibus illarum proprietatibus, in quibus tamen explicandis omitti ea omnia debent quæ disputata prima parte de lumine gloriæ, nam huc illa omnia ferè pertinent, cum lumen illud & fax cœlestis Ierusalem non sit nisi habitus supernaturalis. Omissis igitur illis omnibus tria restant. Primò an & quomodo habitus isti sint supernaturales, secundò vtrùm sint extensiuè indiuisibiles, tertiò vtrùm essentialiter sint Virtutes, ita vt nunquam possint esse vitia, quod autem poni quarto loco poterat quomodo isti habitus sint causę solùm instrumentales actuum quos producunt solutum omnino est prima parte cum dictum est de lumine gloriæ quod non est nisi causa instrumentalis, actus visionis.

### SECTIO I.

### *An & quomodo Virtutes Theologicæ sint supernaturales.*

HÆc est prima & nobilissima proprietas harum Virtutum, quod superent omnem naturam, hoc autem difficillimum est sanè dicere, quia non satis constat quid sit illa supernaturalitas in genere, deinde vnde habeant actus & habitus quod superent omnem naturam etiam possibilem, an ab obiectis formalibus, an verò à principijs productiuis, quod est quærere vnde probari possit à priori, & non a posteriori tantum, quod sint supernaturales, primò ergo inquirendum est quænam sit propria quidditas entis supernaturalis in genere, id est quid sit habitum & actum Theologicum esse supernaturalem, secundò vnde petatur & probetur supernaturalitas actus & habitus Theologici.

#### §. I.

#### *Quidditas propria entis supernaturalis in genere.*

CErtum est primò, quod vox illa (supernaturale) primò non potest significare illud ens quod perfectione superat ens quodlibet naturale, nam multa entia purè naturalia superant perfectione res supernaturales, nam modus præsentiæ sacramentalis quam habet Christus in Eucharistia perfectione superatur à multis substantijs: & Deus cum sit omnium perfectissimus est tamen ens naturale ac vera natura, excessus igitur perfectionis non significatur per illud super. Secundò ens supernaturale non significat illud quod à nulla causa creata produci potest, siue quod superat vim actiuam cuiuscunque creaturæ, sed à solo Deo potest produci, nam Angelus, anima rationalis, & materia prima non possunt produci nisi à Deo solo, & tamen non sunt res supernaturales. Tertiò supernaturale non significat illud quod repugnat naturæ, sicut etiam naturale non significat, id quod est naturæ conueniens, nam visio beata, virtutes, & alia entia supernaturalia perficiunt naturam, & sunt illi valdè conuenientia. Quartò igitur supernaturale non potest aliud significare nisi quod est indebitum cuicunque substantiæ tùm creatæ, tùm creabili, si enim esset alicui solum naturæ indebitum, quodlibet accidens esset supernaturale, nam accidentia leonis indebita sunt

Supernaturale quid non sit.

Supernaturale quid sit.

sunt homini vt patet. Imò si non esset indebitum cuilibet naturæ id quod est supernaturale, certè accidentia supremi Angeli essent supernaturalia, quia non sunt vlli alteri naturæ debita. Itaque supernaturale hoc loco significat id quod est super exigentiam naturæ cuiuslibet creatæ aut creabilis.

Aliquid potest esse supernaturale tripliciter.

Certum est secundò, tripliciter posse aliquid esse supernaturale. Primò secundum suam substantiam & entitatem suam, cuius nimirum entitas nulli prorsus subiecto potest esse debita, cuiusmodi sunt lumen gloriæ, visio beata, vnio hypostatica. Secundò, potest aliquid esse supernaturale secundum modum intrinsecum, id est cuius entitas prorsus naturalis inhærentem habet entitatem modalem nulli prorsus subiecto debitam: præsentia enim Christi sub speciebus Sacramenti, & modus accidentium existentium extra subiectum in eodem Sacramento sunt supernaturales. Tertiò, potest aliquid esse supernaturale secundum modum extrinsecum, quoties est supernaturale solùm in suo fieri, id est in quo nulla est entitas supernaturalis, sed tantùm efficitur modo aliquo qui omni naturæ indebitus est, vt cum restituitur cæco visus, cum solo imperio restituitur ægro sanitas: in iis enim omnibus nulla entitas producitur quæ non sit naturalis, modus tamen quo producitur non est naturalis. His ita positis.

Sensus quæstionis.

Magna inter Theologos omnes controuersia est, quænam sit ratio propter quam aliquid vniuersim est tale vt nulli naturæ creabili debitum sit, si enim dantur entia eo modo superantia exigentiam cuiuslibet naturæ, certè assignabilis est ratio aliqua omnibus communis ob quam omne quod dicitur supernaturale, superat exigentiam cuiusuis naturæ.

Ratio prima dubitandi.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia si actus Fidei, verbi gratiâ, est supernaturalis æquè ac modus præsentiæ sacramentalis, certè assignabilis est ratio in qua conueniant, & propter quam indebiti sint omni subiecto creabili: non apparet autem quid sit illis commune.

Secunda.

Secundò, quando supernaturale dicitur esse illud quod non potest esse vlli subiecto debitum præsupponitur quod solum accidens esse potest supernaturale: hoc autem non videtur verum, quia substantia non minus esse potest supernaturalis quàm accidens, nam Deus totus substantia est, & totus est supra naturam. Deinde ratio supernaturalitatis non pugnat cum ratione substantiæ, alioqui Deus non esset supra naturam, nec cum ratione entis creati, quia omne accidens creatum est. Denique nulla videtur esse ratio cur sit impossibilis aliqua substantia cui sit debitus actus Fidei, nam est possibilis aliqua substantia quæ adæquet perfectionem intellectus habentis lumen Fidei, quolibet enim finito potest dari maius, aut certè æquale: illa substantia cui esset debitus actus Fidei esset supernaturalis, ergo est possibilis aliqua substantia supernaturalis,

Assertio prima.

Dico primò, rationem supernaturalitatis ita esse in eo sitam quod sit res indebita omni prorsus subiecto, & tamen adueniat alicui subiecto, vt non sit tamen vlla ratio communis omni enti supernaturali, propter quam omni prorsus subiecto sit indebita, sed in singulis specialis ratio reddenda sit supernaturalitatis. Ita docent multi cum Vasque *1.p. disp.214.c.2.* Salas *tom.2.tract.6.* Conink *disp.44.dubit.1.*

Probatur.

Ratio est, quia in eo solo supernaturalitas simpliciter dicta consistere potest, quod conuenit omni & soli enti verè supernaturali, sed esse indebitum omni prorsus subiecto creabili, conuenit omni & soli enti supernaturali, nihil enim inuenies supernaturale quod non superet exigentiam cuiuslibet subiecti creabilis, ergo in eo solùm consistit supernaturalitas: quod autem nulla possit ratio dari omnibus communis ob quam omnia supernaturalia sint indebita subiectis non potest melius probari quàm sint insufficientes illi omnes modi quibus explicari solet illa supernaturalitas.

Prima explicatio entis supernaturalis Antonij Perez.

Prima ergo explicatio est Antonij Peres *Certamine 4. Scholastico cap. 4.* dicit ens supernaturale illud appellari quod est ordinis diuini, qui sine dubio superat ordinem omnem creatum, atque quod est diuini ordinis est indebitum omni subiecto creato, & est supernaturale. Esse autem ordinis diuini, nihil aliud est (inquit) quàm esse Deum, vel esse iuxta exigentiam diuini esse, id est ordinari ad attingendum Deum vt Deus est: huiusmodi sunt omnia quæ vel formaliter sunt in Deo, vel quæ Deus operatur in nobis vt proportionato modo perfruamur ipso, & ipsum intra propriam eleuationem obiecti attingamus, siue per assimilationem, siue per cognitionem, siue per amorem, quia illa non sunt Deus, sed sunt iuxta exigentiam diuini esse atque adeò diuini ordinis, quemadmodum species intelligibilis dicitur esse intra eundem ordinem in quo est obiectum, quia ordinatur ad obiectum provt obiectum est, sic omnia quæ ordinantur ad Deum, provt est obiectum eleuatissimum dicuntur esse ordinis diuini, & supernaturalia.

Confutatur hæc opinio.

Hæc explicatio ingeniosa & subtilis est, sed sanè non attingit rationem adæquatam supernaturalitatis, nam productio accidentis extra subiectum, modus existendi Christi sub speciebus, non possunt eo modo esse diuini ordinis cum non attingant Deum vt est obiectum eleuatissimum.

Secunda Albertini.

Secunda explicatio cum priori ferè coincidens est Albertini, *tomo 1.Corollario 2.& 3.* dicit autem supernaturalitatem esse participationem perfectionum cum Deo reciprocarum, tria enim, inquit, genera sunt perfectionum in Deo: quædam ita sunt Deo propriæ vt sint omnino incommunicabiles creaturis vt esse à se, esse actum purum, esse infinitum essentialiter: aliæ in suo conceptu abstracto nihil includunt Deo proprium, sed sunt prorsus indifferentes, vt contrahantur, tùm ad Deum tùm ad creaturas, verbi gratiâ, intellectio, volitio. Denique aliæ ita sunt Deo propriæ vt licèt non repugnet eas communicari creaturis, non possint tamen præscindi à proportione ac connexione cum Deo, quia essentialiter conueniunt Deo vt à creaturis distinguitur, atque ita sunt supra exigentiam naturæ cuiuslibet creabilis, sunt enim reciprocæ cum Deo cui soli possunt esse naturales hæ perfectiones in summo non sunt nisi in solo Deo, citra summum autem communicantur etiam creaturis, sed ita tamen vt aliquid importent Deo proprium, vt appareat eas solius Dei esse proprias, & ratio est, quia nihil potest totam naturam superare, nisi sit Deus, vel aliquid proprium Deo vt Deus.

Destruitur talis explicatio.

Hæc etiam explicatio in multis deficit non enim conuenit omni enti supernaturali vt ex dictis patet. Deinde petit principium, quæritur enim quare gratia, visio beata, actus Fidei sint magis participationes perfectionum Deo propriarum, quàm ratio substantiæ, intellectio, & volitio, aut quare non æquè præscindant à proportione ac connexione cum Deo & conueniant Deo vt à creaturis distinguitur. Nam etiam intellectio & volitio sunt participationes Dei, vt est in se, non autem Dei vt est in creaturis, alioqui participationes essent creaturarum.

Tertia Hericis.

Tertiam explicationem habet Herice *disp.48.cap.3.* coincidens cum authoribus quos improbat; dicit enim supernaturalitatem esse sitam in connexione immediata, vel mediata cum Deo vt est in se, vel in effectu

effectu qui emanat ab ea connexione siue illa sit physica qualis est vnio hypostatica, siue intentionalis qualis est visio beata, & omnes actus virtutum, quibus vnimur cum Deo, & ordinamur ad eius fruitionem: effectus autem ab ea connexione manantes sunt dotes corporis glorioſi & alia huiusmodi: ergo in ea vnione cum primario ente situs est excessus entis supernaturalis supra omnem naturam, quia est nobilior omni planè natura, in ordine itaque illo ad possessionem Dei, & vnionem cum Deo quæ fit in beatitudine tota supernaturalitas est sita.

Auertitur hæc opinio.

Hæc explicatio coincidit cum prioribus, & petit similiter principium, semper enim quæritur quare vnio illa & connexio cum Deo superet exigentiam cuiusuis naturæ creabilis. Imò manifestus hic est circulus, ideò enim Fides est supernaturalis quia ordinatur ad illam connexionem, & ideò tantùm habet illam connexionem quia est supernaturalis, prius enim est fidem esse suparnaturalem quàm habere proportionem cum visione beata.

Recentiores refutantur.

Eodémque argumento reiiciuntur quidam recentiores qui volunt supernaturalitatem esse sitam in connexione cum gratia sanctificante, quæ basis est & ratio totius supernaturalitatis, gratia enim superat naturam.

Hoc (inquam) nihil explicat, quia quæritur quare illa entitas gratiæ talis sit vt superet naturam, præsertim cum substantiæ spirituales nobiliores sint quàm gratia: Deinde non apparet quam habeat connexionem cum gratia creatio accidentium extra subiectum, & modus sacrament alis. Neque moror in explicatione refutanda eorum qui dicunt, naturale illud esse quod habet connexionem cum Deo vt est vnus, supernaturale illud quod habet connexionem cum Deo vt est trinus. Quasi verò Deus vnus attingi non possit actu supernaturali, & Deus trinus actu naturali.

Maneat igitur rationem vniuersalissimam entis supernaturalis illam duntaxat esse quam assignaui, quod adueniat naturæ, sitque supra exigentiam cuiuslibet naturæ. Vnde autem fiat vt indebita sint ea quæ sunt super naturalia, non vna ratio de omnibus hoc probat, sed ex speciali singulorum natura probari debet.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo eundem esse in omnibus conceptum supernaturalitatis, sed causam supernaturalitatis diuersam esse.

Secundæ.

Ad secundam satis etiam probatum est prima parte quod solis accidentibus conuenire potest supernaturalitas, nulla verò substantia esse potest supernaturalis, quia omnis substantia etiam increata natura est cum sit principium primum suarum proprietatum & operationum. Sed hæc eo loco exposita & probata non videntur debere repeti.

## §. II.

### *Vtrùm supernaturalitas habituum & actuum supernaturalium petatur ex obiectis formalibus, an verò ex principiis effectiuis.*

In quo sita sit difficultas.

SIc constituta ratione generica entis supernaturalis, in eo quod superet exigentiam cuiuslibet subiecti, inquirenda est propria ratio vnde habitus & Actus tùm intellectus tùm voluntatis habeant vt eo modo sint indebiti cuilibet subiecto. In qua difficultate celeberrima, aliquid est omnino de re, aliud autem est solùm de nomine. De re ipsa controuertitur, vtrùm illa supernaturalitas petatur solùm à principiis per quæ actus producitur, ita vt actus ille aut habitus sit supernaturalis qui non potest causari ab vllo principio creato, sed exigit à solo Deo causari vt causa particulari. Disputatur autem de voce quando quæritur quid significet obiectum illud formale à quo, dicunt communiùs Theologi & Philosophi specificari actum & habitum: quod vt breuissimè declarem, quantum ad institutum meum pertinet.

Obiectum materiale quid sit.

Certum est primò, nullum esse omnino actum & habitum in quo non debeat assignari aliquod obiectum materiale, & aliquod obiectum formale: Illud omne vocatur obiectum materiale, quod terminat talem actum, id est illud totum quod cognoscitur vel amatur.

Obiectum formale quid sit.

Obiectum autem formale vocatur specialis illa ratio propter quam & sub qua illud obiectum materiale terminat talem actum, apud omnes enim formale illud est propter quod talis materia terminat talem actum. Neque aliud potest afferri discrimen obiecti materialis proximi, ab obiecto formali, nisi quod obiectum materiale est id quod terminat, formale ratio sub qua terminat.

Vnde sequitur primò, quod eadem omnino res & eadem entitas in recto, est obiectum materiale simul & formale, sed sub diuerso respectu, nam color quatenus est id quod videtur est obiectum materiale visus, quatenus est ratio videndi potius quàm intelligendi est obiectum formale quæ vocatur propriè visibilitas vt statim dicam.

Sequitur secundò, quod quamuis eadem entitas à duplici attingatur actu, qui eàsdem etiam attingat formalitates, non sequitur tamen quod habeant idem obiectum formale, sed tantùm quod habeant idem obiectum materiale, sicut quamuis eundem Deum amem quem cognosco, tamen obiectum formale intellectus est verum, & obiectum formale voluntatis est bonum. Ratio est quia entitas in recto & totum illud quod attingitur est tantùm obiectum materiale, ergo vt duo actus habeant eadem obiecta formalia requiritur vt eandem entitatem, & eàsdem formalitates attingant sub eadem ratione formali.

Sequitur tertiò, quod obiectum formale vt sic non cognoscitur nec amatur, (vt quod,) quia quatenus est id quod cognoscitur aut amatur non est obiectum nisi materiale quatenus autem est obiectum formale cognoscitur & amatur tantùm vt (quo) quia est ratio cognoscendi & amandi.

Distinctio obiecti materialis & formalis, Vnde.

Certum est secundò, quod obiectum formale prout distinguitur ab obiecto materiali essentialiter duo dicit, vnum in recto, & alterum in obliquo. In recto est ipsa entitas quæ cognoscitur, siue obiectum ipsum in ratione rei: In obliquo autem est proportio & virtus talis obiecti ad mouendam potentiam tali vel tali modo, siue obiectum formale in ratione obiecti, v. gr. obiectum formale visus est visibile, quod necessariò duo dicit, in recto & in ratione rei est ipse color, quem etiam intellectus cognoscit, in obliquo autem & in ratione obiecti est virtus talis obiecti ad mouendam potentiam ad videndum.

Vnde sequitur primò, quod proportio illa & virtus obiecti ad mouendam potentiam non est aliqua tantùm conditio in obiecto vt obiectum est, sed est vera ratio constituens obiectum formale quia per illam obiectum formale distinguitur ab obiecto materiali, nam visibilitas coloris propriè constituit colorem obiectum visus & intelligibilitas coloris constituit colorem obiectum intellectus.

Sequitur secundò, quod visibilitas seu proportio illa & virtus coloris ad mouendam potentiam constituens obiectum formale, aliáque huiusmodi non sunt denominationes solùm extrinsecæ petitæ ab actibus vel habitibus quos specificant. Nam visibile, v. gr. sumitur dupliciter primò actiuè, secundò passiuè, si sumatur actiuè significat obiectum provt talem habens

bens proportionem, vt possit mouere potentiam quodam speciali modo, quæ non est denominatio ab actuali visione, sed est fundamentum visionis, & ratio motiua potentiæ: si verò sumatur passiuè, tunc non est aliud quàm extrinseca denominatio, quia significat id quod potest videri. Quoties igitur per huiusmodi voces explicantur obiecta formalia scibile, amabile, non debent passiuè intelligi sed actiuè, significatur enim proportio & virtus mouens: proportio verò illa & virtus est relatio quædam secundum dici ad potentiam quam mouet speciali modo, non enim est ordo transcendentalis secundum esse, quia obiectum est aliquid absolutum, & independens à potentia quamuis explicetur per quandam habitudinem ad potentiam sine qua non potest explicari neque definiri.

Sequitur tertiò, quod illa proportio & formalitas quam obiectum formale superaddit obiecto materiali est aliquid, quod reuerà se tenet ex parte obiecti, & non tantum ex parte potentiæ attingentis tale obiectum, quia obiectum est in se reuerà visibile, intelligibile, amabile, nullo cogitante intellectu. Formalitates enim omnes & relationes sunt aliquid verè reale ante operationem intellectus vt omnes fatentur. Vtrum autem illæ formalitates distinguantur ex parte obiecti, adeò vt vna possit obiectiuè cõcipi, quin altera concipiatur: an verò distinguantur solum ex parte intellectus qui cognita vna formalitate cognoscat saltem confusè alias omnes formalitates eiusdem obiecti, pendet ex alia quæstione, vtrùm dentur, vt dicunt, præcisiones obiectiuæ, id est distinctio rationis ratiocinatæ, quod sanè ad quæstionem præsentem non pertinet: nam siue intellectus præscindat tantum formaliter vnam formalitatem ab altera concipiendo illas omnes confusè. Siue præscindat obiectiuè, concipiendo vnam tantum formalitatem, alias autem concipiendo tantum secundum id quod dicunt in recto, quia concipere formalitatem est concipere rectum in ordine ad obliquum. Quidquid (inquam) in ea re dixeris semper verum est, formalitatem illam quæ dicitur obiectum formale esse aliquid verè reale se tenens ex parte obiecti, siue illud distinguatur per rationem ab alia formalitate, siue distinguatur solum per conceptus explicitos & confusos. Sicut vnum, verum, bonum sunt veræ proprietates entis, quamuis distinguantur solum per conceptus confusos. His præmissis.

Status controuersiæ.

Difficultas tota est, vtrum actus & habitus Fidei verbi gratia ideò tantum excedat exigentiam cuiuslibet subiecti quia producitur à principio supernaturali: an verò quia eius obiectum est supernaturale, non quatenus est obiectum materiale quod attingitur, sed quatenus est obiectum formale sub quo attingitur.

Ratio prima dubitandi.

Ratio verò dubit. primaria & ferè vnica quâ nituntur Authores adducendi, est, quia si actus Fidei & amoris omnino naturalis potest habere idem prorsus obiectũ formale quod attingitur actu supernaturali, non potest dici quod supernaturalitas horum actum & habituum petatur ex obiecto formali, sed actuũ omnino naturalis Fidei & amoris potest habere idem omnino obiectum formale, quod habet actus supernaturalis virtutum eiusdem nominis, & contra: ergo supernaturalitas illorum actuum non petitur ab obiectis formalibus. Probatur minor, illi actus habent eadem obiecta formalia, si actus naturalis attingit omnino idem, quod attingit actus supernaturalis, sed actus fidei naturalis attingit eandem entitatem, & eandem rationem motiuam, ergo, actus naturalis & supernaturalis possunt habere idem obiectum tùm materiale tùm formale.

Minor probatur primò, de actu Fidei, nam possum naturaliter audire aliquem dicentem Deum esse Trinum, & Deum hoc dixisse, tunc actu naturali hoc apprehendam & credam si velim quia Deus dixit, si enim homini vel Angelo mihi aliquid dicenti possum credere, certè credere possum Deo dicenti. Imò rusticus cui proponitur aliquid falsum tanquam à Deo dictum, credit illud ex toto corde propter solam reuelationem primæ veritatis, & elicit actum purè naturalem: constat etiam quod in statu puræ naturæ homo credere potuisset Deum aliquid præcepisse, & dixisse se præcepisse, potuit ergo actu naturali aliquid credi propter reuelationem. Denique si obiectis differunt actus fidei naturalis & supernaturalis, potest homo certò scire se elicere actum Fidei diuinæ.

De virtutibus Theologicis eadem est ratio.

Deinde de Virtutibus aliis Theologicis eadem ratio est, nam quæcunque perfectio diuina dicatur esse motiuum actus supernaturalis illa poterit naturaliter amari, Deum enim vt authorem naturæ possumus cognoscere ac amare per actum supernaturalem & Deus author gratiæ ac finis supernaturalis attingitur actu naturali. In virtute Spei res etiam est euidens, nam hæretici actu naturali sperant Dei possessionem & auxilium, & nos actu naturali beatitudinem sine dubio appetimus. Denique de virtutibus moralibus supernaturalibus probatur euidenter, nam iustitia infusa nullum planè habet obiectum aut materiale aut formale quod non etiam habeat iustitia virtus moralis & acquisita: nam ambæ respiciunt eandem æqualitatem cum iure alterius propter honestatem illius æqualitatis: si enim non respiciat honestatem non erit virtus moralis, & si non respiciat æqualitatem non erit iustitia, ergo virtus infusa non habet aliud obiectum quàm virtus naturalis. Et hoc idem argumentum valet siue dicas cum Vasque quod iustitia naturalis respicit hominem vt conciuem in republica humana, supernaturalis respicit hominem vt ciuem cœlestis Ierusalem, siue dicas cum Suare quod virtus naturalis respicit conformitatem cum natura rationali vt eleuata per gratiam, nam illa omnia per actum naturalem & supernaturalem attingi possunt.

Confirmatur primò, quia desiderium, amor, & gaudium versantur circa idem bonum & tamen specie differunt. Scientia infusa & acquisita idem habere possunt obiectum: albedinem possum videre per actum naturalem & supernaturalem.

Confirmatur secundò, quia postquam facta est sufficiens obiecti propositio, ad actum Fidei & Charitatis, potest Deus negare concursum, ad actum supernaturalem, ergo tunc actu naturali potentia ferretur in illud obiectum, in quod ferretur actu supernaturali si haberet concursum.

Secunda.

Secundò, actus non potest adæquatè specificari ab obiecto etiam in ratione obiecti, ergo supernaturalitas non petitur ab obiecto in ratione rei, vel in ratione obiecti. Probo antecedens, quia quod extrinsecum est actui non potest esse differentia essentialis ipsius actus. Deinde obiectum in ratione obiecti non denominatur supernaturale nisi per supernaturalitatem ipsius actus, nihil enim aliud est obiectum in ratione obiecti quàm obiectum provt terminat talem actum, virtus enim mouendi potentiam tali modo est virtus concurrendi ad talem actum, ergo actus fiet supernaturalis ex obiecto, & obiectum fiet supernaturale per ipsum actum vbi est verus circulus. Deinde per illud actus specificantur per quod differunt essentialiter, sed actus qui habent ordinem essentialem ad principia diuersa, differunt essentialiter, ergo actus specificantur à principiis per quæ producuntur.

Tertia. Tertiò, si ab obiectis formalibus peteretur supernaturalitas & distinctio actus supernaturalis ab actu naturali, sequeretur quod essent in eodem obiecto plures formalitates diuersæ se tenentes ex parte obiecti, quarum vna præscindi posset ab altera, si enim idem obiectum terminat actum naturalem & actum supernaturalem, secundum diuersas formalitates obiectiuas, sequitur formalitates illas esse obiectiuè distinctas ex parte obiecti: consequens illud absurdum est, quia qui admittunt distinctionem istam rationis ratiocinatæ seu præcisiones obiectiuas, admittunt in rebus creatis idem miraculum quod in sanctissima Trinitate adeò difficile credi potest: eadem enim entitas creata identificatur pluribus formalitatibus de quibus affirmari possunt prædicata contradictoria, sicut essentia Patris identificatur paternitati, & tamen communicatur Filio cui non communicatur paternitas: essentia & filiatio sunt idem, & tamen filiatio producitur non producitur essentia. Similiter enim in eodem obiecto sunt duæ formalitates identificatæ obiecto, quarum tamen altera cognoscitur altera non cognoscitur, vna proportionata est actui supernaturali, & illum specificat, altera non est proportionata, neque illum specificat.

Deinde illæ formalitates non sunt aliquid fictum sed sunt verè reales, ergo sunt entitates quod enim non est entitas, est purum nihil, ergo si sunt formalitates distinctæ sunt etiam entitates distinctæ. Denique si dantur plures formalitates obiectiuæ in eodem obiecto materiali per quas diuersi actus specificantur, sequitur quod in tali obiecto tot sunt formalitates obiectiuæ quot actus possunt ab illo obiecto specificari, illi autem actus sunt infiniti, ergo in quolibet obiecto erunt infinitæ formalitates.

Assertio secunda. Dico secundò, supernaturalitatem actuum & habituum infusorum non peti primario & formaliter à principiis effectiuis, sed ab obiectis formalibus provt obiecta sunt. Ita tenet cum sanctis Thoma & Bonauentura communior sententia Philosophorum & Theologorum quos dabunt Suares *l.2.de gratia c.* 11. Vasques *prima* 2. *disput.* 86. *c.*6. Scotus Azor, Turrianus contra recentiores non paucos Salam. *tom.*2. *tract.*11. *disp.*6. Conink *disp.* 5. *dubit.*1. & 2.de Lugo *de fide disp.* 9. *sect.* 1. Herice *disp.* 48. *c.*4. Granadum *disp.*5. *proemiali sect.*5.

Probatur primò. quadruplici ratione. Ratio prima. Probatur autem primum ex quadruplici ratione, postea ex totidem absurdis: prima ratio sit, quia si nullus est actus supernaturalis cuius obiectum formale non sit diuersum ab obiecto formali actus purè naturalis, sufficienter ad diuersitatem specificam, potest supernaturalitas actuum peti ab obiecto formali: tota enim ratio cur dicant aduersarij supernaturalitatem peti à principiis est quia actus naturalis, & supernaturalis idem habent obiectum formale: Imò fatentur etiam illi, quod sæpè actus distinguuntur per obiecta formalia verbi gratia non negant Fidem & scientiam, Spem & amorem distingui per obiecta: sed nullus est actus supernaturalis qui non habeat obiectum formale diuersum ab obiecto formali actuum naturalium sufficienter ad distinctionem specificam: ergo supernaturalitas actuum & habituum petitur ab obiectis. Probatur minor, actus naturalis & supernaturalis tam differunt obiectis formalibus quàm intellectus & voluntas, phantasia & appetitus, scientia intuitiua & abstractiua, sed intellectus & voluntas &c. differunt obiectis sufficienter ad distinctionem specificam, ergo actus naturalis & supernaturalis differunt obiectis sufficienter ad distinctionem specificam. Probatur maior, ideò intellectus & voluntas differunt obiectis formalibus, quia obiectum intellectus est ens provt verum & intelligibile, id est habens vim mouendi potentiam tali modo vt intelligat, & obiectum voluntatis est ens provt bonum seu amabile: sed obiectum actus naturalis est ens provt cognoscibile vel amabile modo prorsus debito naturæ, & obiectum actus supernaturalis est ens provt cognoscibile vel amabile modo prorsus indebito, ergo actus naturalis & supernaturalis, tam habent obiecta formalia diuersa, quàm intellectus & voluntas &c.

Ratio secunda. Secunda ratio sit, quia actus supernaturalis non potest primariò specificari à principiis à quibus producitur si tota specificatio & supernaturalitas habitus & aliorum principiorum petatur ab obiecto mediante actu: sed tota specificatio & supernaturalitas habitus aliorumque principiorum petitur ab obiecto, mediante actu, ergo supernaturalitas & specificatio actus non petitur à principiis. Probatur minor ab eo solo petitur specificatio habitus per quod solum probari potest quod excedat exigentiam omnis naturæ, sed quod habitus charitatis verbi gratia, excedat exigentiam omnis naturæ non probatur nisi ab obiecto, eodem enim modo probatur supernaturalitas habitus Fidei quo probatur supernaturalitas luminis gloriæ, sed illa probatur tantum per excessum obiecti supra omnem naturam, quis enim vnquam probauit visionem Dei esse indebitam omni subiecto, quia lumen gloriæ indebitum est: hoc sanè nemo probat nisi ex obiecto, ergo similiter supernaturalitas actus fidei petitur ex obiecto non autem ex lumine Fidei habitualis.

Ratio tertia. Tertia ratio sit, quia supernaturalitas actus & habitus non petitur à principiis productiuis si prius sit actum & habitū esse supernaturalem, quàm necessariò produci à principio supernaturali, sed prius est actū esse supernaturalē quàm exigere produci à principio supernaturali, quod innumeris exemplis à pari probo, prius est actum esse spiritualem, quàm non posse produci nisi à principio spirituali, & obiectum esse incorporeum quàm non posse attingi à potentia corporea, ergo similiter prius est actum esse supernaturalem quàm illum non posse produci à principio naturali, quis enim vnquam probauit intellectionem esse spiritualem, quia intellectus est spiritualis, certum enim potius est quod omnes probant spiritualitatem intellectus, ex spiritualitate intellectionis & obiecti. Alterum exemplum est de pondere aliquo grauissimo; prius verbi gratia est, quod aliquis lapis sit in se grauis quàm quod ego illum non possim tollere. Non enim dici potest lapidem esse granem, quia illum ego non possum tollere, eum potius ideò illum ego non possim tollere quia est talis grauitatis: ergo similiter non ideò habitus est supernaturalis quia nulla creatura potest illum producere, sed potius ideò nulla creatura potest illum producere quia est supernaturalis: similiter prius est quod aliquis sit homo, quàm quod non possit generari nisi ab homine ideò enim illum generat homo, quia est homo, non contra.

Ratio quarta. Quarta denique ratio sit, quia possunt actus eiusdem speciei produci per principia diuersæ rationis, & à principiis eiusdem rationis esse possint actus diuersæ speciei, ergo actus non specificantur per principia. Antecedens multis exemplis probatur: motus quos Angeli specie diuersi cœlo imprimunt non differunt specie si sint ad similes loci differentias, duo calores producti ab igne & sole sunt eiusdem speciei. Deinde visio beata & Charitas minimi Angeli non est perfectior essentialiter quàm visio & charitas Christi, alioqui Christus & Beata Virgo minus essent sancti quàm minimus Angelus, ergo visiones procedentes à principiis diuersæ speciei

ciei eiusdem esse possunt speciei vt probatum est prima parte.

Probatur secundo ex tribus absurdis. Primum absurdum.

Secundò, probatur conclusio ex variis absurdis iisque omnino manifestis. Primum sit quia si propterea actus & habitus sunt supernaturales quia exigunt produci à solo Deo vt causa particulari, sequitur Angelum, animam rationalem, & quamlibet creationem esse supernaturales quia exigunt, imò nec possunt creari nisi à solo Deo vt causa particulari, quæ ratio videtur esse planè conuincens & demonstratiua.

Secundum absurdum.

Secundum absurdum est, quia certum est hominem esse laudabilem & præmio dignum ex eo quod agat supernaturaliter magis quàm naturaliter, sed nullo modo erit laudabilis si supernaturalitas actus petitur tantùm à principio productiuo, quod probo: homo non est laudabilis ex eo quod agat supernaturaliter magis quàm naturaliter si non magis ei tribui possit quod agat supernaturaliter non autem naturaliter quàm non potest ei tribui quod se determinet ad vnum indiuiduum potiùs quàm ad aliud, sed non magis se determinabit ad agendum supernaturaliter quàm se determinet ad indiuiduum, ergo non erit laudabilis quod agat supernaturaliter. Probatur minor, tunc homo non se determinat ad actum supernaturalem, quando se determinat ad id tantùm quo posito actus est indifferens vt sit naturalis vel supernaturalis, sed homo non se determinat nisi ad id quo posito actus est indifferens vt sit naturalis, vel vt sit supernaturalis, ergo non se determinat ad actum supernaturalem, probatur minor, non potest homo se determinare ad credendam Trinitatem nisi quia Deus dixit, sed eo posito actus adhuc est indifferens vt sit naturalis vel supernaturalis, ergo voluntas se determinat ad id tantùm quo posito actus est indifferens vt sit naturalis, vel supernaturalis. Deinde probo euidenter, ille solus determinat ad actum supernaturalem magis quàm ad naturalem, qui solus determinat vt actus prodeat potiùs à principio supernaturali, quàm à naturali, sed solus Deus determinat vt actus magis prodeat à principio supernaturali quàm à naturali, quia solus dat gratiam. Denique sicut solus Deus determinat causam secundam ad indiuiduum hoc potius quàm ad aliud, quia posita determinatione ad speciem & exercitium causa secunda est indifferens ad hoc vel aliud indiuiduum, sed posità determinatione voluntatis ad credendà Trinitatem quia Deus dixit, intellectus non magis Deum determinat ad dandũ principium supernaturale quàm naturale, ergo solus Deus determinat.

Tertium absurdum.

Tertium absurdum est, quia certum est probari à Conciliis, Patribus & communiter à Theologis necessitatem gratiæ ad actus Fidei & aliarum Virtutum ex illorum actuum supernaturalitate, si autem actus supernaturalitas non est formaliter aliud quàm necessitas gratiæ ad illud producendum certè non poterit sine circulo vitioso probari necessitas gratiæ ad credendum ex supernaturalitate actus credendi. Quoties ergo definierunt Concilia gratiam esse necessariam ad credendum sicut oportet id est supernaturaliter, significarunt tantùm necessariam esse gratiam, ad credendum cum gratia quod vt vides absurdum est.

Solutio primæ rationis dubitandi.

Ad primam Respondeo, toto eo argumento probari tantùm quod actus naturalis & supernaturalis habent obiectum idem materialiter & in ratione rei, non sequitur quod habeant idem formaliter & in ratione obiecti. Fateor enim semper quod ambo actus attingant easdem entitates & easdem formalitates materialiter & entitatiuè, sed nego quod sub eadem formalitate attingãt easdem entitates & easdem formalitates, atque adeò non attingunt idem obiectum in ratione obiecti. Verbi gratiâ, reuelatio entitatiuè sumpta est indifferens vt sit obiectum Fidei naturalis & supernaturalis, sed reuelatio provt habens virtutem mouendi potentiam modo naturæ indebito, est obiectum formale Fidei infusæ, provt autem habens proportionem & vim ad mouendam potentiam modo naturæ debito, est obiectum formale fidei acquisitæ, quod idem debet applicari aliis virtutibus Theologicis & moralibus, nam illæ attingunt idem siue naturales sint, siue supernaturales, sed non attingunt idem sub eadem ratione formaliter.

Secundæ.

Ad secundam Respondeo, actum & habitum intrinsecè specificari per ordinem ad obiecta formalia: semper autem negari debet quod obiectum in ratione obiecti non denominetur supernaturale nisi per supernaturalitatem ipsius actus, nam seipso est supernaturale quatenus habet mouendi potentiam modo indebito, & hoc est aliquid intrinsecum obiecto antecedens actum & ipsum specificans, quamuis explicetur per relationem secundum dici ad potentiam & actum, eo modo quo Dei omnipotentia explicatur per relationem secundum dici ad possibilia, ostendi enim dici nullo modo posse quod obiectum in ratione obiecti sit obiectum provt terminat actum. Cum enim dicitur virtus ad mouendam potentiam tali modo, ille modus non significat ipsum actum nisi ad summum fundamentaliter, obiectum enim specificat actum provt est fundamentum talis actus.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo, sufficere omnino ad specificationem actuum per obiecta, quod formalitates illæ quæ sunt in eodem obiecto materiali differant inter se secundum diuersos conceptus explicitos & confusos: neque necesse est vt illæ formalitates ita distinguantur ex parte obiecti, vt intellectus concepta vna non concipiat alteram confusè quod est præscindi obiectiuè, seu distingui ratione ratiocinata per conceptus inadæquatos quo tamen modo distingui posse multas formalitates atque ita dari præcisiones obiectiuas demonstrabam in Metaphysica, & in tractatu de Sacramentis fusè probatum est. Magnam enim hîc video esse quæstionem de nomine, in qua soluenda non est quod immorer.

## Sectio II.

### *Vtrùm virtutes Theologicæ sint habitus simplices & indiuisibiles extensiuè.*

Duplex compositio considerada.

DVplex in Virtutibus Theologicis excogitari potest compositio & diuisibilitas, altera dicitur intensiua, altera extensiua: intensiua illa est quæ magis inclinat ad eosdem actus, verbi gratiâ, cum firmius credo eundem articulum: extensiua est quæ inclinat ad diuersos actus, verbi gratiâ, cum credo Trinitatem, deinde verò Incarnationem. Non est dubium quin Virtutes omnes Theologicæ sint intensiuè diuisibiles, nam est certum quod quâ proportione crescit gratia, eadem etiam crescunt intensiuè habitus: sed difficultas est de augmento extensiuo, vtrum videlicet requiratur diuersus habitus entitatiuè quo producantur actus diuersi pertinentes ad eandem virtutem: verbi gratiâ, quando aliquis qui credebat Trinitatem, & habebat habitum incipit credere Incarnationem, acquirat habitum diuersum à primò, an verò ille idem habitus qui ad credendam Trinitatem inclinabat, inclinet etiam ad credendam Incarnationem, & quemlibet alium articulum. Quod est quærere vtrùm virtus Theologica sit qualitas simplex, an verò constet pluribus habitibus partialibus.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi est primò, quia omnes habitus acquisiti virtutum naturalium sunt compositi ex pluribus partialibus, & capaces augmenti tam extensiui tùm intensiui, verbi gratiâ, Philosophus qui sciebat esse

quatuor elementa, si de nouo incipiat scire immortalitatem animæ, acquirit habitum nouum omnino distinctum à præcedente, ideò enim physica non est extensiuè indiuisibilis, quod idem verum etiam est de habitibus Virtutum moralium, constant enim ex habitibus partialibus qui nullo modo inter se vniuntur, sed omnes rationes quæ probãt habitus naturales esse diuisibiles extensiuè, idem etiam probant de habitibus supernaturalibus, ergo habitus supernaturales sunt extensiuè diuisibiles.

Confirmatio rationis aliatæ.

Secunda. Secundò, tota ratio propter quam habitus isti naturales sunt compositi est quia, toties nouus habitus est ponendus quoties actus producendus habet difficultatem insuperabilem à priore habitu, verbi gratiâ, habitus physicæ qui cognoscit elementa, non potest dare facilitatem ad cognoscendam immortalitatem animæ, ideò ab eo distinguitur, sed qui habet facilitatem ad credendum Deum esse vnum, non habet facilitatem ad credendum illum esse Trinum, ergo habitus supernaturalis est diuisibilis æquè ac naturalis. Neque obstat quod obiectum formale istorum habituum est vnum specie infima, nam quoties noua est difficultas etiam tantùm ratione diuersi obiecti materialis insuparabilis per priorem habitum, toties debet esse nouus habitus, nam habitus temperantiæ circa cibum distinctus est ab habitu temperantiæ circa potum, ex eo tantùm quod noua est difficultas.

Tertia. Tertiò, quoties ille qui vnum credebat articulum, verbi gratiâ, Dei vnitatem in essentia, incipit credere alterum articulum, verbi gratiâ, Trinitatem personarum, producitur sine dubio aliquis habitus, vel igitur tunc augetur intensiuè habitus Fidei vel augetur extensiuè: non primum habitus enim ille differt ab eo qui produceretur magis inclinans ad eundem actum ergo tunc habitus Fidei augetur extensiuè. Imò qui credit vnum articulum non credit propterea omnes alios: qui elicit actum charitatis circa vnum obiectum, non habet propterea facilitatem ad omnes alios: qui elicit actum charitatis circa vnum obiectum, non habet propterea facilitatem ad omnes alios actus charitatis, ergo illi habitus non sunt simplices sed sunt compositi.

Assertio 1. Dico primò, Virtutes Theologicæ sunt qualitates omnino simplices & indiuisibiles atque adeò incapaces extensiui cuiuslibet augmenti.

Probatur. Ratio est, quia vbi est obiectum formale omnino vnum specie infima, & obiecta materialia nouam non ingerunt difficultatem, ibi necesse est vt habitus sit extensiuè indiuisibilis: sed in Virtutibus Theologicis obiectum formale vnicum est specie infima & obiecta materialia non inducunt nouam difficultatem, ergo sunt extensiuè indiuisibiles. Maior apud omnes in confesso est, quia in habitibus acquisitis tota ratio cur augmentum extensiuum debeat admitti est, quia, obiecta earum partialia diuersa sunt specificè subordinata eidem obiecto totali, quod non est vnum nisi per aggregationem & genericè, & quia circa obiecta materialia difficultas est insuperabilis per priorem habitum.

Minor ergo probatur de obiectis formalibus, nam obiectum formale Fidei est prima veritas reuelans, obiectum formale Spei, est summum bonum vt possidendum, obiectum formale Charitatis est Deus vt in se infinitè bonus. Hæc omnia indiuisibilia sunt, igitur obiecta formalia Virtutum Theologicarum sunt indiuisibilia. Præterea circa obiecta materialia non potest esse noua difficultas quia qui credit vnum articulum [illegible] quia Deus dixit, debet necessariò credere omnes alios articulos, alioqui non credit propter solam authoritatem primæ veritatis, si enim propter illam solam creditur, certè vbicunque illa reperietur debebit eodem modo credi. Et confirmari efficaciter potest quia si essent extensiue diuisibiles isti habitus, non necessariò produceretur simul habitus se extendens ad omnes actus eiusdem virtutis, sed producitur omnino simul totus habitus provt se extendit ad totum obiectum: nam Fides quæ in prima iustificatione producitur inclinat ad credendos omnes articulos vt patet, & Spes ad sperandà omnia bona spiritualia, & Charitas ad vitandum omne peccatum. Denique si Fides esset diuisibilis per quemlibet actum infidelitatis totus habitus non destrueretur, & per peccatum desperationis non destrueretur totus habitus Spei.

Conclusio secunda probatur. Dico secundò, probabilius est quod virtutes etiam morales infusæ, sunt habitus simplices & extensiuè indiuisibiles.

Ratio est, quia isti etiam habitus producuntur & destruuntur simul, Deinde quia obiecta earum formalia sunt etiam omnino indiuisibilia, respiciunt enim honestatem supernaturalem provt subest diuinæ reuelationi quæ vt sic est indiuisibilis.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Resp. concedendo habitus omnes acquisitos esse diuisibiles extensiuè, quia nec amittuntur nec producuntur toti simul circa omnia obiecta materialia vt patet. Deinde quia eorum vnitas petitur ab obiecto formali quod non est vnum nisi genericè, imò & eorum obiecta materialia nouas habent difficultates insuperabiles per priorem habitum: in habitibus verò infusis alia ratio est, quia illi simul acquiruntur & simul amittuntur: obiecta eorum formalia sunt speciei vnius infimæ, & nemo potest habere habitum circa vnum obiectum materiale, quin habeat etiam habitum circa obiectum quodlibet materiale eiusdem virtutis. Vnde ad probationem primò quidem non valet hîc argumentum de facilitate, quia isti habitus non facilitant, atque adeò etiam si experiamur difficultatem, id non prouenit ex defectu habitus infusi qui non tollit difficultatem. Deinde nego posse contingere vt aliquis habeat facilitatem circa vnum obiectum materiale provt subsstat obiecto formali, quin habeat eandem facilitatem circa omnia obiecta quæ subsstant eidem motiuo formali: Concedo autem fieri posse vt habeat facilitatem circa vnum, non autem circa alia omnia provt subsstant motiuis diuersis, v.g. potest aliquis credere Trinitatem Fide humana, vel opinatiuè provt sibi declaratam probabiliter, & habere difficultatem circa Incarnationem Fide tali acquisita credendam, sed si pura reuelatio fuerit motiuum credendi Trinitatem implicat vt non credas Incarnationem quam per motiua credibilitatis cognoscis similiter reuelatam. Hoc autẽ etiam valet pro reliquis Virtutibus infusis purè moralibus, quia implicat vt propter honestatem provt reuelatam possis amare temperantiam circa cibum, quin amare possis temperantiam circa potum. Ex quo patet responsio. Ad 2. Secundæ. Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo quod quando aliquis incipit credere nouum articulum producitur noua pars habitus augens intensiuè habitum: nam habitus Fidei inclinans ad credendam Trinitatem, nullo modo differt ab habitu inclinante ad credendam Incarnationem, fateor autem quod species impressæ differunt, vnde fit vt sæpè aliquis credat vnum articulum quin credat alios non ex defectu habitus sed ex defectu speciei. De facilitate circa vnum actum Charitatis non circa reliquos patet ex dictis quid sit respondendum & præsertim: *In tractatu de Pœnitentia*, dicetur quomodo sit vniuersalis actus Pœnitentiæ factus ex motiuo virtutis supernaturalis.

Sectio

## Sectio III.

### *Vtrùm Virtutes Theologicæ ita sint essentialiter Virtutes vt earum actus non possint vnquam esse mali.*

HÆc controuersia licèt difficillima dirimi tamen non difficilè potest ex his qui disputata sunt de moralitate actuum humanorum : statuebam enim ibi omnino implicare vt idem actus supernaturalis, qui ex obiecto est bonus intrinsecè, sit extrinsecè malus ex fine ad quem dirigi potest ab operante : quo posito sequitur omnino implicare vt habitus supernaturalis sit vnquam malus vel extrinsecè vel intrinsecè. Vnde tota hæc quæstio manere videtur soluta.

---

## QVÆSTIO III.

### *De Causis Virtutum Theologicarum.*

NOn alias hoc loco causas virtutum istarum considero quàm efficientes, finalis enim sine dubio est Deus & beatitudo, subiectiua intellectus est & voluntas, formalis hactenus exposita est. Circa causam efficientem tria sunt difficilia, per quam causam primò producantur, per quam augeantur intensiuè, per quam destruantur.

## Sectio I.

### *De Causa per quam producitur Virtus Theologica.*

NOn est dubium quin Virtutes Theologicæ aliquo modo & primò producantur & augeantur etiam per actus, nam habitus Fidei & primò producitur & augetur per actum Fidei. Deinde non est etiam dubium, quin habitus infusi quando primò producuntur cum gratia, meritoriè solùm producantur per actum quo producitur ipsa gratia, quia gratia ipsa non nisi meritoriè producitur. Difficultas itaque tantum est, vtrùm quando vnus habitus producitur per actum sibi proportionatum physicè producatur ab illo actu, an verò solus Deus physicè illum producat, actus autem moraliter tantum & meritoriè.

Prima ratio dubitandi. Ratio verò dubitandi est quia primò, non maior inuenitur proportio inter habitum naturalem & actum naturalem, quàm inter habitum supernaturalem & actum supernaturalem, sed actus naturalis producit physicè habitum naturalem, ergo habitus supernaturalis physicè producitur per actum naturalem.

Secunda. Secundò, tota ratio quæ probat habitus istos moraliter solùm produci per actus, est quia, isti habitus sunt potentiæ, illa ratio nulla est, probaret enim quod ne moraliter quidem producerent, nullus enim est actus qui non præsupponat potentiam, sed actus non potest producere moraliter id quod præsupponit, ergo actus ne moraliter quidem producet habitum.

Tertia. Tertiò, habitus non est potentia respectu illius actus à quo producitur, ergo ille actus potest physicè producere habitum.

Assertio prima. Dicendum tamen est probabilius omnino esse quod habitus infusi Theologici & morales producuntur solùm moraliter ac meritoriè per actus, physicè autem à solo Deo. Ita docent Theologi communissimè cum S. Thoma, 1. 2. *quæst.* 51. *art.* 4. Vasque *disput.* 74. Suare *lib.* 8. *de gratia cap.* 4. de Lugo *disp.* 16. *de fide sectione quarta.* Coninck *disputat.* 7. *dubio* 3. adeò vt contrariam sententiam aliqui damnent erroris & temeritatis.

Probatur. Primò enim ex Tridentino *sess* 6. *cap.* 7. apertè colligitur, dicit enim quod charitas in cordibus diffunditur eorum qui iustificantur, & quod homo accipit infusa hæc omnia Fidem, Spem, Charitatem, ergo ex Tridentino constat istas virtutes non primò produci per actus physicè operantes, sed non est maior ratio cur habitus physicè augeatur per actus qui præcedunt augmentum, quàm physicè producatur per actus qui præcedunt primam productionem : ergo si habitus isti primò producuntur moraliter per actus, augentur etiam per illos moraliter.

Deinde habitus vnius virtutis non producitur physicè neque augetur nisi per id quod potest producere & augere simul habitus omnium virtutum, & gratiam sanctificantem, nam quoties augetur habitus supernaturalis augetur etiam gratia, & habitus omnium virtutum, sed nullus est actus virtutis qui possit physicè producere habitus omnium virtutum, actus enim Fidei non potest physicè producere habitum Spei aut temperantiæ, ergo actus non producit physicè habitum. Imò certum est quod habitus iustitiæ v.gr. crebriùs augetur per actus aliarum virtutum quàm per actus iustitiæ, nam crebriùs eliciuntur actus omnium Virtutum simul sumptarum, quàm actus solius iustitiæ, iustus enim vno die si eliciat centum actus virtutum, semel autem aut iterum eliciet actus iustitiæ.

Præterea si habitus isti producerentur physicè per actus esset necesse vt etiam quoties homo est incapax meriti & caret gratia isti omnes actus producerent gratiam, nam peccator v.gr. sæpè multos elicit actus iustitiæ vel temperantiæ supernaturalis, & tamen certum est, quod tunc actus temperantiæ non producunt habitum temperantiæ in homine peccatore, quia illi habitus non producuntur vnquam sine gratia, ergo signum est istos habitus produci meritoriè per actus non autem physicè quod autem in peccatore augeatur habitus fidei fit ex indulgentia Dei, non augetur autem connaturaliter.

Denique probabilis etiam ratio affertur, quia isti habitus non dant facilitatem potentiæ, sed sunt complementa intrinseca potentiæ productiuæ actuum, vnde argumentor : actus supernaturalis non potest physicè producere, id quod præsupponitur existere debere prius quàm sit actus connaturaliter, sed actus supernaturalis antequam connaturaliter, existat præsupponit potentiam intrinsecè completam, ergo non potest producere physicè potentiam vel illius complementum intrinsecum quod est habitus.

Instantia. Dices, id valere tantum pro prima productione habitus non autem pro eius incremento, nam antequam augeatur habitus completa est potentia. Sed contra, sicut primus gradus intensionis habitus complet potentiam ad producendum actum remissum, ita intensio ipsius habitus complet potentiam ad complendum actum intensum, ergo intensio habitus æquè habet rationem potentiæ ac prima productio habitus.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo magnum esse discrimen inter habitus supernaturales, & acquisitos nam acquisiti etiam primò producuntur per actus, & non habent vllo modo rationem potentiæ, sed tantùm facilitant potentias, quas supponunt esse completas : Virtutes autem supernaturales (vt dixi) non primò producuntur per actus, sed à Deo infunduntur, & sunt complementa potentiarum quas non facilitant.

Secundæ. Ad secundam Respondeo quod causa moralis non

debet eodem modo existere, antequam existat effectus quo causa physica debet existere: nam propter merita Christi futura potuit dari præmium. Itaque quamuis certum sit, quod actus supernaturalis non potest etiam moraliter producere suam causam vt sæpè dixi, potest tamen moraliter producere complementum suæ causæ, plura enim exiguntur ad causandum physicè, quàm ad causandum moraliter. Propter hoc tamen argumentum fateor vltimam hanc probationem quæ satis vulgò afferri solet videri posse minus efficacem, sed aliæ sufficienter probant quod asserui.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo habitum supernaturalem esse complementum potentiæ respectu omnium actuum qui producuntur connaturaliter: vnde cum actus non producat physicè primum gradum habitus, sequitur quod reliqui actus producunt etiam tantum moraliter habitum; sicut enim primus actus se habet ad primum habitum, sic secundus actus ad augmentum habitus, sed hæc omnia vt vides impugnant duntaxat rationem illam vltimam, quæ non est admodum efficax (vt dixi) sed tantum probabilis.

## Sectio II.

### *De Causis per quas intenduntur Virtutes Theologicæ.*

Status quæstionis Hæc est controuersia inter Scholasticos celebrima, quam ex tractatu de gratia, & de merito huc distuli, quia cum certum sit gratiam & habitus intensiuè augeri per actus illos qui sunt intensiores habitu iam acquisito, v. gr. quod iustus habens gratiam vt duo, si eliciat actum vt sex acquirit nouum aliquem gradum gratiæ: dubitatur autem magnopere; vtrùm gratia & habitus augeantur per illos etiam actus qui sunt remissiores gratia & charitate habituali quæ prius acquisita erat v.g. vtrùm per actum charitatis vt vnum, augeatur gratia quæ iam habebat septem gradus.

Negatiuam partem sequuntur Thomistæ omnes cum S. Thoma 1.2. *quæst.* 114. *art.* 8. sed in modo tamen explicandi sunt valdè diuersi.

Primò enim Bannes 2.2. *quæst.* 24. *art.* 4. absolutè negat gratiam, & habitus, & gloriam augeri per actus vel æquales vel remissiores gratia prius acquisita, vult enim tantum quod eadem gratia prius existens incipit dari nouo titulo.

Secundò Conradus dicit gratiam non augeri quidem per actum remissum, tunc quando actus remissus elicitur, sed posteà si homo adhuc viator se per actum intensiorem disposuerit.

Tertiò Caietanus & Aluarez volunt gratiam illam in hora mortis dari vel in introitu ad gloriam.

Prima ratio dubitandi. Ratio autem dubitandi primò est, illa quam magnopere vrget Bannes: si gratia & habitus Virtutum intenduntur per actus remissiores & æquales gratiæ præexistenti, sequitur quod augentur etiam per continuationem ipsorum actuum, consequens est absurdum, quod sic probat, quia si continuatio actus auget intensiuè habitum, sequitur quod in singulis instantibus horæ v. gr. qua durat actus, tantum augeri habitum, quantum producitur in primo instanti quo actus existit, tantus enim est valor eius moralis in secundo & tertio instanti quantus est in primo, sed certum est quod in primo producitur pars aliqua determinata & diuisibilis, & aliquota tùm gratiæ, tùm habitus, ergo in singulis etiam instantibus dabitur pars determinata & aliquota: cum autem instantia illa sint infinita, sequitur produci partes determinatas & aliquotas infinitas, atque adeò per quemlibet actum acquiretur augmentum gratiæ & habituum categorematicè infinitum.

Secunda. Secundò, si per actus quoslibet remissiores vel æquales habitus augentur & gratia, sequitur omnino quod per quemlibet actum tot obtinemus gradus gratiæ ac habituum, quot sunt gradus in actu quem elicimus, cum in eo nulla sit pars quæ non augeat habitum, consequens illud falsum est, quia sic per actum temperantiæ vt sex æquè mereremur sex gradus gratiæ, ac per actum charitatis vt sex, sicque virtus perfectior non esset magis meritoria quàm virtus imperfectior.

Tertia. Tertiò, etiam habitus acquisiti non intenduntur per actus æquales aut remissiores habitu iam acquisito, alioqui daretur actio à proportione minoris inæqualitatis, sed idem dicendum est de habitibus infusis qui producuntur meritoriè per actus secundum eandem proportionem, quâ producerentur physicè, ergo habitus supernaturales non intenduntur per actus remissiores, aut æquales.

Conclusio. Dicendum tamen est gratiam cum omnibus habitibus Virtutum, intensiuè augeri per quemlibet actum remissiorem æqualem & per continuationem totam eiusdem actus. Ita tenent & fusè probant Victoria, Vega, Lorca, Maior, Almainus, Sotus, alijque citati à Suare *lib. 9. de gratia cap. 3. & 4. lib. 12. cap. 21.* Vasque *prima secundæ disputat. 54. & disputat. 220. capite quinto.*

Primum fundamentum. Primum autem fundamentum sit authoritas Concilij Tridentini *sess. 6. cap. 10. & can. 24. & 26.* vbi dicitur quod iusti per opera bona crescunt in gratia & virtutibus, sed actus remissiores & æquales sunt opera verè bona, dicit enim Concilium quod sic iustificati & amici Dei facti, euntes de virtute in virtutem renouantur de die in diem, per obseruationem Mandatorum Dei & Ecclesiæ, in ipsa iustitia per Dei gratiam accepta, cooperante bonis operibus Fide, crescunt atque magis iustificantur, sicut scriptum est: *Qui iustus est iustificetur adhuc:* & iterum *Ne verearis vsque ad mortem iustificari,* vbi omnino patet quod Concilium docet nos per opera quælibet bona iustificari & crescere in sanctitate, propositio enim indefinita æquiualet vniuersali: nam v. gr. cum dicitur à Concilio quod contritio formata Charitate, iustificat hominem, idem est ac si dicat omnis contritio charitate formata iustificat hominem.

Conditiones meriti. Præterea idem euincitur ex *cap. 16. & can. 32.* vbi Concilium conditiones meriti enumerans, duas illas esse asserit, vt bona opera hominis iusti mercedem in cœlo accipiant, vt in Deo sint facta, & vt in gratia decesserit, sed opera remissiora verè in Deo sunt facta, id est in statu gratiæ, & vt suppono iustus decedit in gratia, ergo iustus mercedem ex operibus illis accepturus est. Imò addit ibi Concilium quod *Operibus in gratia factis nihil deest ad meritum,* ergo non requiritur vt sint intensiora quàm habitus gratiæ iam acquisitus. Denique refert ibi Concilium plurima testimonia scripturarum in quibus dicitur minima opera mercedem esse habitura, v. gr. calix aquæ frigidæ dicitur non caritūrus esse mercede sua. *Momentaneum & leue tribulationis nostræ, operatur æternum gloriæ pondus.*

Secundum fundamentum. Secundum fundamentum est multiplex etiam authoritas scripturarum quas Concilium ibidem affert, loquuntur enim de singulis bonis operibus indefinitè 1. ad Corynth. 3. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum laborem suum: si cuius opus manserit mercedem accipiet,* id est si nullus in tali opere næuus fuerit; habebit præmium 2. ad Corynth. 9. *Qui parce seminat parce & metet,* & sanè apud sanct. Matthæum & Lucam, illi qui acceptis talentis duobus fecerunt alia,

alia, accipiunt mercedem æquè ac illi qui habentes vnam Mnam, fecerunt alias decem Mnas.

Tertium fundamentum ex absurdis.

Tertium, fundamentum petitur ex euidentissimis absurdis, quæ sequerentur ex sententia contraria. Sit enim aliquis qui diuina charitate impulsus eliciat generosissimum actum vt centum per quem centum obtineat gradus gratiæ. Deinde toto reliquo vitæ tempore per annos triginta singulis diebus æquales actus eliciat intensos vt centum, ille nihil prorsus merebitur per actus illos omnes frequentissimos & feruentissimos qui sequuti sunt primum, æquè ac si nihil omnino egisset. Magdalenæ v. g. nihil profuerunt in tota vita fusæ lacrymæ, nihil actus omnes amoris qui non fuerunt intensiores actu illo perfectissimo, quem elicuit procumbens ad Christi pedes: quod est prorsus incredibile. Heri dans eleemozinam cum feruore vt vnum, obtinui gratiam vt vnum, quare? hodie non similem assequar mercedem dans eleemozinam cum eodem feruore vt vnum. Quæro vtrùm ea merear primari præcisè, quia heri dedi similem Eleemozinam: quasi verò per hoc fiam indignus præmio: miles videlicet in bello, quia heri strenuè se gessit hostes repellendo, si eodem modo se gerat hodie, non merebitur amplius mercedem. Quemadmodum si heri ab amico centum accepi nummos, hodie autem alios accipiam centum, nihil posteriori hoc beneficio merebitur. Denique dicere quod actus Charitatis, vt octo, continuatus per annum non est dignus maiori præmio, quàm si duraret tantum per instans videtur absurdissimum, sequitur autem, si habitus non intenditur per actus æquales primo actui, volo enim vt pars posterior sit æqualis priori.

Ratio à priori.

A priori ergo ratio illorum omniũ est, quia illi actus remissiores, & æquales, & partes posteriores eiusdem actus, essent in se aliquid dignum præmio & laude si nullus præcessisset actus perfectior, sed ex eo quod actus perfectior præcesserit nõ sunt minus digni laude ac præmio illi actus, ergo merentur nouum præmium æquè ac si nullus præcessisset actus perfectior.

Reiicitur Banes.

Ex quibus omnibus reiecta manet primò sententia Dominici Bannes qui negat gratiam & habitus augeri per actus remissiores, sed vult tantum quod gratia iam obtenta nouo titulo detur, quod est reddere inanem & ludicram Tridentini definitionem, & tollere omnem rationem meriti, si mereor tantum vt eadem merces pluribus tribuatur titulis, hoc enim non facit hominem locupletiorem aut beatiorem.

Conradus.

Secundò, reiicitur conradus qui dicit gratiam non augeri per actum remissum, tunc quando elicitur actus ille imperfectus, sed posteà quando viator se per actum perfectiorem disposuerit: quod etiam est prorsus improbabile, quia meritum vnius boni operis non suspendit, nec expectat meritum boni alterius operis, post multos fortasse annos eliciendi.

Caietanus.

Tertiò, reiicitur Caietanus qui vult gratiam dari solùm in hora mortis, & Aluarem qui vult expectari introitum ad gloriam, quod etiam vtrumque fictitium est vt apertè conuincitur ex allatis rationibus, si enim tali actui remissiori præmium ex hoc tempore debetur, nulla est planè ratio negandi hoc præmium gratiæ differri ad aliud tempus, dicerem enim idem de toto merito.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam, ergo quam negat Bannes satis ab aduersariis suis percipi, Respondeo falsum omnino esse id quod infert, nimirum quod gratia & habitus augeantur infinitè per quemlibet actum, si ex continuatione actus, & ex actibus remissioribus fiat augmentum, ratio est, quia fateor quidem quod in primo instãti datur pars aliqua determinata & aliquota gratiæ, sed tamen in sequentibus instantibus continuatiuis non datur nisi indiuisibile gratiæ, quia scilicet in primo instanti datur gratia propter substantiam ipsius actus, id est quia elicitur actus amoris aut fidei: ideò tunc meritum consummatur in vno instanti in posterioribus autem instantibus, nihil datur præcisè propter substantiam actus, sed tantum propter continuationem substantiæ actus, cum autem in instanti non sit illa continuatio nisi secundum vnum indiuisibile, sic non meretur nisi solum indiuisibile gratiæ ac habitus, in primo igitur instanti datur pars determinata & aliquota, in sequentibus instantibus datur tantum indiuisibile aut pars indeterminata, vnde certum est quod augmentum intensiuum non est infinitum.

Prima instantia.

Instabis primò, hinc sequi quod homo sæpius interrumpendo actum plus meretur, quàm qui perseuerat constanter in eodem actu, v. g. qui sæpius in oratione distrahitur, plus acquiret gratiæ quàm qui sine vlla mentis euagatione deuotissimè orat tota vna nocte, sequela illa est absurda, & tamen manifestè sequitur, quia si non fuissem distractus habuissem hoc instanti solum indiuisibile gratiæ, si autem post distractionem, iterum resumitur precatio tunc eo instanti accipio partem aliquam determinatam.

Eius solutio.

Respondeo primò, quidem eum plus mereri qui constans perseuerat in eo actu, quàm illum qui sæpiùs interrumpit actum, quia nemo naturaliter toties potest actum interrumpere ac resumere vt assequatur totum meritum eius qui non interrumpit, nam etsi plus merear eo instanti, quo resumo actum, tamen eo medio tempore interrupto nihil mereor, cum ille alter mereatur toto eo tempore per quod valde compensatur meritum primorum instantium. Deinde nego esse absurdum quod plus merear eo instanti quo resumo actum, quàm meruissem si non esset facta interruptio, hoc enim est per accidens nec est præmium interruptionis sed diligentiæ adhibitæ post interruptionem.

Secunda instantia.

Instabis secundò, cum Hurtado *disp.* 143. §. 17. cui responsio illa quam attuli valde displicet. Indiuisibile gratiæ non cadit sub meritum distinctum à merito partium diuisibilium, sed per te non meremur in instanti continuationis partes gratiæ diuisibiles, ergo nihil meremur: probatur maior, quoties meremur partes gratiæ, meremur illas vt possunt existere, sed illæ non possunt existere sine suis indiuisibilibus, ergo non meremur indiuisibilia merito distincto à diuisibilibus. Imò certum est quod eodem merito quo meremur aliquid, meremur etiam id quod est ab eo inseparabile, sed indiuisibilia separari omnino non possunt à partibus, ergo eodem merito quo meremur partes proportionales, etiam meremur indiuisibilia.

Respondeo distinguendo maiorem, indiuisibile gratiæ non cadit sub meritum distinctum à merito partiali partium diuisibilium nego, à merito totali concedo: sicut enim partes illæ præmij cum indiuisibilibus faciunt vnum totum, sic partes actus meritorij cum suis indiuisibilibus faciunt vnum actum meritorium totalem, sicque partes præmij respondent partibus meriti & totum præmium toti merito respondet. Ad probationem similiter distinguitur maior, quando meremur partes gratiæ meremur illas vt possunt existere, meremur per singulas partes actus meritorij nego, meremur per totum actum meritorium concedo sicut enim est impossibile vt partes gratiæ sine suis existant indiuisibilibus, ita est impossibile vt actus sine suis existat indiuisibilibus: Similiter verum est quod eodem merito totali quo aliquid meremur, illud etiam meremur eodem modo quo potest existere, non meremur illud eodem merito partiali.

Instabis

Tertia instantia.

Instabis tertiò, si non datur in singulis instantibus continuationis nisi vnum indiuisibile gratiæ, & pars proportionalis in singulis partibus proportionalibus, sequitur quod actus Charitatis intensus vt octo non plus meretur in tota continuatione, quàm actus intensus vt vnum, nam vterque in singulis instantibus meretur vnum indiuisibile non autem plura simul vt patet, ergo gratia quam meretur continuatio actus intensi non habet plura indiuisibilia quam gratia respondens actui remisso. Si autem in vtraque gratia sunt æqualia indiuisibilia certè sunt etiam æquales partes.

Eius solutio.

Respondeo eo argumento probari efficaciter nulla esse incontinuo indiuisibilia realia & physica vt in physica demonstratum est potestque fieri eadem instantia in productione luminis quod cum contrario careat, producitur sine dubio aliqua eius pars diuisibilis in instanti primo, & tamen augetur successiuè per motum corporis luminosi si ergo infinita sint instantia, vel singulis instantibus producetur pars determinata luminis, & sic lumen producetur categorematicè infinitum, vel producetur solùm indiuisibile luminis, & sic luminosum vt octo non plus producet luminis, quàm luminosum vt duo. Ex quibus & aliis argumentis dicebam efficaciter concludi, quod in continuo nulla sunt indiuisibilia realia, nisi per quandam designationem.

Argumentum de partibus proportionalibus.

Dices idem argumentum fieri posse pro partibus proportionalibus, si enim in singulis partibus proportionalibus continuationis, non producitur nisi vna pars proportionalis, numerus partium proportionalium erit æqualis in vtroque merito & æquale præmium pro continuatione vtriusque.

Eius solutio.

Respondeo longè disparem esse rationem partis proportionalis & puncto, quia punctum nullas habet partes, vnde in eo non producitur nisi vnum indiuisibile: pars verò proportionalis constat infinitis partibus proportionalibus minoribus & minoribus in infinitum, itaque in singulis partibus proportionalibus vtriusque meriti producitur quidem vna proportionalis, sed continens infinitas alias; vnde non potest inferri quod æqualis sit numerus partium in vtroque præmio, quia quo tempore actus vt vnum producit vnam partem proportionalem, actus vt octo producit octo partes proportionales, atque ita falsum est quod in vnaquaque parte proportionali continuationis producatur vna tantùm pars proportionalis determinatè, sed indeterminatè, quia illa continet plures. Partes itaque proportionales non sunt æquales inter se, sicut æqualia inter se sunt puncta.

Quarta instantia.

Instabis quartò, facilius solui posse argumentum Bannes si dicatur quod homo actum eliciens amoris per horam non est liber in singulis instantibus horæ ad suspendendum actum; implicat enim contradictionem vt velim agere post primum instans quin actio mea duret per instantia infinita, nam post primum instans sequitur tempus in quo instantia infinita sunt, ergo implicat vt agam post primum instans, quin agam per infinita instantia. Placet hæc responsio quibusdam recentioribus qui eam sumpserunt ex Valsque 1.2. *disp.* 54. impugnatur autem à Suare *lib.* 12. *de Gratia, cap.* 21. Et mihi sanè non videtur probabilis.

Responsio instantiæ non placet.

Primò quia in hac responsione supponitur quod homo non agit liberè toto tempore quo se determinauit liberè ad agendum, consequens est absurdum, quia tunc voluntas non habet necessitatem, nisi ex suppositione, quam certum est stare cum libertate. Deinde quamuis verum esset quod actio liberè inchoata non posset in singulis instantibus finiri, non impediretur tamen continuatio meriti, nam ille meretur in illis instantibus, qui voluit liberè amare Deum in illis instantibus, sed ille qui liberè voluit amare hoc toto tempore, voluit etiam amare in illis instantibus: ergo meritum respondere debet singulis instantibus. Tertiò, sequeretur quod actus amoris non mereretur successiuè continuè gratiam, sed per instantia interpolata, nam primo instanti acciperetur gratia pro integra morula sequenti, & ita in sequentibus morulis, vnde haberetur præmium antequam esset præmium.

Soluitur secunda ratio dubitandi.

Ad secundam Resp. esse probabilius quod per actum quemlibet virtutis non meremur tot gradus gratiæ ac habituum, quot sunt gradus intensionis in ipso actu, & ratio est illa quæ affertur in argumento, actus enim Charitatis vt duo, v.g. non mereretur plures gradus gratiæ, quàm actus temperantiæ item intensus vt duo, quod absurdum est, quia actus virtutis perfectioris sunt magis meritorij quàm actus imperfectioris virtutis. Neque dici potest quod actus Charitatis vt duo meretur tres gradus gratiæ, vel etiam vt quatuor; hoc inquam dici non potest alioqui actus Charitatis vt duo produceret habitum Charitatis vt quatuor, vt sic inclinaret ad actum Charitatis vt quatuor, quod est manifestè falsum. Deinde omnino sequeretur quod in fine vitæ gratia reperiretur esse aucta in infinitum. Neque verò id potest inferri ex eo quod actus remissior intendat habitum, quia cum continuum constet ex partibus in infinitum diuisibilibus, neque habeat vllum indiuisibile, certè non est necesse dicere quod singuli gradus gratiæ respondeant singulis gradibus actus boni, nam vnus gradus actus boni habebit, v. g. millesimam partem gradus gratiæ sic autem augmentum illud non in immensum excrescet, & tamen verũ erit quod minimus actus bonus meretur aliquid gratiæ. Et hoc explicari & probari etiam potest exemplo rerum naturalium, lumen enim, v.gr. vix vnquam producit lumen sibi æquale in spatio vicino, alioqui secundum illud lumen produceret tertium sibi æquale, & sic in infinitum, vnde fieret vt nunquam minueretur lumen, quod manifestè falsum est. Similiter ergo actus virtutis meretur gratiam, sed non meretur tot gradus gratiæ, quot sunt gradus in ipso actu.

Tertia.

Ad tertiam Respondeo habitus etiam naturales intendi per actus remissiores & æquales, quia producunt illos vt causæ æquiuocæ, vnde fit vt non sit actio à proportione minoris inæqualitatis, neque plus agit actus remissior quàm priùs egerit actus intensior, nam hoc est per accidens ratione subiecti melius dispositi.

Supererat hîc vt dicerem, vtrùm habitus Fidei & Spei augeantur intensiuè per actus elicitos à peccatore, & quomodo in peccatore habitus isti maneant, vel destruantur, patet autem ex superiori tractatu quomodo per peccatum quodlibet mortale destruatur totus habitus Charitatis, & habitus omnes Virtutum infusarum exceptis habitibus Fidei, & Spei illi enim soli stare possunt sine gratia ex indulgentia Dei. Deinde certum etiam est quod quantumlibet peccator producat actus Virtutum infusarum, non producit tamen in se ipso habitus actibus illis respondentes, præter habitus Fidei & Spei quos produci & manere in peccatoribus probabitur sequentibus disputationibus.

* * *

DISPVTATIO

# DISPVTATIO II.

## *De Virtute Fidei Theologicæ.*

S. Thom. 2. 2. à quæst. 1. ad 17.

Fidei elogia.

HACTENVS communem exposui rationem Virtutis Theologicæ, nunc dicturus de singulis ante omnia Fidem considero, quæ diuinæ in nobis formæ primus est radius, spiritualis ædificij lapis primarius, Virtutum omnium prima obstetrix, & vt dicitur Iacobi 1. *Initium creaturæ eius*, quia per eam Christo incorporamur & diuinum eius esse participantes ad salutem initiamur. Tota oculus & omnino cæca, tota lumen & tota tenebræ, columna ignis & nubis, in qua nox sicut dies illuminatur, & sicut tenebræ eius ita & lumen eius. Quoniam autem in hac caligine optimum est diem diuidere à tenebris, sex omnino videntur esse quibus totam hanc tractationem possimus concludere: primum est obiectum formale Fidei & eius multiplex resolutio: Secundò, materiale obiectum Fidei. Tertiò, actus internus Fidei. Quartò, actus eius externus seu Confessio Fidei. Quintò, habitus Fidei, & dona ei annexa. Sextò, vitia Fidei opposita.

---

## QVÆSTIO I.

### *De obiecto formali Fidei, & multiplici eius resolutione.*

IN primis igitur nihil est in hac tota disputatione vel ad dicendum promptius, vel ad intelligendum difficilius, quàm obiectum formale, seu propria ratio propter quam credimus quâ semel animo comprehensa, nihil est ferè de diuina Fide quod habere possit difficultatem, totáque videtur reuocari posse ad quinque præcipua capita, primus sit sensus quæstionis, & ratio tota difficultatis assignandi verum obiectum Fidei mouens ad credendum cum certitudine sine euidentia. Secundò, sententiæ minùs probabiles circa illud Fidei motiuum. Tertiò, vera circa illud & certa sententia. Quartò, necessariæ conditiones. Quintò, concluditur quid & quotuplex sit Fidei resolutio.

### SECTIO I.

#### *Sensus quæstionis, & ratio præcipua difficultatis de motiuo formali Fidei.*

AD intelligentiam controuersiæ obscurissimæ duo mihi sunt necessaria, explicatio nominis (Fidei) & generica eius definitio, deinde significatio formalis obiecti, & multiplex eius diuisio.

Certum igitur primò est, Fidei nomen in Scripturis varia sæpè significare, vnde nata est Hæreticis occasio multiplex errandi, sumitur enim frequenter pro aliqua perfectione voluntatis, aliàs autem & magis propriè pro aliqua perfectione intellectus. Iuxta primam significationem Fides primò, significat fidelitatem quæ constans est in præstandis promissis, vnde Augustinus epistola 19. docet Fidem ab eo appellatam esse, quia fit quod dicitur, *Nunquid incredulitas eorum* (inquit Apostolus Roman. 3.) *Fidem Dei euacuabit.* Deinde promissionem ipsam Fides significat, quam fidelitas implet vt obiectum suum, sic enim primæ ad Timotheum 5. dicuntur Virgines illæ quæ votum violarunt fecisse irritam primam Fidem. Tertiò, Fides sæpissimè significat fiduciam & spem firmissimam quod stabit promissis, is cuius notam habemus fidelitatem, Iacobi 3. *Postulet in Fide nihil hæsitans*, Matthæi 14. *modicæ Fidei quare? dubitasti*, & hæc est Fides cui soli omnia tribuunt huius temporis Hæretici, putántque solam in Scripturis appellari Fidem, quos manifesti erroris conuincit Apostolus Ephesiorum 3. *In quo habemus fiduciam & accessum in confidentia per fidem eius*, vbi patet Fidem à Fiducia distingui.

Fides significat aliquando perfectionem voluntatis.

Iuxta secundam ergo significationem quâ Fides à fiducia distinguitur & significat perfectionem intellectus. Primò, Fides maximè propriè dicitur assensus fundatus in testimonio dicentis: id est actus intellectus quo persuademus nobis aliquid esse verum, quia nobis hoc alter testificatur, siue ille homo sit & est Fides humana, siue ille cuius testimonio nitimur Deus sit, & est Fides diuina, inductio videlicet animi & persuasio intellectus quod aliquid verum sit, quia Deus prima veritas dixit & hanc Fidei significationem apud omnes Scriptores tùm sacros tùm prophanos esse vsitatissimam probat Augustinus *lib. de spiritu & litera cap.* 31. Vnde secundò Fides aliquando sumitur pro ipsamet authoritate ac veracitate illius cuius nitimur testimonio, vnde dicere solemus hominem dubiæ Fidei, imò significat quoq; conscientiam ipsam hominis, *Omne quod non est Fide peccatum est* vt habetur ad Rom. c. 14. Tertiò, demùm etiam maximè propriè significat habitum illum quo inclinamur ad firmiter credendum iis quæ à Deo reuelata sunt, & definiri solet habitus infusus à Deo, per quem ineuidenter quidem, sed firmiter tamen & sine formidine assentimur iis omnibus quæ tanquam à Deo reuelata proponuntur credenda in Ecclesia.

Aliquando etiam & magis propriè perfectionem intellectus.

Fidei definitio.

Certum est secundò, Fidem illam verè diuinam optimè ab Apostolo definiri Hebræorum 11. *Est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Quibus verbis mirabiliter expressa sunt ab Apostolo materia, officium, & conditiones Fidei propriæ. Primò enim dicitur (substantia) siue hypostasis, vt significetur quod fundamentum primarium salutis totius est Fides, *Et velut inchoatio quædam æternæ vitæ*, vt explicat sanctus Thomas *quæst.* 4. *art.* 1. vel etiam vt tradit Chrysostomus homilia 21. in epistol. ad Hebræos: *Vt significetur firmitas tanta cognitionis, vt per eam res futuræ tam certò exhibeantur cognoscendæ ac si reuera præsentes in se ipsis, & veluti subsistentes essent.* Denique Fides dicitur substantia, quia vt interpretatur Magister, est veluti basis toti substans spirituali ædificio humanæ salutis: vnde Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis cap. 21. *Fides* (inquit) *ita definita est, Fides est sperantium substantia conuictio rerum quæ non videntur.* Significatur ergo per primam hanc vocem Fidei firmitas & necessitas. Secundò, dicitur (rerum sperandarum) quia licèt multa credamus Fide quæ non speramus potissimum tamen eius est munus confirmare spem rerum futurarum & inuisibilium. Tertiò, dicitur (argumentum) seu omnimoda conuictio intellectus, quia instar argumenti planè conuincentis facit illum assentiri firmiter propter diuinam authoritatem rebus a Deo reuelatis, quæ tamen sunt prorsus obscuræ, ac ineuidentes. Sumitur ergo argumentum pro effectu argumenti, vel pro cognitione firma vim habente argumenti conuincentis. optimè Chrysostomus homilia 21. in epistol. ad Hebræos, *Fides*, (inquit,) *dici non potest nisi cum circa ea quæ non videntur certitudinem quis habuerit amplius quam circa ea quæ videntur.* Habes igitur in verbis illis paucissimis, obie-

Fidei diuinæ definitio ex Paulo.

Explicatus definitio.

ctum materiale, res sperandas & non apparentes: obiectum formale ratione cuius ita firma est vt substantia dicatur & argumentum. Proprietates duas, certitudinem & ineuidentiam, argumentum non apparentium: vt videas quàm multa verbis pauciſſimis Deus dicat.

Quid per obiectum materiale & formale significatur.

Certum est tertiò, nomine (obiecti vt significaui etiam aliàs) significari solere id circa quod per suos actus occupatur potentia, vel habitus, diuidi autem solet in materiale & formale, primum, est id quod attingitur propter aliud, secundum est ratio illa vltima propter quàm aliqua res attingitur, & in quam vltimò resoluitur actus alicuius habitus: rursus autem duplex est obiectum materiale, aliud enim est incomplexum, & est subiectum propositionis, aliud complexum & est integra propositio siue articulus credendus. Quod autem obiectum etiam formale aliud sit in ratione rei aliud in ratione obiecti satis explicatum est nuper: nunc tantùm addo esse impossibile vt vllus omnino reperiatur habitus vel potentia in quibus non sit vtrumque illud obiectum tùm materiale, tùm formale, quia implicat esse actum aliquem voluntatis aut intellectus qui non cognoscat aut amet aliquid, quod est obiectum materiale, debet etiam propter aliquid cognoscere vel amare, quod est obiectum formale, quomodo enim intellectus assentietur alicui rei tanquam veræ, nisi sit aliquid cui vltimò innitatur, & propter quod videat illud esse verum: in illis autem propositionibus quæ dicuntur per se notæ ac immediatæ, obiectum formale est ipsa significatio terminorum, hac enim cognita intellectus assentitur sine alio medio, illis propositionibus quæ propterea vocantur immediatæ ac per se notæ vt constat ex Logica.

Assensus intellectus duplex.

Certum est quartò, quod dupliciter tantùm potest intellectus assentiri obiecto alicui, primò, per assensum mediatum, secundò, per assensum immediatum, tunc mediatè assentior alicui veritati quando ratio formalis propter quàm assentior, non est euidentia ipsa terminorum, sed aliquod aliud principium cui etiam assentior & ex quo illa veritas infertur: tunc assentior immediatè quando ratio propter quàm assentior non est aliud quàm euidentia terminorum, ex quorum sola apprehensione appareret veritas sistendo in ipsa: quod in solis euenit propositionibus per se notis & immediatis, in aliis autem nunquam illud euenire potest, quia omnis propositio quæ non est per se nota, est assensus mediatus, nam quoties intellectus assentitur obiecto, debet illi assentiri vt vero, implicat autem vt assentiatur obiecto vt vero, nisi obiectum illud appareat vt verum, sed non potest apparere verum nisi vel in se ipso, vel certè in alio cui vltimò innitatur, ergo certum est nullum esse assensum intellectus qui non sit vel mediatus, vel immediatus: assensus verò mediatus resolui vltimò debet in alium qui sit immediatus & per se notus, alioqui dabitur progressus in infinitum. Vnde concluditur nullum esse posse assensum intellectus qui non possit resolui vsque ad vltima principia, quibus intellectus assentiatur propter ipsa non propter aliud, atque ita semper formale obiectum in quod vltimò resoluitur assensus, est aliquid cui propter ipsum assentitur intellectus non propter aliud, vnde concluditur quod obiectum formale propriè dictum in omni assensu intellectus est aliquid per se notum, & in omni actu voluntatis est aliquid propter se amatum, eo quod sit illud in quo sistitur, & in quod sit vltima resolutio totius actus.

Sensus difficultatis.

Ex quibus ita præsuppositis oritur difficultas obscuriſſima de obiecto formali Fidei propter quod intellectus sic assentitur veritati vt in eo sistat, & vltimò resoluat assensum, Fides enim ut patet est assensus aliquis intellectus circa veritates reuelatas, ille autem assensus non potest esse omnino immediatus, quem scilicet intellectus præbeat ex sola terminorum apprehensione, nam illæ propositiones Deus est Trinus in personis, Deus est homo, non sunt propositiones ex terminis notæ ac immediatæ, non enim sunt prima principia omnino euidentia & nota per se, debet ergo assensus ille Fidei esse mediatus, vnde argumentor: omnis propositio certa siue mediata fuerit siue immediata debet habere obiectum formale vltimum, notum propter se non propter aliud, in quo sistat intellectus, alioqui dabitur processus in infinitum, quod enim est vltimum non est notum per aliud. Sed actus Fidei est assensus omnino certus, ergo debet habere obiectum formale in quo intellectus vltimò sistat & cui assentiatur immediatè propter ipsum, id est debet habere motiuum aliquod per se notum. Illud autem pro certo nullum assignari potest, non enim sola connexio terminorum, vt dixi, nisi velis omnes assensus Fidei esse propositiones euidentes & per se notas, nec est authoritas Dei reuelantis, quia Dei reuelatio non est aliquid per se notum ex terminis, non enim euidens est Deum reuelasse Incarnationem Verbi, ergo reuelatio non est illa ratio vltima in qua sistit intellectus & in quam assensus Fidei resoluitur si enim non est per se nota, propter aliud est nota, & sic in eam non sit vltima resolutio assensus. Neque ratio illa vltima potest esse aliquid aliud præter illam authoritatem, alioqui falsum esset Christianum credere quia Deus dixit, & sic Fides falsò appellaretur diuina.

Vel certè breuius sic proponi potest difficultas, quod Deus reuelauerit se esse Trinum vel est per se notum, vel est notum per aliud, si primum, ergo est euidens & primum principium, si est notum per aliud, ergo Dei testimonium non est obiectum formale propter quod vltimò assentior.

## Sectio II.

### *Quænam sint de obiecto formali Fidei, sententiæ minus probabiles.*

Variæ sententiæ explicantur.

VT solueretur difficilis ille nodus, & verum assignaretur motiuum formale propter quod omnia credimus, multa & subtiliſſima excogitarunt Doctores Catholici, (nihil enim Hæreticos hic moror) quæ licèt probabilitatis aliquid habeant non videntur tamen omnino vera. Primò, enim eorum aliqui recurrunt ad motiua quæ vocant credibilitatis & volunt ea saltem partialiter esse obiectum formale propter quod assentimur. Secundò, alij diuinæ authoritati iungunt testimonium Ecclesiæ. Tertiò, alij motiuum Fidei volunt esse Deum illuminantem per Fidei habitum, vel per lumen actuale gratiæ, quæ tria breuiter expendenda sunt.

### §. I.

### *Vtrùm motiua credibilitatis sint obiectum formale in quod vltimò resoluitur Fides.*

Quid sint motiua credibilitatis.

MOtiua credibilitatis vocantur signa quædam & effectus mirabiles quibus veluti vocibus diuinis instruimur & conuincimur credenda omnino esse tanquam à Deo dicta ea quæ Fides docet, neque posse nos falli ea credentes. Huiusmodi sunt oracula Prophetarum, miracula Christi & Apostolorum & alia plura postea enumeranda in quibus manente semper obscuritate

obscuritate rerum credendarum, summa claritas emicat de illarum credibilitate, id est quod credi possint & debeant.

Nonnulli ergo Theologi licèt fateantur credi à Christianis mysteria quia Deus dixit, volunt tamen rationem vltimam in quam resoluitur actus Fidei, & in qua sistit intellectus credentium esse motiua ista credibilitatis euidentia, itavt credantur articuli, quia Deus illos reuelauit, reuelasse autem credatur, quia id motiua euidentia persuadent.

Ratio prima dubitandi.

Ratio verò dubitandi est primò, quia illud solum est motiuum formale Fidei, propter quod inuitamur & obligamur ad Fidem, sed opera ista extraordinaria & signa, sunt id propter quod obligamur & inuitamur ad fidem: Ioannis 7. *Si non facio opera Patris mei nolite credere mihi, si autem facio etsi mihi non vultis credere operibus credite*: cap. 15. *si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit peccatum non haberent*, ergo sola ratio quæ mouere debet ad credendum est euidentia horum motiuorum. Imò illud est ratio formalis obiecti Fidei propter quod obiectum constituitur credibile: sicut propter illam rationem res aliqua videtur propter quam constituitur visibilis, sed articuli Fidei constituuntur credibiles per motiua credibilitatis, ergo illa motiua sunt obiectum formale Fidei.

Secunda.

Secundò, illa sola est vltima ratio formalis credendi quæ sola non per aliud sed propter se ipsam est nota, & alia propter ipsam, quia id in quod assensus vltimò resoluitur non est notum per aliud, sed nihil omnino aliud est assignabile per se notum & euidens, in quod vltimò possit resolui assensus Fidei, da enim aliquid aliud per se notum præter signa, ergo illa sunt obiectum illud formale vltimum de quo quæritur.

Tertia.

Tertiò, illud est motiuum vltimum formale saltem partiale Fidei per quod solum responderi potest ei qui interrogat quomodo cognoscis Deum hoc reuelasse, sed interroganti quare? Credis Deum aliquid reuelasse quod Deus sit incarnatus, non aliud habes quod dicas nisi motiua credibilitatis, ergo motiua credibilitatis sunt vltima ratio in quàm resoluitur Fides ipsius reuelationis.

Quarta.

Quartò, nulla est ratio quæ probet Fidem non posse resolui simul in reuelationem & in motiua, si enim reuelatio sit ratio credendi mysteria, & motiua sint ratio credendi reuelationem, certè poterit optimè explicari quomodo Fides sit Theologica, nec erit adeò difficilè dicere quomodo possit obscura reuelatio credi propter se ipsam immediatè cum non sit per se nota.

Assertio prima.

Dico primò, signa extrinseca & motiua propter quæ inducimur vt velimus credere non sunt obiectum formale etiam partiale propter quod creditur, & in quod vltimò fit formalis resolutio Fidei. Hæc est communis Theologorum sententia, quam videntur improbare Scotus & Gabriel, & omnino improbat de Lugo *disp. 1. sect. 7. & 8.* qui signa hæc appellat loquutionem Dei mediatam.

Probatur primò ex Scripturis.

Ratio autem est, quia certò tenent Catholici omnes contra Manichæos quod Fides Christianorum non fundatur in ratione aliqua humana: hoc enim Scriptura sæpè significat, verbi gratiâ, 1. ad Corinthios 2. *Prædicatio nostra non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, &c. vt fides vestra non sit in sapientia hominum sed in virtute Dei*, inculcant etiam sæpè Patres, Augustinus lib. 1. de Trinitate: *Fidelis sum, credo quod nescio*, & tractatu 40. in Ioannem: *Credimus vt cognoscamus, non cognoscimus vt credamus*: sic à Dionysio cap. 7. de diuinis nominibus vocatur fides *Stabilis credentium sedes, quæ hos in veritate locat, & in illis veritatem impersuasibili identitate certam, & simplicem veritatis notionem*, id est quæ nec probat, nec inquirit quod credit: Basilius *homilia in Psal. 115.* vocat assensum nulla præuia inquisitione nitentem: Damascenus: *lib. 4. cap. 12.* Fidem nuncupat assensum ab omni curiositate dissitum, & inscrutabilem. Sed si motiua credibilitatis essent motiuum formale propter quod creditur Fides ratione aliqua humana niteretur vt patet, ergo Fides non nititur motiuis illis vt formali obiecto, sed tantùm vt dispositionibus per quas inducimur vt velimus credere,

Probatur secundò ratione.

Secundò sequeretur quod Fides Theologica esset vel opinio, vel scientia, non autem Fides, quod probatur, quia Fides vt sic provt differt à scientia & opinione debet resolui vltimò in testimonium dicentis, sed si fides diuina resoluitur in ista motiua, non vltimò resoluitur in testimonium dicentis, ergo non erit Fides. Deinde non erit supernaturalis, nam quoties assentior veritati alicui propter miraculum sensibus etiam ipsis cognitum, non habeo assensum nisi naturalem. Denique non erit diuina Fides quâ credo, nam illa non est Fides diuina in quâ Dei testimonium non est sufficiens ad ingenerandum assensum firmum, sed si motiua sunt id in quod Fides resoluitur authoritas diuini testimonij non est sufficiens ad ingenerandum assensum firmum, ergo Fides illa non est diuina.

Probatur tertiò.

Tertiò, sequeretur posse aliquem Hæreticum credere Fide diuina vnum articulum & negare alios, quod esse falsum inferiùs demonstrabitur, probatur sequela, nam isti duo actus non sunt incompossibiles, credo Trinitatem, quia ex talibus motiuis constat quod Deus illam reuelauit, & iste, non credo Incarnationem, quia Deus illam non confirmauit per talia miracula.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam, Respondeo miracula & reliqua illa motiua esse præuias dispositiones & conditiones sine quibus tali Fide non crederemus reuelationem veritatum Fidei, Imò etiam illa esse signa veluti à posteriori, ex quibus cognoscitur reuelatio, sed nego signa illa esse rationem à priori & causam credendi reuelationem: Concedo itaque articulos & reuelationem fieri credibiles dispositiuè, remotè, & à posteriori per hæc motiua, sed nego illos fieri proximè, formaliter, & à priori credibiles per hæc signa. Dupliciter enim fit credibilis veritas Fidei. Primò, remotè ac dispositiuè; id est ex parte ipsius credentis, quoties per aliquod signum à posteriori sufficienter proponitur aliquid tanquam reuelatum à Deo ita vt prudenter possit & debeat credi. Secundò, fit credibile proximè ac formaliter seu ex parte obiecti quando ipsum obiectum est in se ipso credibile propter causam credendi. Prima credibilitas est à motiuis, altera est ab obiecto formali.

Ad argumentum igitur Respondeo verè nos obligari & inuitari per ista signa ad credendos articulos propter reuelationem, non inuitari aut obligari ad illos credendos propter ipsa motiua, ideò distinguitur consequentia, ergo euidentia horum signorum est sola ratio quæ mouere debet ad credendum, tanquam aliquid se tenens ex parte obiecti propter quod credere debeam nego: tanquam conditio requisita ex parte credentis quæ dispositiuè mouere debeat ad credendum propter solam reuelationem concedo: Semper enim distingui hæc duo debent, id quod proximè ac formaliter mouet ad credendum, seu id propter quod credo, & id quod dispositiuè solùm & remotè mouet inducendo vt velim credere seu conditio ad credendum prærequisita. Ex quo patet responsio

ad id quod vltimò addebatur obiectum fieri credibile per hæc signa, fit enim credibile dispositiuè & à posteriori, non formaliter & à priori, non credo propter hæc signa, sed per illa inducor vt velim credere.

Solutio secundæ. Ad secundam de qua dicendum erit posteà pluribus obiter nunc distinguo illam propositionem, id in quod resoluitur assensus obscurus debet esse aliquid notum per se, non autem per aliud: id in quod resoluitur tanquam in rationem formalem debet esse aliquid per se notum negatur, id in quod resoluitur tanquam in dispositionem & conditionem prærequisitam debet esse aliquid per se notum concedo, quamuis ergo nihil in actu Fidei per se notum sit præter ista signa, non sequitur tamen quod Fides in illa resoluatur formaliter, sed dispositiuè tantùm; non tanquam in aliquid requisitum ex parte obiecti, sed tantùm ex parte ipsius credentis. Sed hoc est argumentum illud fusiùs soluendum *sect.* 3.

Tertiæ. Ad tertiam, Respondeo falsam esse illam maiorem, illud est obiectum formale Fidei per quod solum responderi potest interroganti, quomodo cognoscis aliquod mysterium esse reuelatum. Hoc enim est esse conditionem non autem rationem formalem.

Quartæ. Ad quartam satis probatum est esse impossibile vt Fides diuina & supernaturalis nitatur etiam partialiter istis motiuis vt ratione formali, non enim esset pura Fides, cum non resolueretur vltimò in authoritatem dicentis, non esset diuina, quia id in quo vltimò sisteret non esset prima veritas, quæ se haberet solùm materialiter. Non esset supernaturalis, quia resolueretur vltimò in aliquid naturaliter cognoscibile.

## §. II.

### *Vtrùm authoritas Ecclesiæ sit motiuum formale Fidei.*

Secunda sententia Doctorum. ALij Theologi vt soluant difficultatem propositam de ratione illa vltima quæ non per aliud sit nota, & propter quam omnia cognoscantur Fide, recurrendum putant ad authoritatem Ecclesiæ proponentis mysteria vt à Deo reuelata. Volunt enim mysteria credi vt à Deo reuelata, reuelationem autem credi, quia sic Ecclesia definit tanquam interpres & lingua Dei loquentis: ita censent Medina *lib.* 1. *de Fide cap.* 11. Bannes *quæst.* 1. *art.* 1. *dub.* 4. de Lugo *sect.* 7. & 8. vbi propositionem hanc Ecclesiæ, appellat mediatam Dei reuelationem sicut cum aliquis loquitur alteri per nuntium, per interpretem, vel per epistolam.

Ratio prima dubitandi. Ratio dubitandi est primò, quia illa est ratio formalis obiecti Fidei, per quam solam conuinci aliquis potest quod sit Hæreticus & discerni à Catholico, sed per illud conuinci & discerni potest, si credere nolit reuelata esse à Deo ea quæ proponit Ecclesia vt à Deo reuelata, ergo, illa est sola ratio formalis credendi. Quod ex eo etiam patet quia rustici, nihil sciunt neque cogitant aliud nisi se credere quæcunque proponit Ecclesia, quæ summa est eorum prudentia.

Secunda. Secundò, in id vltimò resoluitur Fides à quo sumit initium existendi, sed illa non in nobis existit nisi ex Ecclesiæ propositione, quomodo? enim alioqui scimus Deum aliquid reuelasse, non enim loquutus est nobis, neque vidimus miracula, ex solo igitur auditu Ecclesiæ loquentis Fides est in nobis, vnde sapienter profitetur Augustinus contra epistolam fundamenti cap. 5. *Quod Euangelio non crederet, nisi eum authoritas Ecclesiæ Catholicæ permoueret.*

Tertia. Tertiò, potest Ecclesiæ authoritas esse obiectum Fidei, si credendo Ecclesiæ credimus Deo reuelanti, sed credendo Ecclesiæ credimus Deo reuelanti: quod proba tur, quia eodem modo loquitur Deus nobis per Ecclesiam & Apostolos quo Rex loquitur per suos legatos, sed testimonium legati partialiter facit Fidem hum anam, si enim promiserit Rex veniam rebellibus, idque renunciet legatus, creditur Regem condonaturum quia Rex dixit, & creditur Regem dixisse, quia lega tus dixit, imò loquitur tunc Rex per legatum, ergo similiter credimus Deum aliquid dixisse, quia Ecclesia dicit, & credentes Ecclesiæ credimus Deo loquenti per Ecclesiam. Similiter quando docet me aliquis doctrinam aliquam contentam esse in libris sancti Augustini, credo illam quia dixit Augustinus, & credo dixisse Augustinum, quia ille alius mihi dicit.

Dico secundò, authoritatem Ecclesiæ non esse motiuum formale, vel totale, vel partiale in quod resoluatur vltimò assensus Fidei. Ita etiam communiùs censent Theologi quos dabunt Suarez *disp.* 1. *sect.* 4. Valentia *puncto* 1. Assertio secunda.

Ratio est, quia duplex est authoritas Ecclesiæ, alia est purè humana provt scilicet eam probant miracula, Prophetiæ, & alia huismodi: alia est authoritas Ecclesiæ diuina provt ex assistentia Spiritus Sancti est prorsus infallibilis, neutra potest esse obiectum formale Fidei, ergo authoritas Ecclesiæ non est formale obiectum Fidei. Probatur.

Probatur minor, primùm de authoritate purè humana iisdem rationibus quibus probatum est motiua credibilitatis non esse formale Fidei obiectum, sequeretur enim Fidem esse naturalem, esse fallibilem, neque sufficienter niti testimonio diuino, sed resolui vltimò in aliquid creatum, prima enim veritas & reuelatio crederentur propter ali quid aliud à quo solo specificaretur actus.

Deinde probatur etiam de authoritate diuina Ecclesiæ, nam illa non est aliquid notum per se, cum æquè ignotum sit quod Deus promiserit assistentiam Ecclesiæ quàm quod Deus reuelauerit se verbi gratiâ, esse Trinum, ergo resolutio vltima Fidei fiet in aliquid notum per aliud, sicque manebit difficultas. Deinde vltima illa resolutio fiet tandem in ipsam reuelationem, si enim quæras quomodo scis Deum promisisse suam assistentiam Ecclesiæ respondebitur statim quia Deus dixit, ergo vltimum obiectum formale non erit nisi reuelatio; vel erit circulus vitiosus si probes formaliter Deum reuelasse quia Ecclesia proponit infallibiliter, & vicissim probes formaliter Ecclesiam proponere infallibiliter quia Deus dixit, quem certum est esse vitiosum circulum, cum duo se mutuò probent in eodem genere.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo non probari eo argumento quod ad fidem requiratur testimonium Ecclesiæ, tanquam motiuum formale requisitum ex parte obiecti credendi, sed quod requiratur tanquam regula necessaria ex parte credentis vt discernat obiectum reuelatum à non reuelato. Distinguitur itaque illa major, illud est obiectum formale Fidei, per quod Catholicus ab Hæretico discerni potest, per quod formaliter potest discerni, concedo: per quod directiuè solùm potest discerni, nego: verum enim est nos dirigi ad discernendum Hæreticum à Catholico per regulam Ecclesiæ, sed formaliter tamen differunt quod Catholicus Deo dicenti credat, non autem Hæreticus. De rusticis eadem ratio est, nam illi nihil explicitè sciunt, quàm, propositionem Ecclesiæ, sed implicitè tamen habent etiam reuelationem Dei & credunt propter eã, quia credunt eo modo quo Ecclesia proponit, quæ proponit articulos vt à Deo reuelatos.

Ad secundam distinguitur maior, in id resoluitur Fides à quo cœpit initium existendi quasi à principio directiuo & mediato nego, à quo cœpit initium exi- Secunda.

stendi

ſtendi tanquam à principio formali & motiuo concedo fides noſtra cœpit initium ab Eccleſiæ propoſitione tanquam à mediato & directiuo principio, non tanquam à motiuo formali.

Tertiæ. Ad tertiam Reſpondeo diſtinguendo etiam hanc maiorem credendo Eccleſiæ credimus Deo reuelanti, credendo Eccleſiæ vt regulæ per quam inducimur ad credendum Deo reuelanti, concedo, credendo Eccleſiæ tanquam motiuo credendi credimus Deo reuelanti nego, ſi enim Eccleſiæ authoritas eſt vltimum motiuum credendi reuelationem implicat vt reuelatio ſit vltimum motiuum formale, neque obſtat quod vox (Eccleſiæ) ſumatur vt externa vox Dei loquentis, ſi enim eo modo ſumatur vox Eccleſiæ, iam non vltimò creditur propter ipſam Eccleſiam, ſed propter reuelationem Dei cuius ſignum eſt loquutio Eccleſiæ. Imò quod vox (Eccleſiæ) ſit vox Dei, eſt fidei articulus qui credi non poteſt niſi propter reuelationem & ſic reſolutio vltima fiet in ipſam reuelationem.

Fidei humanæ & diuinæ diſparitas. Ad exemplum autem de fide quam Regi adhibemus loquenti per legatos, & vniuerſim de fide humana, reſpondeo diſparem eſſe rationem, fateor enim quod in fide humana teſtimonium loquentis non eſt adæquata ratio credendi ipſum teſtimonium, ſed multa etiam cum illo teſtimonio conſtituunt obiectum formale propter quod creditur homini loquenti, quia teſtimonium hominis loquentis cum ſit finitum in ratione teſtimonij, nec ſit de ſe infallibile, non poteſt teſtificari ſe ipſum, neque ſufficiens eſſe vt ſe ſolo fundet fidem infallibilem, vnde nec humano teſtimonio creditur propter ipſum ſolum: at verò diuina fides aliter ſe habet, credit enim Deo dicenti, purè quia Deus dicit, adeò vt ipſum teſtimonium ſit ratio adæquata credendi etiam ipſum teſtimonium, quia eſt teſtimonium de ſe prorſus infallibile & infinitum in ratione teſtimonij.

Itaque facilè concedo omnia quæ in argumento ponuntur de authoritate legati quæ ingredi poteſt partialiter motiuum propter quod credo Regem aliquid dicere, ſed nego id etiam valere in fide diuina quæ adæquatè fides & adæquatè diuina eſt & ſupernaturalis cuiuſmodi non eſſet ſi reuelatio crederetur propter aliquid aliud.

## §. III.

### *Vtrùm Deus illuminans per habitum fidei vel per gratiam ſit obiectum formale fidei.*

Tertia ſententia Doctorum. EXcluſis motiuis credibilitatis, & teſtimonio Eccleſiæ ſubtiliter alij Theologi non inneuientes aliquid per ſe notum in quod actus Fidei formaliter poſſit reſolui, dicunt intellectum immediatè aſſentiri Fidei articulis, ſine vlla ratione motiua in quam fides reſoluatur vltimò: negant videlicet eſſe neceſſaria diuerſa obiecta formalia pro diuerſis habitibus vel actibus, cum ſufficiat diuerſitas ex parte principij mouentis. Satis igitur eſſe volunt quod habitus vel inſtinctus gratiæ intellectum eleuent ad aſſentiendum rei obſcuræ eodem modo ac ſi eſſet euidens: verum enim eſt (inquiunt) quod ſine habitu vel auxilio interno intellectus immediatè aſſentiri non poteſt rei obſcuræ certò & infallibiliter: ſed inſtructus lumine vel habituali vel actuali eleuatur ad aſſentiendum rei obſcuræ tanquam principio per ſe noto propter ipſam immediatè. Ita cenſent Scotus, Bannes, Aragon, Canus, Granadus, & alij non pauci.

Ratio prima dubitandi. Ratio verò dubitandi primò eſt, quia illud quod vltimò manifeſtat obiecta credenda eſt vltima ratio in quam fides reſoluitur, nam vltima ratio formalis manifeſtat per ſe obiectum cui aſſentior: ſed obiectum fidei cum formaliter non manifeſtetur per motiua credibilitatis, nec per regulam Eccleſiæ, manifeſtari non poteſt niſi per lumen Fidei tùm actuale tùm habituale, ergo illud lumen eſt id in quod vltimò fides reſoluitur.

Secunda Secundò, illud ſolum eſt obiectum formale vltimum Fidei, quod per ſe determinat intellectum ad aſſenſum ſupernaturalem vt ſic, ſed ſolum eſt lumen Fidei cum inſtinctu gratiæ quod determinat intellectum ad aſſenſum ſupernaturalem, ſi enim tollatur habitus Fidei cum interno inſtinctu, nihil omnino reliquum erit per quod determinetur intellectus ad aſſenſum ſupernaturalem, cum circa tale obiectum reuelatum poſſit habere aſſenſum planè naturalem.

Tertia. Tertiò, auxilium actuale gratiæ præuenientis non ſe habet purè vt cauſa efficiens actum fidei, ſed formaliter etiam inclinat intellectum ad aſſenſum, ſed ſi formaliter inclinat pertinet ad obiectum formale fidei, ergo auxilium gratiæ pertinet ad obiectum formale fidei, quod etiam patet ex eo quod plurimi ſæpè ruſtici, & infideles qui conuertuntur, credunt fide diuina per ſolum inſtinctum internum ſine vlla ratione formali alia.

Quarta. Quartò, fides non habet obiectum formale per ſe notum, neque ſatis eſt quod habeat obſcurum, ergo aſſentitur immediatè veritatibus reuelatis.

Aſſertio tertia. Dico tertiò, obiectum formale fidei nullo modo dici poteſt eſſe lumen fidei vel habituale vel actuale, intellectum eleuans ad aſſentiendum immediatè rei obſcuræ tanquam principio per ſe noto. Ita cenſent communiùs Scholaſtici relati à Medina *lib. 5. cap. 11.* Suare *ſect. 3.* De Lugo *ſectione 2.* Hurtado *diſputat. 6. ſectione 6.*

Prima pars. Prima pars, quod lumen fidei habituale non ſit obiectum iſtud formale probatur, quia illud non eſt obiectum formale alicuius actus, quod eſt tantum cauſa illius effectiua, ſed habitus Fidei, ſeu Deus illuminans eſt duntaxat cauſa effectiua actus Fidei, ergo non eſt obiectum eius formale: Maior eſt euidens, quia obiectum formale alicuius actus, eſt id quod reſpondetur quærenti quare hoc facis, malè autem reſponderes quare Deum amas, quia eſt in me habitus charitatis, vel voluntas. Denique id quod eſt motiuum ad aſſenſum fidei debet cognoſci ab eo qui credit, ſed nemo cognoſcit ſuum habitum fidei, ergo ille habitus non eſt obiectum formale fidei.

Secunda pars. Secunda pars, idem aſſerens de actuali auxilio gratiæ probatur, quia id quod inclinat ad fidem proponendo intellectui motiuum fidei, non eſt obiectum formale fidei, nam v. gr. cognitio ſanitatis non eſt id quod mouet ad ſumendum pharmacum, ſed bonitas ipſa ſanitatis cognita: ſed auxilium gratiæ præuenientis inclinat intellectum proponendo ei motiuum fidei, non autem mouet obiectiuè ad credendum, cum non ſit id propter quod credo, ſed tantum penetratio motiui, ergo motiuum obiectiuum fidei non eſt inſtinctus ille internus, in quem fides effectiuè ſolum & extrinſecè reſoluitur.

Tertia pars. Tertia pars, quod intellectus non aſſentiatur immediatè rei reuelatæ abſque vllo medio, manifeſta videtur, quia implicat vt per imperium voluntatis intellectus aſſentiatur obiecto in quo non apparet veritas, ſed nunquam in obiecto poteſt apparere veritas niſi ſit vel notum per ſe, vel notum per aliud medium, ergo implicat vt intellectus aſſentiatur obiecto niſi vel illud ſit notum per ſe, vel notum per aliud, quantuncunque adſint habitus & auxilium gratiæ, ergo ſimpliciter eſt impoſſibile vt intellectus aſſentiatur ſine obiecto formali.

Solutio primi argumenti.

Ad primam Respondeo quod habitus fidei effectiuè tantum manifestat obiecta credenda vt dixi: auxilium verò internum illa manifestat proponendo motiua intellectui non autem illum mouendo ex parte obiecti : Imò nec Deus reuelat per ipsum habitum vel per auxilium , habitus enim non est loquutio ipsa Dei , sed est id quo audimus Deum loquentem & ipsi credimus.

Secundi.

Ad secundam eadem responsio est nam intellectus determinatur effectiuè & inductiuè per habitum & instinctum, formaliter autem & obiectiuè non determinatur ad actum supernaturalem per solum habitum & instinctum.

Tertij.

Ad tertiam semper negandum est quod auxilium gratiæ inclinet intellectum proponendo obiectum fidei non mouendo formaliter per modum obiecti, quæ duo valdè diuersa sunt , nam cognitio sanitatis mouet proponendo formale obiectum , sanitas autem mouet formaliter per modum obiecti. Verum est quod in rusticis internus instinctus est sæpissimè vnum ex motiuis credibilitatis , sed nego illum vnquam sufficere sine obiecto formali.

Soluitur quartum argumentum.

In quartò argumento solum continetur difficultas illa proposita de obiecto formali quod esse debet per se notum circa quod tota est vt dixi controuersia ad quam vt respondeatur sit.

## Sectio III.

### *De obiecto formali Fidei Theologicæ vera & certa sententia.*

Sententiæ igitur illæ tres quæ reiectæ sunt hactenus , in eo peccant quod assignent motiuum propter quod inducimur ad credendum , non autem explicant motiuum propter quod creditur, de quo tamen solo est difficultas ; Quia verò communis & certa sententia est , quod prima veritas provt reuelans est obiectum illud formale, quod quæritur; propterea distinctè ostendendum videtur esse primò , quomodo prima veritas sit obiectum formale Fidei, secundò quomodo reuelatio sit etiam obiectum formale, tertiò quomodo prima veritas & reuelatio debeant esse notæ quando terminant actum Fidei.

### §. I.

### *An & quomodo prima Veritas sit obiectum formale Fidei.*

Deus tripliciter dicitur prima veritas.

Tripliciter Deus est prima veritas, in essendo, in cognoscendo, in dicendo. Prima veritas in essendo est perfectio infinita diuini esse quatenus est in se perfectissimè cognoscibilis. Prima veritas in cognoscendo est cognitio ipsa Dei infinitè perfecta in genere cognitionis , & ita conformis obiectis, vt nunquam falli possit, vel aliquid ignorare. Prima veritas in dicendo est Dei perfectio propter quam loquendo nunquam dicere potest falsum , quæ appellatur veracitas. Sic autem se habent tria hæc Dei attributa, vt vnum essentialiter præsupponat alterum, quamuis vnum formaliter explicitè non includat aliud : nam vt Deus sit prima veritas in dicendo , necesse omnino est vt sit veritas prima in cognoscendo , si enim falli posset cognoscendo , posset etiam fallere loquendo : similiter esse Deus non potest veritas prima in cognoscendo , quin etiam sit prima veritas in essendo, si enim non esset ens summè perfectum posset habere cognitiones imperfectas & falsas , igitur prima veritas in dicendo præsupponit veritatem in essendo & in cognoscendo , tanquam causas virtuales per quas possit probari, sed in suo tamen formali conceptu explicito eas non includit , cum sine illis tota concipiatur.

Sensus quæstionis.

Difficultas igitur tota nunc est, quænam ex illis tribus sit motiuum vltimum formale propter quod credimus. Primò enim aliquibus videtur esse prima veritas in essendo seu Deitas vt Deitas. Ita censent Aureolus & plures eum secuti , quos approbare videtur de Lugo *sess. 6. num. 99.* Secundò plures alij cum Valentia volunt illam esse primam veritatem in cognoscendo , alij verò cum Suare vtramque iungunt volúntque constitui formale istud obiectum ex prima veritate tùm in cognoscendo tùm in dicendo.

Ratio prima dubitandi.

Ratio dubitandi primò est , quia illa est formalis ratio assensus fidei cui propter se ita assentitur intellectus , vt in eam fiat vltima fidei resolutio, sed vltima ratio in quam assensus fidei resoluitur est Deus sub ratione Deitatis , seu prima veritas in essendo , ergo illa est obiectum formale Fidei : Probatur minor , in illud vltimò fides resoluitur per quod vltimò cognoscitur & probatur prima veritas in dicendo , nam cognitio certa intellectus resoluitur in aliquid quod non probatur per aliud , sed prima veritas in dicendo probatur per ipsam Deitatem , ergo Deitas est id in quod vltimò resoluitur fides , quæ proximè resoluitur in primam veritatem in dicendo.

Secunda.

Secundò , per illud totum constituitur obiectum Fidei , per quod constituitur summa Dei authoritas in testificando , sed prima veritas in cognoscendo constituit saltem inadæquatè summam Dei authoritatem in testificando , nam authoritas testificantis duo exigit , vt non possit falli & vt alios non possit fallere : sed ad hoc vt non possit falli requiritur veritas prima in cognoscendo, ergo per illam constituitur saltem inadæquatè obiectum fidei.

Tertia.

Tertiò , vt prima veritas sit obiectum mouens ad fidem debet cognosci ab eo qui credit , nulla enim est cognitio mediata & abstractiua quæ non supponat obiectum suum cognitum , alioqui moueretur per euidentiam terminorum, sed ille qui credit, non cognoscit Deum esse primam veritatem, vel enim cognosceret naturaliter & hoc non sufficit , vel supernaturaliter, & hæc est cognitio fidei , quæ supponit tale obiectum cognitum.

Assertio prima.

Dico primò , formale fidei obiectum nec esse primam veritatem in essendo, neque primam veritatem in cognoscendo , sed solam primam veritatem in dicendo quæ adæquatè mouet ad credendum.

Prima pars.

Primò enim quod perfectio aliqua diuina & ipse Deus sit vltimum illud quo fides nititur , certò censent omnes Christiani quos nulla creata ratio impellit vt certò credant , sed authoritas suprema Dei, sic enim testantur scripturæ Geneseos 15. *Credidit Abraham Deo , & reputatum est illi ad iustitiam* , quod expendens Apostolus cap. 4. ad Romanos : *Non est autem scriptum* ( inquit ) *propter ipsum tantum , sed & propter nos quibus reputabitur credentibus in eum , qui suscitauit Christum a mortuis* , & Apostolus ipse de se dicit. *Scio cui credidi quia potens est, &c.* Et 1. Thessal. 3. *Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei , accepistis illud non vt verbum hominum, sed vt reuerà est verbum Dei* : & Christus ipse Ioan. 12. *Qui credit in me credit in eum qui misit me.* 1. Ioannis 5. *Qui credit in filium Dei , habet testimonium Dei in se.* Deinde idem prædicant Patres , Ambrosius lib. 2. epist. 12. ad Valentinianum. *Cui ? magis de Deo , quàm Deo credam.* Augustinus lib. de spiritu & littera cap. 32. *Veritas* ( inquit ) *quæ omnia credit non omni spiritui credit, ac per hoc omnia quidem credit , sed Deo quia non dictum est omnibus credit , vnde nulli dubium est eam fidem ab Apostolo commendari , quæ Deo credit* , & elegantes

ganter sanctus Lucianus apud Eusebium lib. 9. historiæ apertè professus est *quod author nobis est de Deo Deus.* Denique si motiuum credendi Deus non esset, fides non esset virtus Theologica, certitudo eius non superaret omnem certitudinem aliarum scientiarum naturalium, neque imitaretur certitudinem scientiæ beatæ.

Secunda pars. Secunda pars, quod Deus sub ratione Deitatis seu prima veritas in essendo non pertineat ad motiuum istud formaliter, probatur, quia illa sola est ratio formalis motiua Fidei, quâ primùm positâ etsi alia tollantur omnia, Fidei articuli sunt credibiles infallibiliter, & quâ primùm remotâ manentibus alijs omnibus articuli non sunt credibiles, sed primùm positâ Deitate, sublatâ verò primâ veritate in dicendo, articuli manent credibiles infallibiliter, si enim per impossibile Deus esset Deus, & non esset summè verax articuli Fidei non essent credibiles: & si Deus non esset prima veritas in essendo, esset autem prima veritas in dicendo quæ fallere nunquam posset, articuli Fidei manerent credibiles vt patet, quia credendo quod diceret non possem falli. Deinde Fides nititur testimonio, veritas autem testimonij formaliter nititur veracitate illius qui loquitur, non autem veritate in essendo.

Tertia pars. Tertia pars, quod Deus etiam quatenus est prima veritas in cognoscendo non sit motiuum formale credendi, probatur eadem ratione: quia posita prima veritate in cognoscendo: & sublata prima veritate in dicendo, non manet obiectum credibile vllo modo, & sublata prima veritate in cognoscendo, manente autem prima veritate in dicendo manet obiectum credibile, igitur sola prima veritas in loquendo est obiectum fidei: Probatur antecedens, nam posito quod Deus tunc quando loquitur nunquam possit fallere, non possum falli credens ijs quæ dicit, sed prima veritas in loquendo est illa quæ quando loquitur nunquam potest fallere, ergo posita prima veritate in loquendo, non possum falli credendo ijs quæ dicit. Minor certa est falsum enim est quod aiunt aliqui primam veritatem in dicendo, non esse aliud quàm veracitatem, id est virtutem illam voluntatis quæ non potest vnquam velle fallere, hac enim posita quamuis certum sit quod infallibile non est, quod dicitur, quia licèt non velim te fallere, sæpè tamen etiam nolens fallo, quia fallor, prima ergo veritas in dicendo, non est sola illa perfectio voluntatis quæ non vult fallere, sed est perfectio illa quæ loquendo nunquam potest fallere, & præsupponit primam veritatem in cognoscendo tanquam causam virtualem, sed per illam non constituitur. Vnde argumentor secundò, sicut prima veritas in essendo non pertinet ad formale obiectum Fidei, etiamsi sit causa virtualis primæ veritatis in cognoscendo & dicendo, easque probet, quia non est formalis ratio assentiendi primæ veritati, sed tantum causa virtualis essendi: sed similiter prima veritas in cognoscendo est causa tantum virtualis præsupposita per primam veritatem in dicendo, non est autem ratio assentiendi primæ veritati, ergo non est obiectum formale fidei. Denique à priori ratio est quia nemo alteri credit, quia verum cognoscit, sed quia verum dicit.

Solutio primæ rationis dubitandi. Ad primam Respondeo attributum primæ veritatis in dicendo posse considerari primò provt est existens in Deo, secundò provt formalis ratio assentiendi rebus reuelatis, fateor quod prima veritas provt est reale attributum existens in Deo probatur per Deitatem, nam Deitas est causa virtualis propter quam prima veritas Deo tribuitur, sed nego primam veritatem in dicendo provt est ratio assentiendi reuelatis, probari per Deitatem quæ non est ratio formalis propter quam prima veritas est ratio infallibiliter assentiendi rebus reuelatis. Quemadmodum color consideratur & vt est accidens corporis mixti, & vt est ratio videndi Petrum: mixtio qualitatum est causa coloris vt est accidens existens in Petro, sed non est ratio formalis cur videatur Petrus, si enim quæratur, quare videatur Petrus, rectè respondes quia est coloratus, & si petatur cur sit coloratus, respondes quia est corpus mixtum, neque tamen dicitur quod mixtio qualitatum sit obiectum formale visus, sed tantum quod sit causa effectiua coloris vt accidens est, non autem causa illius formalis, vt est ratio videndi: Alio etiam exemplo idem explicat Coninck aquæ frigidæ recens è puteo, haustæ, ratio enim propter quam appetitur a sitiente est quia frigida est, quamuis ideò sit frigida quia recens est hausta. Similiter enim quamuis Deitas sit causa propter quam dicamus Deum esse primam veritatem, non est tamen ratio propter quam assentimur primæ veritati, si enim per impossibile Deus esset prima veritas & non haberet Deitatem, crederemus tamen primæ veritati, sicut si aqua esset frigida etiam si recens hausta è puteo non esset, appeteretur tamen à sitiente.

Solutio primæ dubitationis. Ad argumentum ergo Respondeo distinguendo illam maiorem, illa est ratio formalis assentiendi, in quam fit resolutio vltima fidei, tanquam in rationem formalem vltimam assentiendi concedo, in quam fit vltima resolutio tanquam in causam virtualem essendi, nego: Id in quod vltimò resoluitur Fides tanquam in rationem formalem assentiendi, est sola prima veritas, quamuis Deitas sit causa virtualis quâ probatur prima veritas. Ad probationem eadem adhibetur distinctio, Fides resoluitur vltimò in id per quod vltimò cognoscitur & probatur prima veritas, per quod probatur tanquam per virtualem causam essendi nego, per quod probatur tanquam per rationem formalem assentiendi, concedo: nam licèt assensus euidens resoluatur in aliquid per se notum, tamen hoc esse falsum de assensu obscuro probabitur posteà.

Instantia. Instabis Deus quatenus est prima veritas est obiectum formale Fidei, Deus est veritas prima quatenus est Deus, ergo Deus quatenus est Deus est obiectum Fidei.

Respondeo fallax esse argumentum & habere quatuor terminos, quia in maiori reduplicatio illa Deus quatenus prima veritas est obiectum Fidei, est reduplicatio formalis, quâ significatur rationem reduplicatam esse causam formalem prædicati, nam prima veritas est obiectum formale Fidei, & ratio assentiendi: at verò in minori reduplicatio illa, Deus quatenus Deus, est prima veritas, est reduplicatio causalis, quia ratio reduplicata, est radicalis causa prædicati, Deitas enim quæ reduplicatur est radicalis causa prædicati, quia Deitas quæ reduplicatur est causa radicalis primæ veritatis. Vnde minor posset distingui Deus quatenus Deus est prima veritas, itavt Deitas sit causa formalis, & ratio illi assentiendi nego, itavt sit causa virtualis primæ veritatis vt est attributum diuinum, concedo.

Solutio secundæ. Ad secundam Respondeo quod obiectum Fidei constituitur formaliter per id, quo constituitur summa Dei authoritas in testificando, tanquam per rationem formalem non per id quo constituitur tanquam per causam virtualem sui esse, id est per quod constituitur authoritas illa formaliter vt est ratio assentiendi per fidem, non autem per quod constituitur causaliter tantum & radicaliter, vt est attributum existens in Deo. Fateor primam veritatem in cognoscendo

gnoscendo esse causam radicalem quâ constituitur quasi præsuppositiuè summa Dei authoritas in testificando, nego esse id quo illa formaliter constituitur, nam prima veritas in dicendo, vt sæpè monui, non significat eam tantum quæ non potest vnquam velle fallere, sed eam quæ loquendo seu cum loquitur nunquam potest fallere, includit ergo non posse falli tanquam causam virtualem & præsuppositiuè, non includit formaliter.

Instantia. Instabis illa prima veritas in dicendo vel est formaliter perfectio solius voluntatis & sic est solum veracitas, seu nunquam velle fallere, vel est præterea perfectio intellectus & sic dicet formaliter non posse falli, & erit formaliter prima veritas in cognoscendo, ergo prima veritas in cognoscendo ingreditur obiectum formale fidei. Deinde patet etiam in humanis, quod authoritas dicentis non fundat fidem certam nisi duo dicat quod nimirum ille qui loquitur fallere non possit neque falli, ergo id est verum in Deo.

Solutio. Respondeo primam veritatem in dicendo esse formaliter perfectionem solius voluntatis provt dicit præsuppositiuè perfectionem aliquam intellectus tanquam causam virtualem sui esse, dicit enimquod nunquam possit fallere quando loquitur ad quod duo sunt necessaria, quod nolis fallere, neque possis falli quando loqueris, sed vnum dicit formaliter, alterum præsuppositiuè ac connotatiuè, neque par est ratio de humana fide quæ niti non potest sola dicentis authoritate vt dicens est, cum authoritas huiusmodi finita solum & imperfectissima sit inidonea ad fundandum assensum certum & infallibilem: fides autem diuina solo nititur testimonio, quia illud est maximè idoneum ad Fidem infallibilem, cum sit infinitum in ratione testimonij.

Tertia. Ad tertiam vt respondeatur inquirendum est.

## §. II.

### *Quomodo cognosci debeat prima veritas provt est obiectum Fidei.*

Variæ Doctorum sententiæ. NOn potest prima veritas mouere intellectum ad credendum articulum reuelatum quin cognoscatur ab intellectu, est autem difficillimum dicere quonam genere cognitionis debeat cognosci. Primò enim Altissiodorensis & alij quibus accedere videtur Coninck *num.* 42. putant esse necesse vt cognoscatur euidenter cognitione naturali. Secundò de Lugo *sect.* 6. *num.* 82. Hurtadus *disput.* 7. *sect.* 6. putant necesse omnino esse vt prima veritas cognoscatur cognitione supernaturali euidenti, aliunde quàm propter reuelationem volúntque cognitionem hanc elici ab ipso habitu Fidei & esse obscuram circa obiectum materiale, sed immediatam & euidentem circa primam veritatem quatenus est ratio assensus, quod tamen non vno modo explicant vt docebo statim. Tertiò Suares *disput.* 3. *sect.* 6. docet primam veritatem quatenus fundat fidem, cognosci eadem fide quam fundat, & quidem propter reuelationem, quod tamen difficile videtur.

Prima ratio dubitandi. Ratio enim dubitandi est primò, quia implicat vt primus Fidei actus supponat se ipsum, sed si prima veritas cognoscatur per ipsam Fidem, primus Fidei actus se ipsum supponet; supponit enim suum obiectum cognitum, cum supponat illud provt capax mouere, ergo si præsupponit illud cognitum per Fidem, Fides supponet se ipsam. Potéstque confirmari ex alijs omnibus cognitionibus quæ non sunt immediatæ, nam illæ præsupponunt suum obiectum formale cognitum alio genere cognitionis, vt patet in fide humana quæ præsupponit vt cognoueris veracitatem illius cui creditur: scientia præsupponit cognitionem principiorum & sic de cæteris.

Secunda. Secundò, si prima veritas fundat assensum Fidei provt cognita per Fidem, sequitur quod prima veritas creditur propter reuelationem, & sic prima veritas non erit obiectum in quod assensus Fidei vltimò resoluitur, datur enim aliquid vlterius quàm prima veritas. Deinde illud non creditur propter reuelationem, quod potest non esse reuelatum, quamuis articulus reuelatus sit, sed fieri potest vt non reueletur Deum esse primam veritatem quamuis reueletur Deum esse trinum, ergo prima veritas non creditur in omni actu Fidei propter reuelationem: Minor videtur clara, quia Deus reuelare potest se esse trinum quamuis non reuelet se esse sanctum, ergo potest reuelare se esse Trinũ quamuis nõ reuelet se esse primã veritatem. Denique miracula facta in confirmationem Fidei non iuuant ad probandum quod Deus sit prima veritas, illa enim solum testantur, quod Deus reuelat Mysteria Fidei, non probant illum esse veracem, si enim per impossibile mendax esset Deus, posset tamen adhuc captare sibi fidem per miracula: ergo independenter à reuelatione cognosci debet quod Deus sit verax, & qui dubitaret de hac veracitate conuinci non posset per miracula.

Tertia. Tertiò, si Fide creditur prima veritas omnino est incuitabilis circulus ille in quo duæ causæ se inuicem probant in eodem genere causæ, credo Deum esse primam veritatem quia dixit se esse primam veritatem, & credo illum dixisse quia est prima veritas.

Quarta. Quartò, ludicrum videtur esse non credere aliquem esse veracem nisi quia dicit se esse veracem: nam ego v.gr. non credo tuum testimonium esse infallibile quia tu mihi dicis te esse veracem, sed quia ego aliunde scio te esse veracem credo tuum testimonium esse infallibile.

Conclusio prima. Dico primò, primam veritatem provt est motiuum fidei, in quod vltimò fides resoluitur non cognosci necessariò euidenter vel notitia naturali vel supernaturali, sed cognosci obscurè per ipsam fidem, quamuis prius supponatur cognita vt euidenter credibilis: tres partes habet conclusio.

Prima pars. Prima contra Caietanum, Altissiodorensem, de Lugo & Hurtadum probatur, quia si necessaria esset cognitio euidens primæ veritatis, sequeretur pueros & rusticos qui nullam habent euidentiam naturalem aut supernaturalem quod Deus sit prima veritas, non posse credere Fide diuinâ veritates reuelatas, consequens autem illud absurdum est. Neque dicas cum Lugo neminem esse adeò rusticum qui non cognoscat ex terminis, si Deus est, verax est. Contra enim instо nam vt aliquis assentiatur absolutè verum esse id quod dicitur non sufficit quod dicat conditionatè, si Deus est vera loquitur, sed est necesse vt dicat Deus est, & est prima veritas, vnde argumentor Deum esse plures rustici & pueri non cognoscunt vllo modo euidenter, qui tamen absolutè credunt, sed vt aliquis absolutè credat, debet absolutè cognoscere quod Deus sit prima veritas, ergo non debet illud euidenter cognoscere,

Deinde implicat vt prima veritas provt fundat Fidem sit cognita minus certò, quàm sit ipse assensus Fidei, cum enim tota certitudo assensus petatur à motiuo, implicat vt summa certitudo, fundetur in certitudine imperfecta, v. gr. implicat vt principia minus certa sint quàm conclusio, sed si prima veritas provt fundat Fidem, esset euidenter cognita, summa certitudo fundaretur in certitudine minus perfecta, cum certitudo Fidei maior sit quacunque alia certitudine vel naturali vel etiam supernaturali quæ habetur

habetur in hac vita, motiuum enim Fidei certius est alio quouis motiuo, ergo prima veritas non est cognita euidenter prout fundat Fidem. Denique si haberet intellectus cognitionem supernaturalem euidentem quod Deus sit, & sit prima veritas, posset voluntas sine vlla Fide incendi ad amorem Dei & iustificari. Quæ verò respondent Lugo, & Hurtadus, non vacat reiicere vt facilè possem.

Secunda pars. Secunda pars quod prima veritas cognoscatur eadem Fide obscura quâ creditur articulus, probatur quia. Prima veritas non potest fundare assensum Fidei, nisi cognoscatur supernaturaliter, neque cognosci potest euidenter, vt ostensum est, sed cognitio supernaturalis ineuidens non est nisi cognitio Fidei, ergo prima veritas debet cognosci per Fidem. Deinde obiectum materiale & obiectum formale attinguntur eodem actu, ergo prima veritas eodem actu attingitur quo attingitur articulus reuelatus. Denique à priori adde notanda ratio est, quia Deus nunquam reuelare potest vllum articulum, & obligare ad illum credendum quin reuelet consequenter se esse primam veritatem, & hoc dicere, sed quoties aliquid reuelat, obligat ad illud credendum, ergo etiam reuelat se esse primam veritatem, & se hoc reuelare, sed si Deus reuelet se esse primam veritatem potest eadem Fide hoc credi, ergo quoties creditur aliquis articulus, potest eadem Fide credi quod Deus est prima veritas.

Tertia pars. Tertia pars quod ante Fidem prima veritas cognosci debeat vt euidenter credibilis, patet, quia nihil vnquam credi potest Fide diuina, nisi factum fuerit euidenter credibile, sed non potest fieri euidenter credibile, nisi fiat etiam euidenter credibile quod Deus est prima veritas vt constabit ex sequentibus, ergo, &c.

Solutio primæ rationis dubitandi. Ad primam Respondeo, Fidem non supponere se ipsam, etiam si prima veritas cognoscatur per Fidem. Ad probationem primò falta est illa maior, Fides præsupponit suum obiectum formale cognitum alia cognitione, satis enim est quod prius ratione quàm cognoscat obiectum materiale, cognoscat obiectum formale, sed non debet illud cognoscere priùs natura, vel priùs tempore. Fateor autem quod Fides diuina in eo differt ab aliis omnibus mediatis cognitionibus, cuiusmodi sunt Fides humana, opinio, scientia, quod illæ necessariò præsupponant suum obiectum formale cognitum alio genere cognitionis: Fides autem quamuis supponat suum illud obiectum cognitum vt euidenter credibile, non eo tamen nitatur vt ita cognito, sed sua efficacia illud cognoscat, vnico indiuisibili actu, qui propterea supra naturam est, & exigit auxilium gratiæ speciale. Ratio est, quia, vt dixi, testimonium diuinum propter infinitam excellentiam quam habet in ratione testimonij potest obligare, ad credenda ea quæ dicit tanquam infallibilia, non potest autem sic obligare quin reuelet se esse primam veritatem. Vnde sequitur quod obiectum formale Fidei esse non possit sufficiens ad illumiananda obiecta materialia, quin sit etiam sufficiens ad se ipsum illuminandum. Et in hoc differt Fides ab aliis mediatis cognitionibus, nam in illis obiectum formale ita imperfectum est, vt priùs debeat illuminari quàm illuminet, obiectum verò istud, licèt obscurum se ipso tamen lumen est & sufficit solùm vt certò credatur, suppositis motiuis credibilitatis, quæ præcesserunt vt conditio præuia, non tanquam ratio credendi; tota enim ratio formalis, quare credam Deum esse Trinum, est quia Deus qui est prima veritas hoc dixit, & dixisse credo, purè quia dixit non autem propter miracula vel vllum alium discursum, in quo plurimum differt diuina Fides, à Fide humana, & à Fide quam habet Hæreticus de mysteriis reuelatis, nam in illis ratio vltima credendi non est sola dicentis authoritas, sed aliquod aliud motiuum vt postea dicetur.

Secundæ. Ad secundam Respondeo, non esse verum quod prima veritas credatur propter reuelationem tanquam propter rationem formalem credendi propter se ipsam vt reuelantem adeò vt reuelatio non sit ratio formalis credendi primam veritatem vt dicetur statim, sed applicatio primæ veritatis ad obiectum credendum: vnde nihil datur vlterius quàm prima veritas quod sit ratio credendi, quamuis detur aliquid vlterius, quod sit applicatio rationis credendi. Deinde dictum est esse impossibile vt Deus infallibiliter reuelet articulum, quin reuelet se esse primam veritatem, & quin reuelet se reuelare, quia obligat ad credendum infallibiliter, quod fieri non potest sine reuelatione primæ veritatis. Miracula facta in confirmationem Fidei iuuant ad credendum quod Deus est summè verax, testantur enim quod Deus reuelat mysteria credenda infallibiliter, quod est testari Deum esse primam veritatem. Si per impossibile Deus esset mendax facere non posset miracula per quæ obligaret ad credendum infallibiliter, esto posset facere miracula per quæ nullo modo posset obligare ad credendum. Si enim sit mendax & faciat miraculum certè illud miraculum non persuadebit verum esse quod dicit, neque obligabit ad credendum infallibiliter

Tertiæ. Ad tertiam patebit ex statim dicendis quod nullus in actu Fidei est circulus in quo duæ causæ se mutuò probent in eodem vel etiam in diuerso genere causæ, quia prima veritas est vltima ratio formalis quæ non creditur propter aliud, reuelatio autem non est ratio formalis credendi, vt probabo statim.

Quartæ. Ad quartam concedo iudicrum omnino esse credere quod aliquis sit verax, ideò tantùm quia dicit se esse veracem, quando ille qui loquitur habet testimonium de se fallibile, quod non obligat ad credendum infallibiliter id quod dicit. Quando autem ille habet testimonium infallibile infinitè perfectum obligans ad credendum infallibiliter, nego esse iudicrum, imò dico esse necessarium vt credatur illum esse veracem quia dicit se esse veracem. Fateor quod in Fide humana vt credam tuo testimonio, debeo scire aliunde te esse veracem, quia testimonium humanum imperfectum est, nec testificatur veritatem illius qui loquitur: in Fide diuina nego id esse necesse, quia diuinum testimonium infallibile, testatur Deum esse, & veracem esse.

## §. III.

### *An & quomodo reuelatio sit obiectum formale Fidei.*

Status quæstionis. DVo sunt principia ex quibus Fides tota pendet, primum est, Deus fallere non potest in iis quæ dicit, alterum est Deus dixit ea quæ credimus, non enim sufficit sola prima veritas nisi loquatur & reueler articulum qui creditur. Tota ergo difficultas de qua dicebam initio hûc reuoluitur, quomodo testimonium illud Dei de se prorsus ineuidens ingrediatur obiectum formale Fidei, & sit ratio credendi.

Ratio prima dubitandi. Ratio verò dubitandi primò est, quia multi Christiani simplicissimi sunt & nesciunt se debere credere res Fidei propter Dei dicentis authoritatem, sed præcisè credunt mysteria sine vlla cogitatione quod Deus dixerit; quod pluribus etiam aliis Christianis euenit

qui subitò mouentur ad aliquid credendum, quia Ecclesia definit, ad testimonium verò Dei non attendunt.

Secunda. Secundò, reuelatio eodem modo se habet ac motiua credibilitatis, sed ista non pertinent vllo modo ad obiectum Fidei, sunt enim dispositiones solum & conditiones prærequisitæ, ergo idem dici debet de reuelatione, non est enim maior ratio cur illa pertineant ad obiectum quàm motiua.

Tertia. Tertiò, videtur etiam quod reuelatio æquè spectat ad obiectum Fidei formale ac prima veritas, nam illud est obiectum formale propter quod assentior veritati reuelatæ, sed non minùs assentior veritati reuelatæ, quia Deus dixit, quàm quia est prima veritas, nec vnum magis me mouet quàm aliud, ergo reuelatio est obiectum formale Fidei. Probatur minor, quia prima veritas, & reuelatio se habent in actu Fidei sicut in discursu se habent duæ præmissæ, dicis enim quod Deus dicit verum est; ecce primam veritatem, Deus dicit se esse Trinum, ecce reuelationem: sed in discursu ambæ præmissæ pertinent ad obiectum formale assensus conclusionis, ergo reuelatio tam est obiectum formale quàm prima veritas. Deinde sicut in Spe Theologica se habent Deus, & possessio Dei, sic in Fide se habent prima veritas & reuelatio, sed in Spe Theologica, & Deus & eius possessio pertinent ad obiectum formale, ergo etiam in Fide prima veritas & reuelatio pertinent ad obiectum formale Fidei, neque vlla potest assignari disparitas.

Quarta. Quartò, recurrit sæpè repetita difficultas, quia hæc reuelatio si sit formale obiectum Fidei debet esse per se nota, quod est impossibile, quia est obscura, & fundat Fidem obscuram.

Assertio tertia. Dico tertiò, reuelationem ita pertinere ad obiectum formale fidei, vt neque sit pura tantùm conditio, neque obiectum formale partiale, sed tanquam tendentia & applicatio obiecti formalis ad obiectum credendum.

Prima pars. Prima pars, asserens quod reuelatio pertinet ad obiectum formale Fidei, patet, quia fides provt differt à scientia, & opinione, hoc habet quod nitatur testimonio dicentis. Deinde prima veritas cognoscitur per scientiam beatam, per infusam & per naturalem & per Fidem, ergo præcisè in se sumpta non potest esse obiectum Fidei, sed sub speciali aliqua ratione, id est provt reuelans. Denique prima veritas non est obiectum fidei, nisi provt reddit credibile obiectum fidei, id est aptum mouere intellectum ad credendum sed non reddit obiectum credibile nisi loquutione; prima enim veritas non reddit obiectum credibile nisi respectu illius se habeat vt forma informans quâ illud constituat in esse credibilis, non informat autem obiectum credibile, nisi mediâ reuelatione tanquam causalitate, vt statim probabitur, quod etiam satis constat ex supra dictis.

Secunda pars. Secunda pars, negans reuelationem esse solùm conditionem requisitam, eo modo quo motiua sunt dispositiones ex parte credentis necessariæ: Probatur, quia id quod ingreditur conceptum formalem obiecti Fidei non est solùm conditio, vt patet, sed reuelatio ingreditur conceptum formalem obiecti Fidei, non enim concipi potest prima veritas in ratione obiecti quin concipiatur reuelatio, demptâ enim reuelatione prima veritas non habet vllam connexionem cum obiecto materiali quod creditur. Vnde argumentor vlteriùs, illud quod se habet in obiecto fidei, eodem modo quo se habet vnio in composito physico, non est solùm conditio, sed vera causalitas & applicatio obiecti formalis ad obiectum materiale, sed reuelatio eodem modo se habet ad obiectum Fidei, quo se habet vnio in composito physico, est enim reuelatio id quo prima veritas connectitur cum obiecto reuelato, & quo dempto nullam habet cõnexionem & habitudinem ad obiectum, ergo reuelatio non est solùm conditio in obiecto Fidei, sed aliquid illi essentiale.

Tertia pars. Tertia pars, quod non sit tamen formalis ratio credendi tanquam pars obiecti formalis à multis recentioribus negatur, sed mihi tamen cum alijs longè pluribus videtur certa, probatúrque quia si reuelatio est æquè pars obiecti formalis ac prima veritas, sequitur quod prima veritas creditur propter reuelationem tanquam propter rationem formalem, & reuelatio creditur propter primam veritatem vt rationem formalem, consequens illud absurdum est, hic enim erit verus circulus in quo in eodem genere causæ duo se mutuò probabunt, reuelatio per primam veritatem vt per causam formalem, & prima veritas per reuelationem in eodem genere causæ formalis, ergo reuelatio non est obiectum formale partiale Fidei: Maior probatur, quidquid Fide diuina creditur, creditur propter primam veritatem vt obiectum formale, sed in omni actu Fidei creditur reuelatio, ergo creditur reuelatio propter primam veritatem vt causam formalem. Similiter quidquid Fide diuina creditur, creditur propter reuelationem vt causam formalem, sed in omni actu Fidei prima veritas creditur, ergo creditur propter reuelationem, vbi manifestus est circulus.

Deinde si reuelatio est obiectum formale Fidei, sequitur quod prima veritas erit obiectum duntaxat materiale, sola verò reuelatio erit obiectum formale, quod probo: illud non est obiectum formale quod non est vltimum propter quod creditur, sed sola reuelatio est vltimum propter quod creditur, ergo sola reuelatio est obiectum formale. Denique si prima veritas in obiecto Fidei non est minus sufficiens ad obiectum fidei constituendum posità reuelatione vt tendentiâ & causalitate, quàm forma est sufficiens ad constituendum compositum posita vnione vt tendentia & causalitate: Sed prima veritas non est minùs sufficiens ad constituendum obiectum fidei posita reuelatione vt applicatione & causalitate quàm forma est sufficiens ad constituendum compositum posita vnione vt applicatione, ergo reuelatio est tantùm causalitas & applicatio, non autem formale obiectum Fidei: non enim apparet vlla ratio cur vnio non sit pars compositi physici, si reuelatio est pars huius obiecti.

Solutio primæ dationis. Ad primam Resp. neminem esse Rusticum aut doctum qui credens mysteria proposita per Ecclesiã non illa credat propter authoritatem Dei reuelantis, Rusticus enim cùm credat illa quæ proponuntur ab Ecclesia, vel à suo Pastore credit illa sub ea ratione quâ proponuntur ab Ecclesia, quæ illa proponit vt à Deo reuelata: alij verò qui sunt Doctores, multò magis credunt propter reuelationem, etiam si non aduertant se credere propter illam, nam hoc euenit ex sola consuetudine propter quam videmus nos sæpè assentiri propositioni non aduertendo nos cogitare de illius motiuo.

Secunda. Ad secundam Respondeo motiua credibilitatis & propositionem Ecclesiæ non esse nisi conditiones obiecti Fidei, quia sunt signa tantum & effectus necessarij ex parte intellectus vt cognoscat obiectum esse reuelatum: reuelatio autem non est signum tantum à posteriori, sed est id quo prima veritas applicatur obiecto credendo, ideóque se tenet ex parte obiecti.

Ad

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo, minorem hanc esse falsam, non minus assentior veritati reuelatæ quia Deus dixit, quàm quia est prima veritas, prima enim veritas me mouet vt ratio credendi, reuelatio autem me mouet vt applicatio primæ veritatis ad obiectum credendum. Reuelatio est id quo prima veritas mouet, prima veritas est id quod mouet applicatum per reuelationem, neque par est ratio in præmissis discursus, quia vtraque æqualiter est ratio assentiendi, neque vna pendet ab altera; hîc autem reuelatio non est nisi applicatio, & tota eius authoritas pendet à prima veritate, veritas autem prima non pendet quidem à reuelatione, sed applicatur tantum per reuelationem. Neque par est ratio Fidei Theologicæ & Spei. Fateor enim quod possessio Dei reuerà pertinet ad formale obiectum Spei vt probabitur suo loco, quia finis (qui) & finis (quo) sicut sunt vnus finis adæquatus, sic sunt obiectum vnum adæquatum quorum neuter causat sine alio, vnde neque datur ibi circulus in obiecto Spei, Deus enim & possessio Dei non se mutuò causant in eodem genere causæ, vnus enim est finis (qui) alter est finis (quo) si autem reuelatio & prima veritas sunt obiecta Fidei partialia, verè prima veritas creditur propter reuelationem, & reuelatio propter primam veritatem in eodem genere causæ formalis. Deinde finis (qui) & finis (quo) cum sint vnus finis possunt etiam esse vnum obiectum Spei, at verò prima veritas non potest coalescere in vnum obiectum nisi vnum credatur propter aliud, cum vna non sit finis (qui) & altera finis (quo) sed hæc posteà.

Quartæ. Ad quartam patere quidem potest responsio ex dictis de cognitione primæ veritatis, sed vt magis tamen liqueat videndum est.

## §. IV.

### *Quomodo cognosci debeat reuelatio quando fundat assensum Fidei.*

Reuelatio debet cognosci. TRia ex his quæ hactenus disputata sunt, videntur esse omnino certa. Primum est quod quoties elicio actum fidei reuelatio debet cognosci, quod malè video negari à nonnullis quia (inquiunt) reuelatio est tantum ratio formalis sub qua, sed optimè reijcit illos Suares, quia implicat vt aliquid sit medium obiectiuum mouens ad assensum quod non cognoscatur, verbi gratia implicat vt aliquid credam propter authoritatem Pauli Apostoli, nisi sciam illum dixisse.

Reuelatio debet cognosci vel immediatè vel per aliquod medium intrinsecum. Certum est secundò, necesse omnino esse vt assentiar reuelationi vel immediatè propter ipsam, vel propter medium aliquod intrinsecum quod sit formalis ratio credendi, atque ita falsum esse quod ait Coninck *num.* 72. nos assentiri reuelationi sine medio intrinseco, præcedentibus tamen motiuis extrinsecis, quæ non mouent immediatè intellectum ad assentiendum, sed mouent voluntatem vt prudenter imperet assensum immediatum circa ipsam reuelationem. Contra enim argumentor, nam voluntas non potest imperare intellectui vt assentiatur reuelationi propter ipsam immediatè, si veritas obiecti non appareat immediatè ipsi intellectui, nam voluntas non potest imperare intellectui vt credat mel esse amarum, si amaritudo non appareat in ipso melle, quia intellectus nunquam mouetur nisi à veritate quæ apparet in obiecto vel mediatè vel immediatè, sed præmissis motiuis credibilitatis, illa veritas, Deus dixit se esse Trinum, non apparet in se cognoscibilis immediatè ex ipsis terminis, ergo præmissis motiuis credibilitatis non potest intellectus immediatè illi assentiri, sed debebit illi assentiri propter illa motiua, quod Coninck non admittit.

Noua quædam sententia de cognitione reuelationis. Certum est tertiò, medium illud formale propter quod creditur reuelatio nec esse motiua credibilitatis, nec testimonium Dei loquentis vt satis probasse videor *sect.* 2. vnde falsitatis conuincitur sententia illa quam excogitauit subtilissimus de Lugo *sect.* 7. & 8. & omnino recidit in sententiam eorum qui volunt vltimam Fidei resolutionem fieri in motiua & authoritatem Ecclesiæ, dicit enim reuelationem esse obiectum Fidei prout eadem Fide obscura creditam supernaturaliter, sed illam reuelationem non esse solam loquutionem immediatam Dei abstrahendo ab eius propositione per motiua & Ecclesiam: Obiectum enim Fidei quod immediatè mouet tanquam principium ex ipsis terminis notum licèt obscurum componi ex duplici Dei reuelatione, altera est immediata, quâ scilicet Deus per se reuelauit mysteria, altera est mediata, quâ reuelatio illa nobis proponitur, per miracula, Prophetias, & propositionem Ecclesiæ, tanquam per litteras, nuncios, & vocem externam Dei loquentis, quibus ex duobus fit vnum testimonium adæquatum, cui assentimur tanquam principio per se noto. Sicut cum amicus absens loquitur mihi per litteras aut nuntios, ipsæ litteræ sunt loquutio amici mediata, quæ me mouet quatenus facit vnum cum loquutione amici omnino immediata, quod ferè satis relatum, & reiectum est sect. 2. & statim amplius refutabitur.

Prima ratio dubitandi. Ratio ergo dubitandi primò est, quia omnis assensus in quo connexio extremorum non est nota ex ipsa explicatione terminorum, non est immediatus & per se notus sed nititur vlteriore motiuo, iste assensus Deus dixit se esse Trinum, non est huiusmodi vt cognita sola explicatione terminorum cognoscatur connexio extremorum, ergo ille assensus nititur vlteriore aliquo medio. Neque dici potest primò, quod habitus eleuat intellectum ad assentiendum immediatè rei obscuræ quasi esset euidens, nam hoc ex sectione secunda patet esse impossibile, neque dici potest secundò, reuelationem credi propter primam veritatem, quæ non potest permittere vt hoc obiectum mihi proponatur cum talibus motiuis, quin verum sit Deum hoc dixisse. Sed hoc est dicere quod motiua sunt id propter quod credo, semper enim manet argumentum, nam vel assentiris reuelationi immediatè, & sic assensus est euidens, vel assentiris mediatè, sicque datur medium vlterius, in quod resoluitur assensus.

Secunda. Secundò, in fide tùm diuina tùm humana id quod me mouet est integra loquutio, sed Dei loquutio non est integra sine loquutione Ecclesiæ, quia ibi non est loquutio vbi non est declaratio conceptuum illius qui loquitur, ergo id quod me mouet est etiam loquutio Ecclesiæ.

Assertio. Dico quartò, reuelationem Dei quatenus ad obiectum fidei pertinet cognosci eadem Fide quâ creditur articulus, propter se ipsam solam quatenus est purum testimonium diuinum, adeò vt ipsa sola sit tota ratio propter quam assentior articulo & ipsi reuelationi. Ita docent cum S. Thoma, Caietanus, Capreolus, Canus, Suares, *sect.* 12. Coninck *dub.* 5. Valentia *p.* 1. Hurtadus *disp.* 13.

Prima pars. Prima pars, ijsdem probatur argumentis, quibus probatum est quod prima veritas quatenus est obiectum Fidei, creditur eadem Fide quâ creditur articulus; Dei enim reuelatio cum obliget ad credenda ea quæ dicit, testificatur etiam se dicere atque adeò credi potest reuelatio.

Secunda pars. Secunda pars, quod propter se ipsam solam credatur,

datur, provt est purum testimonium est contra relatam sententiam illam Cardinalis de Lugo, quam fusissimè reijcit Hurtadus : Mihi sufficere nunc videntur ea quæ dicta sunt cum probaui obiectum formale Fidei nec esse motiua credibilitatis, nec loquutionem Ecclesiæ, nam ex ea sententia planè sequitur quod Fides in illa vltimò resoluitur non autem in primam veritatem reuelantem. Sic enim argumentor, illa est vltima ratio credendi in qua sola sistit intellectus, sed intellectus credens Deum reuelasse vltimò sistit in motiuis & loquutione Ecclesiæ, ergo illa propositio motiuorum est vltima ratio credendi. Probatur minor, in illa loquutione sistit assensus intellectus quâ posità assentitur, & quâ sublatâ non assentitur vltimò, sed posita ista propositione miraculorum intellectus assentitur vltimò, & illa sublata non assentitur, ergo illa est vltima ratio credendi. Confirmatur quia tam credo illam Dei reuelationis propter miracula, quàm credo Deum esse Trinum propter reuelationem, miracula enim æquè me mouent vt credam Deum dixisse, quàm reuelatio me mouet vt credam Deum esse Trinum : similiter cognosco conclusionem propter præmissas, quia præmissæ me mouent vt assentiar conclusioni, ergo si miracula me mouent vt assentiar reuelationi, tetè credo reuelationem propter miracula. Denique reuelatio solitariè sumpta non cognoscitur immediatè propter se ipsam, ergo reuelatio solitariè sumpta creditur propter aliud medium, ergo in illud vltimò resoluitur Fides, vel enim immediata illa reuelatio creditur immediatè propter se ipsam, vel mediatè, si primum, ergo illa creditur sola propter se ipsam, si secundum ergo creditur propter aliud.

Solutio primæ rationis dubitationis.

Ad primam Respondeo verum quidem esse quod propositio per se nota & immediata secundum vsum Aristotelicum illa dicitur, in qua connexio extremorum cognoscitur ex sola terminorum explicatione, atque adeò illa est semper euidens, sed vniuersaliùs tamen propositio immediata & per se nota illa vocari debet in qua connexio terminorum non cognoscitur quidem ex sola terminorum explicatione, sed neque cognoscitur per aliud medium quod sit formalis ratio assensus, quamuis cognoscatur per aliud medium quod sit dispositio quædam & conditio ad assensum prærequisita. Huiusmodi propositiones etiam aliquando inueniuntur in demonstratione scientifica : nam hæc v. gr. omne rationale est risibile, dicitur, propositio per se nota, quia non nititur vllâ ratione formali vlteriori, propter quam intellectus illi assentiatur, quamuis necessariò præsupponat demonstrationem à posteriori, in qua probatum sit omne rationale esse risibile. Similiter ergo hæc propositio, credo Deum esse Trinum quia dixit, non est immediata & per se nota in primo sensu vulgari & Aristotelico, quia non est notum ex terminis quod Deus hoc dixerit, sed in altero illo & verissimo sensu per se nota est, & immediata, quia non cognoscit reuelationem per aliud medium quod sit formalis ratio assensus, quamuis præsupponat cognitionem motiuorum tanquam conditionem sine qua non cognosceret immediatè Deum hoc dixisse.

Semper ergo dicendum est quod prima veritas cum reuelatione habet vim motiuam seu lumen distinctum à virtute mouendi quæ inest motiuis, sed illud lumen non actu mouet nisi applicatum per motiua tanquam per conditiones, & dispositiones necessarias ex parte intellectus, quia sine illis non cognoscerem, quod Deus hoc reuelauit, quando ergo dicis reuelatio, vel est per se nota ex terminis, vel est nota propter aliud, distinguo, est nota propter aliud quod sit ratio assentiendi, nego : Est nota propter aliud quod præsupponatur prius cognitum tanquam signum à posteriori, & conditio cognoscendi talem reuelationem immediatè per se ipsam, concedo.

Similiter falsum est quod omnis assensus est notus ex terminis in quo connexio extremorum non est nota per aliud medium. Similis enim distinctio hîc habet locum de medio quod sit conditio, vel quod sit motiuum assensus. Vnde concludo reuelationem credi omnino immediatè propter se ipsam, & in illa sistere intellectum tanquam in vltima ratione formali.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo loquutionem diuinam esse omnino integram formaliter sine loquutione Ecclesiæ, quamuis non sit integra inductiuè ac directiuè, propositio enim Ecclesiæ complet loquutionem Dei non tanquam pars loquutionis, sed tanquam signum & regula : semper enim loquutio integra formaliter, est manifestatio formalis conceptuum & obiecti, sed vt sic non includit ea per quæ completur solùm directiuè.

Instantia cui Respondetur.

Instabis sola Ecclesiæ propositio est manifestatio, ergo sine illa non est loquutio Dei.

Respondeo distinguendo antecedens sola propositio Ecclesiæ est manifestatio formalis nego, est manifestatio inductiua & directiua concedo.

## Sectio IV.

### *Qualis reuelatio requiratur ad obiectum formale Fidei.*

HActenus soluta est difficultas præcipua de obiecto formali Fidei quod est sola prima veritas reuelans, de hac autem reuelatione quâ dixi compleri formale obiectum Fidei adhuc dubitatur qualis illa esse debeat vt fundet verum fidei assensum, & primò quidem vtrùm necessariò sit incuidens : secundò vtrùm necessariò sit vera, ita vt existimata reuelatio non sufficiat : tertiò vtrùm necessariò sit formalis, ità vt non sufficiat virtualis reuelatio : quartò vtrùm necessariò sit publica, ita vt non sufficiat reuelatio priuata.

### §. I.

### *Vtrùm reuelatio fundans Fidem debeat necessariò esse incuidens.*

Quid sit reuelatio.

REuelatio (vt sæpè dixi) nihil aliud est quàm aliqua Dei actio transiens quâ significatur aliquid nobis à Deo dici, potest illa esse vel euidens nobis, vel obscura, est euidens quoties ita nobis significatur aliquid à Deo dici vt intellectus non possit dissentire, sed necessariò cognoscat Deum esse qui hoc dicit : obscura est quoties ita significatur aliquid à Deo dici, vt dissentire tamen possit intellectus, & negare Deum esse qui hoc dicat : rursus potest reuelatio esse euidens vel intuitiuè, si videatur reuelatio in se ipsa : vel abstractiuè si cognoscatur in alio connexo essentialiter, quod totum explicari facilè potest exemplo humanæ loquutionis.

Status controuersiæ.

Controuersia ergo nunc est inter Scholasticos celeberrima, vtrùm possit reuelatio esse obiectum formale Fidei, & ratio credendi obscurè aliquod mysterium quando est euidens vel intuitiuè, vel abstractiuè, vtrùm v. gr. beatus videns in verbo reuelationem possit nihilominus credere illud Fide obscurâ. De ipso autem mysterio quod creditur, vtrùm credi possit etiam tunc quando est euidens, dicam quæst. sequenti.

Ratio

Ratio prima dubitandi.

Ratio autem dubitandi primò est, quia reuelatio euidens non potest esse obiectum formale assensus ineuidentis, omnis enim assensus specificatur à suo motiuo, quod si sit euidens dat etiam euidentiam actui quem fundat, assensus Fidei est assensus ineuidens, ergo reuelatio euidens non potest esse illius motiuum formale.

Secunda.

Secundò, Fides non potest euidenter cognoscere obiectum reuelatum esse verum, alioqui esset scientia, sed qui cognosceret euidenter aliquid reuelari à Deo, & Deum esse primam veritatem euidenter cognosceret obiectum reuelatum esse verum, ergo Fides non potest euidenter cognoscere aliquid reuelari à Deo: Probatur minor, assensus qui niteretur reuelatione euidente inferretur ex duplici præmissa euidente, Deus non potest mentiri dum loquitur, Deus dicit se esse Trinum, ergo Deus est Trinus: sed quoties duæ præmissæ sunt euidentes conclusio sequitur necessariò & euidenter, ergo qui cognosceret euidenter reuelationem, cognosceret euidenter obiectum reuelatum.

Tertia.

Tertiò, assensus Fidei est ita liber vt intellectus possit assentire, vel dissentire, sed ille assensus qui niteretur reuelatione euidenti non esset liber, qui enim sciret Deum esse veracem & Deum aliquid dicere, non posset negare assensum conclusionis, ergo, &c.

Assertio prima.

Dico primò, reuelationem quæ fundat Fidei assensum esse posse euidentem, quamuis impossibile omnino sit vt illum fundet quatenus est euidens.

Prima pars.

Prima pars, inter Theologos receptissima est vt docent Vasques prima parte *disputat.* 131. *cap.* 3. & Suares *disputat.* 3. *sect.* 8. negat eam de Lugo, *disput.* 2. *sect.* 1. cum alijs non paucis. Probatur tamen quia, si potest assensus Fidei esse obscurus, quamuis nitatur euidenti reuelatione, non est dubium quin possit eâ niti, sed potest assensus Fidei esse obscurus quamuis nitatur euidenti reuelatione, ergo Fides potest eâ niti: Probatur minor, Fides potest esse obscura quamuis reuelatio sit euidens, si possit eâ niti provt est purum testimonium primæ veritatis, non assentiendo tali reuelationi, provt est aliquis effectus euidenter cognitus, nam assensus euidens nititur medio euidente formaliter, testimonium autem vt est purè testimonium non est aliquid euidens vt sic sed obscurum: Sed quamuis reuelatio sit euidens potest tamen intellectus illi assentiri provt est purum testimonium primæ veritatis, non illi assentiendo, quia est euidens, sed quia est testimonium primæ veritatis: nam reuelatio euidens habet duo, primò quod sit testimonium primæ veritatis quod propter eam authoritatem est credibile, deinde habet quod sit aliquis effectus euidenter cognitus per experientiam: reuelatio quando est effectus euidenter cognitus seruat tamen rationem totam intrinsecam testimonij habentis authoritatem diuinam, ergo possum illi assentiri provt est purè testimonium, non assentiendo illi quatenus est effectus euidenter cognitus, tunc autem assensus erit vera Fides. Tota ergo ratio est, quia testimonium quantumcunque sit euidens, seruat tamen veram rationem testimonij cui possum assentiri, non assentiendo illi vt est effectus euidenter cognitus.

Deinde confirmari ex eo potest, quia primus Angelus in primo instanti suæ creationis habuit omnimodam euidentiam illius reuelationis, sciebat enim se non posse illuminari nisi à Deo. Imò est probabile quod B. Virgini Mariæ multæ reuelationes factæ sunt prorsus euidentes mysteriorum Fidei, cui tamen meritò dicitur *beata quæ credidisti.*

Secunda pars, quod reuelatio Fidem non possit fundare provt est euidens, docetur à plurib⁹ Theologis cum S. Thoma *quæst.* 1. *art.* 4. & 6. Suare *disp.* 3. *sect.* 8. Coninck *disp.* 9. *dubit.* 8. contra Vasquem, Turrianum, Lorcam.

Probatur autem ijs argumentis quæ sunt allata in ratione dubitandi, quia nimirum Fides quæ haberet obiectum formale à quo specificaretur omnino euidens nullo modo esset obscura, neque cognosceret obscurè obiectum reuelatum, nam ex duabus præmissis euidentibus sequitur conclusio euidens: quod autem actus Fidei sit obscurus, & firmiter assentiatur illis quæ non cognoscit nisi obscurè, constat ex Apostolo qui Fidem appellat argumentum non apparentium, visio per speculum, & à S. Petro lucerna lucens in caliginoso loco donec oriatur lucifer: reuelatio autem euidenter cognita licèt non faciat rem euidentem euidentia extremorum, facit tamen illam euidentem euidentia testificantis, & tamen obscuritatem hanc Fidei sæpè Patres indicant, v. gr. Hilarius *lib.* 8. *de Trinitate*, vocat ignorantiam: *Non habet veniam sed præmium ignorare quod credas:* Augustinus l. de vtilitate credendi, cap. 11. *Quod* (inquit) *intelligimus aliquid debemus rationi, quod credimus authoritati.* Deinde assensus ille qui niteretur reuelatione vt euidente non esset vllo modo liber, quia euidens assensus est ille, ad quem necessitatur intellectus. Et denique non niteretur puro testimonio primæ veritatis, resolueretur enim in Dei testimonium & in cognitionem eiusdem omnino euidentem.

Vasqui respondetur.

Neque satisfacit Vasques, cum ait, assensum ex clara reuelatione genitum non esse clarum, quia non generatur ex motiuo intrinseco habente connexionem necessariam ex rei natura sed ex motiuo extrinseco quod ostendere non potest rem testificatam in se ipsa & sic cognitionem semper parit obscuram.

Sed contra, ille assensus euidens est per quem intellectus omnino necessitatur ad non dissentiendum, nam illud solum dicitur euidens cui non potest intellectus dissentire, ergo assensus per medium extrinsecum euidens, est omnino euidens. Quis? autem dicat verbi gratia quod Fide obscura credunt Romam esse omnes illi qui Romam non viderunt, sed audiuerunt tamen multos qui dicunt se vidisse Romam, potest igitur actus scientiæ niti motiuo extrinseco quod sit euidens. Imò certum est multas sæpè demonstrationes esse à posteriori per effectum, qui non est intrinsecus causæ, & cum qua non habet connexionem necessariam nisi ex suppositione, reuelatio autem ex suppositione quod sit, habet connexionem necessariam cum re reuelata, si enim illa dicitur esse, necessariò est.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo verum esse quod reuelatio euidens vt sic fundare non potest Fidem obscuram, quamuis possit illam fundare præcisè vt est purum testimonium.

Instantia.

Instabis ibi nihil est obscurum, vbi nihil omnino est quod non clarè videatur, sed tota hæc reuelatio & testimonium, & totum hoc motiuum videntur clarè vt suppono, ergo in tali reuelatione nihil est obscurum quod possit fundare fidem.

Resp. distinguendo minorem tota hæc reuelatio & totum testimonium videtur provt est purum testimonium se ipsum testificans nego, provt est effectus aliquis cognitus per experientiam concedo, vnde quamuis tota reuelatio sit euidens in se ipsa quatenus est talis effectus, tamen quatenus est purum testimonium semper est obscura.

Secundæ.

Ad secundam similiter distinguitur illa minor, qui cognosceret euidenter aliquid à Deo reuelari, & Deū esse primam veritatem, euidenter cognosceret obiectū

reuelatum, per eam cognitionem quâ cognosceret obscurè reuelationem in ratione puri testimonij nego: quâ cognosceret reuelationem euidenter in ratione effectus clarè cogniti concedo: nam assensus ille qui niteretur puro Dei testimonio & ineuidenti, non niteretur duabus præmissis euidenter cognitis vt sic, nam ille actus, ergo verum est Deum esse Trinum, provt sequitur ex præmissis euidentibus non est actus Fidei, sed tantùm provt nititur pura Dei authoritate infinita in ratione testimonij.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo, assensum Fidei semper esse liberum, nam quamuis non possum dissentire obiecto reuelato provt cognito per reuelationem euidentem possum tamen illi dissentire provt cognito per reuelationem vt est purum testimonium: semper ergo intellectus potest non credere, quamuis non possit dissentire tali obiecto provt cognito in ratione effectus.

Instantia. Instabis cum de Lugo *num.* 34. nullus assensus intellectus fundatur in euidentia præmissæ formalis, sed in euidentia præmissæ obiectiuæ, siue in obiecto cognito, non enim assentior obiecto quia illud cognosco, sed quia illud in se ipso est euidens & verum, euidentia enim se tenet ex parte obiecti cogniti, non ex parte cognitionis, ideóque non est id quod cognoscitur, sed potiùs cognoscit: vnde argumentor vbicunque obiectum est in se ipso euidens non potest intellectus præscindere ab euidentia, & illi assentiri vt est ineuidens, sed reuelatio est euidens vt supponitur, ergo intellectus non potest ei assentiri, vt est ineuidens, nam ex præmissis euidentibus sequi non potest conclusio obscura.

Respondetur instantiæ. Respondeo euidentiam aliam esse fundamentalem, aliam formalem, euidentia fundamentalis est obiectum ipsum cui non potest intellectus dissentire, euidentia formalis est ipsamet cognitio obiecti cui non potest dissentire. Certum est quod euidentia fundamentalis non se tenet ex parte cognitionis, & cognoscitur ab intellectu saltem in actu exercito quamuis in actu signato non cognoscatur. Vnde dico ad argumentum, vbicunque obiectum est euidens in se ipso, non potest intellectus præscindere ab euidentia, si obiectum sub omni ratione sit euidens concedo, si sub aliqua ratione sit ineuidens nego. Dixi autem reuelationem euidentem, esse ineuidentem sub ratione puri testimonij, etiamsi euidens sit sub ratione effectus cogniti per experientiam. Neque sequitur quod ex præmissis euidentibus obscura conclusio possit sequi, quia conclusio sequitur ex præmissis provt euidentibus.

## §. II.

### *Vtrùm reuelatio solùm existimata, esse possit obiectum Fidei.*

Fieri sæpè potest vt existimemus aliquid esse reuelatum à Deo, quod tamen reuelatum non sit, audit, verbi gratiâ, rusticus Sacerdotem aliquem, vel Hæreticum, vel ignarum dicentem quod in Christo vnica est natura sicut est vna persona, putat rusticus hoc ita esse, ac ex toto corde credit, tunc reuelatio non est vera, sed existimata tantùm, & quæritur vtrùm illa sufficiens sit ad credendum Fide diuina, illud quod reuelatum non est.

Ratio prima dubitandi. Ratio autem dubitandi est primò, quia ille articulus credi potest Fide diuina, qui potest sufficiéter proponi tanquam à Deo reuelatus, sed articulus à Deo non reuelatus potest proponi sufficienter, tanquam à Deo reuelatus, ergo articulus non reuelatus credi potest Fide diuina modò existimetur esse reuelatus: Maior videtur certa, quia nihil est quod moueat ad credendum Fide diuina, quàm propositio sufficiens diuinæ reuelationis: Minor probatur tunc sufficienter proponitur rustico articulus à Deo non reuelatus, quando proponitur eodem modo quo proponitur articulus verus, itavt teneatur vtrumque simul credere, sed articulus à Deo non reuelatus proponi potest homini rustico, eodem prorsus modo quo ei proponitur verus, ita vt teneatur simul credere vtrumque, quod probo manifestè, nam quando Parrochus, verbi gratiâ, vel Episcopus proponit rustico articulos Fidei, tunc ille obligatur credere, neque alia vlla requiritur propositio motiuorum, sit ergo Episcopus occultè Hæreticus, qui simul rustico duos proponat articulos, quorum vnus sit verus, & alius sit falsus, tunc æqualiter vterque articulus proponitur, & qui audit tenetur æqualiter credere, ergo articulus falsus sufficienter illi proponitur cum eodem modo proponatur, quo proponitur articulus verus quem obligatur credere.

Confirmatur, quia experimur rusticum tunc eodem planè modo assentiri articulo falso quo assentitur articulo vero, nam assentitur vtroque, quia Deus prima veritas dixit, & per vtrumque actum æqualiter meretur, ergo vterque articulus sufficienter proponitur, & Fide diuina creditur. Denique ille actus est Theologicus cuius obiectum est perfectio increata, ille actus quo credo articulum apparenter reuelatum, habet pro formali obiecto primam veritatem, ergo ille actus est Theologicus.

Secunda. Secundò, nulla est alia virtus etiam supernaturalis cuius actus non possit versari circa obiectum materiale, quod non participet propriam rationem obiecti formalis, sed illam existimetur participare, quod facilè potest inductione probari: nam si existimares promissam esse in cœlo gloriam aliquam, quæ non est promissa, possem illam sperare: si existimarem aliquem hominem esse sanctum, qui tamen sanctus non esset, possem charitate Theologica illum amare vt Dei amicum. Si prudenter iudicem aliquem esse pauperem, qui tamen reuerà sit diues, dando illi Eleemosinam verum elicio actum misericordiæ, quamvis subueniam miseriæ solùm existimatæ. Si restituam aliquid, quod falsò putabam deberi, verũ elicio actum iustitiæ. Si adorem hostiam absolutè, quàm prudenter iudico esse conseruatam, verum elicio actum religionis, etiamsi fortasse illa consecrata non esset. Confirmatur ex Fide humana, qui enim credit aliquid tanquam dictum à S. Thoma, quod tamen ab eo dictum non est, eadem tamen Fide humana credit, ac si Sanctus Thomas illud dixisset, ergo qui credit aliquid tanquam à Deo dictum, quod tamen non dixit Deus, eadem tamen Fide diuina credit.

Tertia. Tertiò, si quis legens Prophetas paulò Ante-Christi natiuitatem credidisset Messiam venturum, & perseuerasset in eodem actu etiam postquam Christus, natus esset Christus, certè ille actus Fidei anteà verus, posteà fuisset falsus, ergo potest actus Fidei niti reuelatione falsa.

Assertio secunda. Dico secundò, reuelationem Dei solùm apparentem & existimatam non posse sufficere ad verum actum Fidei Theologicæ: Imò implicare contradictionem vt illa ad credendum Fide diuina, quamuis possit aliquando ita proponi vt verè obliget ad volendum credere.

Prima pars probatur. Primam partem Theologi communiter docent cum S. Thoma *art.* 1. *&* 3. Videturque definita in Tridentino *sess. 6. cap.* 9. vbi dicitur quod falsum subesse Fidei non potest, meritóque reiicitur Catherinus qui temerè omninò dixit quod licèt Fidei Catholicæ falsum subesse non possit, Fidei tamen priuatæ subesse omnino potest. Ratio autem est primò, quia de ratione

tione Fidei Theologicæ est vt sit certa: *Est enim* vt ait Basilius, *explatio animi de diuinorum veritate verborum*: & Bernardus epist. 190. *Fides est opinio, sed in veritate certa subsistit*, sed si credi Fide diuina posset aliquod obiectum quod Deus non reuelasset, non esset certa Fides diuina, non enim sum certus de obiecto Fidei, nisi quia certus sum Deum dixisse id quod credo, ergo implicat vt reuelatio falsa sit motiuum Fidei Theologicæ. Secundò, Fides est virtus intellectualis à Deo infusa, sed virtus intellectualis infusa necessariò tendit in actus veros, sicut virtus voluntatis tendit in actus bonos, ergo Fides tendit in actus veros, vt etiam dixi esse definitum à Tridentino. Imò Fides est inchoatio quædam & vera participatio luminis beatifici, & instrumentum principale Spiritus Sancti, vt moueat nos in bonum, sed lumen beatificum non est determinatum nisi ad verum, ergo etiam lumen Fidei est determinatum ad veram reuelationem. Deniq; reuelatio non potest esse motiuum Fidei diuinæ nisi proponatur sufficienter vt credibilis, sed falsa reuelatio non potest sufficienter proponi ad credendum Fide diuina, ergo illa non potest esse motiuum Fidei Theologicæ. Minorem probabit.

Minor ex secunda parte conclusionis probatur.

Secunda pars conclusionis quam etiam communissi nè tenent Doctores, probantque primò, quia tunc solùm reuelatio sufficienter proponitur quando per signum aliquod euidens prudenter & omnino infallibiliter cognoscimus debere credi, quod Deus verè reuelauerit id quod proponitur. Sed implicat reuelationem falsam proponi per aliquod signum quo prudenter, & infallibiliter iudicetur debere certò credi Deum verè reuelasse id quod proponitur: ergo falsa reuelatio non potest sufficienter proponi. Probatur minor, nam signum illud nunquam est sufficiens ad propositionem reuelationis, nisi sit aliquid quod euidenter constet esse non posse ab alio quàm a Deo, alioqui semper possem formidare, sed nunquam dari potest huiusmodi signum ad confirmandam reuelationē quæ non est à Deo, ergo non potest reuelatio falsa proponi per aliquod signum quo prudenter iudicetur debere credi quod proponitur. Secundò, si reuelatio falsa posset fieri euidenter credibilis nunquam possemus certò credere articulos verè à Deo reuelatos, quia nihil me inducit ad certò credendum Fide diuina præter sufficientem propositionem. Sed si reuelatio falsa potest proponi sufficienter, propositio sufficiens non me inducet ad prudenter & certò credendum, quia posita ea propositione possum adhuc dubitare vtrùm reuelatio illa sit vera, ergo reuelatio falsa potest proponi sufficienter. Denique si reuelatio falsa æquè proponi potest sufficienter ac reuelatio vera, certè nullum nobis relictum est medium quo discernere possimus reuelationem veram à falsa.

Tertia pars probata manet.

Tertiam partem probat argumentum primum allatum in ratione dubitandi vbi euidenter ostenditur quod reuelatio ita proponi potest vt ille cui proponitur teneatur velle credere Fide diuina, & conari etiam credere.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam igitur Respondeo primò quidem, quod quamuis per impossibile falsa reuelatio proponi posset sufficienter tanquam vera, non propterea tamen crederetur Fide diuina ille articulus propter falsam reuelationem, quia non sufficeret ad actum Fidei propositio huiusmodi, sed requireretur obiectum proprium huius actus, quæ reuelatio est vera & non existimata tantùm, si enim verum ibi esset obiectum Fidei, verus etiam esset actus Fidei quòd rectè negat de Lugo *disp. 4. sect. 6.*

Secundæ.

Secundò, negatur posse vnquam contingere vt falsus articulus proponatur sufficienter eodem modo quo proponitur articulus falsus, alioqui non teneremur vnquam certò credere, quia semper dubitare possemus, vtrùm id quod credimus esset verum, quia propositum est sufficienter. Sola Parochi vel Episcopi externa propositio, est sufficiens propositio vt obliget rusticum ad volendum credere Fide diuina, & ille actus quo volet & conabitur credere verè meritorius erit, sed nego quod nuda illa & sola Episcopi authoritas sit sufficiens propositio articuli veri, vel articuli falsi, nam illa vt sit propositio sufficiens compleri vlteriùs debet, & in hominibus completur de facto per illuminationem internam sine qua propositio exterior non est sufficiens, quia sine hac illuminatione solum testimonium Episcopi non proponit signum infallibile per quod credere possit prudenter is cui fit propositio. Imò indocti homines non sunt apti ad penetrandam euidentiam motiuorum, vnde semper supplet Spiritus Sanctus per instinctum internum id quod deest illorum capacitati.

Itaque si Episcopus occultè infidelis per inscitiam aut nequitiam, plures proponat articulos credendos alios veros, alios falsos, nego externam illam propositionem articuli veri esse sufficientem de se sed tantùm prout coniungitur cum motione interna Dei per quam completur propositio articuli veri, qui propterea credetur Fide diuina cum tamen articulus falsus non possit tunc à rustico credi nisi Fide humana, quod si velis vnico actu credi vtrumque articulum, tunc non credetur nisi Fide humana. Vnde ad confirmationem nego rusticum eodem modo assentiri articulo vero & articulo falso, quamuis non possit ipse hoc discrimen aduertere, nam articulo falso assentitur propter reuelationem falsam, & articulo vero propter veram reuelationem, actus enim ille non est Theologicus cuius obiectum est perfectio increata debito modo applicata, actus voluntatis quo rusticus vult credere, potest esse supernaturalis & meritorius, quamuis Fides quæ illum sequetur, sit solùm naturalis.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo negando quod vlla virtus vel naturalis vel supernaturalis, intellectus aut voluntatis versetur circa obiectum aliquod materiale non participans veram rationem formalem obiectiuam talis virtutis propriam: neque hoc in vlla virtute potest verificari, alioqui illa excurreret extra terminos obiecti adæquati. Ad probationem dico magnum esse discrimen inter virtutes intellectus & virtutes voluntatis, nam quamuis ambæ ferantur semper in verum suum obiectum, nihilominus tamen verum obiectum virtutis appetitiuæ non est bonum in se ipso sed bonum vt apprehensum, & propositum per cognitionem; voluntas enim versatur circa obiectum vt propositum ab intellectu, non autem circa illud immediatè vt est existens à parte rei, vnde semper verum obiectum virtutis appetitiuæ est bonum cognitum, siue sit cognitum verè, siue falsò, obiectum autem virtutis intellectualis est verum vt in se ipso existens, quia intellectus versatur immediatè circa verum in se ipso existens, quod patet in omni virtute intellectuali, nam si quis erret existimando se habere demonstrationem, non propterea dicitur habere sapientiam aut scientiam, quod etiam in virtute prudentiæ maximè verum est, cuius actus semper verus est, quia quamuis iudicium aliquod speculatiuum falsum præsupponatur aliquando à proprio actu prudentiæ, iudicium tamen practicum in quo prudentia consistit non potest vnquam esse falsum, verbi gratiâ, si probabiliter iudico aliquem esse sanctum, aliquem esse pauperem, hostiam esse verè consecratam, prudenter statim elicio Iudicium hoc practicum,

practicum, qui est actus proprius prudentiæ, honestum est amare illum vt amicum Dei, iuuare illum vt pauperem, adorare hostiam illam vt consecratam, vbi vides à prudentia elici actum verum, & virtutes illas omnes appetitiuas versari circa obiectum etiam verum, nam obiectum misericordiæ, est subleuare miseriam pauperis probabiliter apparentem, & sic de cæteris. De Fide humana non potest vlla esse paritas, quia illa non est virtus intellectus cui non possit subesse falsum.

Instantia cui respondetur.

Instabis, illud iudicium practicum est falsum quod sequitur vt conclusio ex iudicio speculatiuo falso, sed illud iudicium prudentiæ, honestum est dare huic pauperi Eleemosinam sequitur vt conclusio ex iudicio speculatiuo falso, ergo illud etiam est falsum.

Respondeo negando minorem, nam illud iudicium practicum verum honestum est, dare Eleemosinam illi qui probabiliter apparet pauper, non sequitur tanquam conclusio ex iudicio speculatiuo falso, sed tantùm supposito illo iudicio intellectus elicit immediatè iudicium prudentiæ: vel si vis illud inferri ex præmissis certè non infertur ex præmissis falsis, sed ex istis omnino veris, quoties aliquis apparet probabiliter pauper, honestum est illum subleuare, iste apparet probabiliter pauper, ergo est honestum illi subuenire.

Solutio tertiæ rationis dubitandi.

Ad tertiam Respondeo cum S. Thoma *art. 3. ad 3.* fieri omnino posse vt ille idem actus Christus est nasciturus incipiat ante Christi natiuitatem, & perseueret etiam postquam est natus: sed nego effici posse vt actus Fidei diuinæ, qui priùs & essentialiter erat verus, posteà incipiat esse falsus. Nam si quis paulò ante Christi natiuitatem dixisset Christus est nasciturus, suam illam propositionem vel retulisset ad tempus vltimæ Prophetiæ, quasi diceret Christus debet nasci, quando erunt completæ Propheriæ, & non antè, & sic vera fuisset propositio, tùm ante Christi natiuitatem, tùm post illum etiam natum, quia dicere Christus est nasciturus completis Prophetiis est dicere Christus non nascetur, nisi postquam illæ erunt completæ. Vel suam illam propositionem retulisset ad certam aliquam partem temporis determinatam, & sic ille actus non fuisset vnquam actus Fidei, quia tempus determinatum quo nasciturus erat Christus non erat reuelatum, ideóque credi non poterat Fide diuina, sed tamen coniectura illa prius fuisset vera, deinde falsa.

Instantia secunda.

Instabis quid? si alicui Deus reuelasset instans determinatum in quo Christus erat nasciturus, certè actus ille Fidei Christus est nasciturus, ante Christi natiuitatem fuisset verus, post natiuitatem fuisset falsus.

Respondetur instantiæ.

Respondeo esse impossibile vt ille idem actus in eo casu perseueret, nam ille verus erat actus Fidei cum Fide diuina niteretur, post Christum autem natum, non est amplius idem actus, quia non nititur eadem reuelatione.

## §. III.

### *Vtrùm reuelatio solùm virtualis & mediata possit esse obiectum Fidei.*

Reuelatio virtualis & formalis quid sit.

REuelatio alia est formalis, alia virtualis, formaliter dicitur reuelari, quod in se ipso reuelatur, vel certè continetur formaliter in eo quod reuelatur, quia videlicet vel est pars eius, vel definitio, verbi gratiâ, cum reuelatur Christum esse hominem reuelatur etiam habere animam & esse animal rationale. Virtualiter reuelari dicitur, id quod in se ipso non reuelatur, neque continetur formaliter in eo quod reuelatur sed in eo continetur tanquam in causa, id est, sequitur ex eo quod est reuelatum: verbi gratia, reuelatur virtualiter Christum esse risibilem, quando reuelatur Christum esse hominem, quia risibilitas non continetur formaliter in humanitate, sed est proprietas emanans ab ea vt causa.

Rursus reuelatio formalis, alia est explicita per quam res aliqua in se ipsa reuelatur, alia est confusa per quam reuelatur aliquid contentum in alio tanquam pars in toto, & singulare sub vniuersali, vt cum reuelatur omnem ritè baptizatum esse in gratia, confusè reuelatur Petrum qui est ritè baptizatus esse in gratia.

Sensus difficultatis.

Difficultas ergo nunc est, vtrùm reuelatio illa, quæ nullo modo est formalis etiam confusa, sed est tantùm virtualis sufficiat ad fundandam Fidem, verbi gratiâ, vtrùm eo ipso quod est de Fide Christum esse hominem, etiam sit de Fide quod sit risibilis, hæc autem reuelatio solùm virtualis est tantùm mediata ex parte rei reuelatæ, quæ scilicet reuelata non est in se ipsa, nam reuelatio mediata ex parte reuelantis est sine dubio sufficiens ad Fidem, quando scilicet Deus non nobis loquitur per se ipsum immediatè, sed per Apostolos aut alios Doctores.

Ratio prima dubitandi.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia illa propositio Fide diuina creditur, quam qui negaret esset Hæreticus, hâc propositione Christus est risibilis, qui negaret esset Hæreticus, ergo illa creditur Fide diuina. Minor probatur, ille qui negat Christum esse hominem, & dicit illum esse Chimæram, est Hæreticus, sed qui negat Christum esse risibilem, negat illum esse hominem & dicit esse Chimæram, nam homo sine risibili est Chimera, ergo qui negaret Christum esse risibilem esset Hæreticus.

Confirmatur, quia spectat ad Dei veritatem infinitam, vt vera sint omnia ea quæ sunt essentialiter connexa cum iis quæ Deus dicit, vna enim veritas non potest sine alia subsistere, si vnum est falsum, alterum etiam falsum erit, ergo qui negaret Christum esse risibilem diceret Deum esse mendacem.

Secunda.

Secundò, multa sunt de Fide quæ tamen virtualiter solùm sunt reuelata, verbi gratiâ, Deum esse infinitum, & incorporeum quia Deus est, Patrem distingui à Filio quia illum generat, duas in Christo esse voluntates, quia est Deus & homo: totum Christum esse sub duabus speciebus Sacramenti Eucharistiæ: ille qui baptizat infantem, Fide diuina credere tenetur illum esse in gratia: ergo reuelatio virtualis sufficit ad Fidem.

Tertia.

Tertiò, illud totum pertinet ad Fidem quod creditur propter testimonium diuinum, siue mediatè, siue immediatè, sed credo Christum esse risibilem, quia Deus dixit mediatè, immediatè verò dixit illum esse hominem, ergo creditur Fide diuina: Maior probatur, nam habitus infusus extenditur ad omne obiectum materiale quod cognoscitur dependenter à suo obiecto formali mediatè, vel immediatè, nam verbi gratiâ, Charitas extenditur ad omnia obiecta materialia quæ amantur etiam remotè propter Deum, si enim amas Proximum propter Deum, & illi per varia media remota vel proxima procures aliquod bonum, voluntas omnium illorum mediorum semper est actus charitatis, ergo conclusiones reuelatæ mediantibus aliis pertinent ad Fidem.

Quarta.

Quartò, si reuelatio virtualis non sufficeret ad Fidem diuinam sequeretur quod etiam postquam Ecclesia definiuit huiusmodi propositionem virtualiter tantùm reuelatam, illa non posset credi Fide diuina, quia Ecclesia non habet nouas reuelationes, neque noua facit dogmata, explicat enim tantùm infallibiliter ea quæ sunt verè reuelata vel quæ sequuntur ex reuelatis,

reuelatis, vnde argumentor, post eiusmodi definitionem Ecclesiæ, propositio illa est reuelata solùm virtualiter, sed per te reuelatio virtualis non sufficit ad Fidem, ergo illa propositio etiam post definitionem non potest credi Fide diuinâ.

Assertio tertia bipartita.

Dico tertiò reuelationē virtualem quâ in sua tantùm causa reuelatur aliquid non sufficere ad fidem Theologicā, sed esse conclusionē purè Theologicā, si verò eam vniuersalis Ecclesia definierit, iam incipit esse reuelata formaliter, & sufficit ad Fidem diuinam.

Prima pars probatur.

Prima pars, asseritur à S. Thoma quem sequuntur Molina 1. p. q. 1. art. 2. *disp.* 1. & 2. Suarez *disp.* 3. *sect.* 11. Valentia, de Lugo, Coninck: contra Canum Vegam, Albertinum, Vasquem 1. *p. d.* 5. *c.* 3. qui tamen omnino confundunt reuelationem virtualem cum formali confusa quod magnoperè caueridebet.

Ratio autem est, quia illud non potest credi Fide diuina, quod credi non potest propter puram Dei authoritatem, sed quod non est reuelatum nisi virtualiter credi non potest propter puram Dei authoritatem, ergo non potest credi Fide diuina: probatur minor, illud quod non potest credi nisi quia euidenter infertur ex eo quod est reuelatum, & quia est cum eo connexum non potest credi propter puram Dei authoritatem, sed quod est reuelatum virtualiter creditur tantùm quia euidenter infertur ex re reuelata & quia est cum eo connexum, ergo illud non creditur propter puram reuelationem. Deinde ille qui negaret hanc connexionem proprietatis cum tali causa, non esset hæreticus, ille tunc non posset credere propositionem reuelatam virtualiter, ergo qui eam non crederet non esset hæreticus.

Secunda pars probatur,

Secundam partem nemo negat Catholicus probatur autem, quia illa propositio est reuelata fomaliter quam Deus formaliter nobis dicit, sed quando Ecclesia aliquid definit, v. g. si definiat Christum esse risibilem, Deus nobis dicit Christum esse risibilem, nam Ecclesia loquente, Deus nobis per Ecclesiam mediatè loquitur eodem modo quo loquitur nobis per scripturam, iuxta illud primi Concilij Apostolorum, *Visum est Spiritui sancto & nobis*, Ecclesia enim non est minùs Dei lingua quā Scriptura, ergo illud credi potest Fide diuina postquam ab Ecclesia definitum est. Præterea illa omnia de nouo credere tenemur, quæ de nouo proponuntur sufficienter vt à Deo reuelata, nam definitio Ecclesiæ non est aliud quàm sufficiens propositio & explicatio eorum quæ à Deo non reuelantur de nouo, sed anteà reuelata erant obscuriùs, & ideò non obligabant ad credendum.

Video autem tribus modis hoc posse accidere, primò si Ecclesia tantùm declaret verum sensum Scripturæ vel reuelationis præteritæ, tunc enim Deus non reuelat de nouo illum articulum vel verum sensum reuelationis præteritæ, sed tantùm assistit Ecclesiæ ne decipiatur in proponendo & declarando vero sensu præteritæ reuelationis, vnde fit vt fideles qui prius non obligabantur explicitè credere talem reuelationem in illo sensu, incipiant obligari eam explicitè credere in tali sensu. Secundò, si Ecclesia definiat aliquam propositionem formaliter prius reuelatam, sed confusè tantùm, qualis esset conclusio deducta ex duabus præmissis de Fide, & tunc Ecclesia nouam reuelationem non proponit, sed tantùm priorem explicat. Tertiò si definiat propositionem virtualiter solùm contentam in propositione reuelata, vt si definiret Christum esse risibilem, & tunc dici posset quòd Ecclesia definiente illum articulum, Deus loquens per Ecclesiam, illum articulum de nouo reuelaret, si enim articulus solùm virtualiter esset reuelatus, & si Ecclesia illum definiret Deus de nouo reuelaret formaliter, sed hoc nunquam contingit, quia quidquid Ecclesia definit vel est explicatio veri sensus Scripturæ, vel est explicatio distincta propositionis formaliter prius reuelatæ sed confusè tantùm, quod autem aiunt nonnulli Theologi articulum illum prius reuelatum virtualiter, non reuelari de nouo à Deo quia contentus erat formaliter in illa propositione vniuersali, quidquid Ecclesia definit assistente Spiritu sancto est verum. Hoc inquam est difficilè, quia sic Deus non reuelaret determinatè Christum esse risibilem, v. g. sed tantùm quod Ecclesia non potest errare, sic enim dici posset quod Deus nihil aliud determinatè reuelauit quam infallibilitatem Ecclesiæ, in qua æquè continentur alia omnia, quàm iste articulus.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo illum qui negaret Christum esse risibilem præsumi quidem esse hæreticum, quia præsumitur potius negare principium obscurum, Christus est homo, quàm principium euidens homo est risibilis. Si autem profiteretur Christum esse hominem, neque tamen esse risibilem tunc non esset hæreticus, quia nihil negaret reuelatum. Ad probationem distinguitur maior, qui negat absolutè Christum esse hominem & dicit illum esse chimæram, est hæreticus concedo, qui dicit solùm consequenter & negans illam suppositionem, est hæreticus nego: qui dicit Christum esse hominem & negat illum esse risibilem, non negat absolutè Christum esse hominem, neque absolutè dicit illum esse chimæram, sed tantùm dicit hoc consequenter, id est, dicit aliquid ex quo illud sequitur, sed negat sequi atque ita non est hæreticus.

Confirmationis solutio.

Ad confirmationem distinguitur antecedens: spectat ad primam veritatem, vt sint vera ea quæ sunt essentialiter connexa cum iis quæ dicit, spectat absolutè ad primam veritatem solitariè sumptam nego: spectat consequenter & ex suppositione quod sint essentialiter connexa concedo. Fateor quod si falsum est Christum esse risibilem, consequenter etiam falsum est Christum esse hominem ex suppositione quod omnis homo sit risibilis, qui tamen negaret omnem hominem esse risibilem, non diceret Deum esse mendacem, quia negaret illam suppositionem ex qua sequitur Deum esse mendacem, negat enim quod omnis homo sit risibilis.

Solutio secundæ rationis dubitandi.

Ad secundam Respondeo illas omnes propositiones esse reuelatas formaliter, vel explicitè vt istam, Deus est infinitus, Christus totus est in qualibet parte Hostiæ consecratæ, vel implicitè tantùm quatenus continentur sub aliqua vniuersali reuelata, vt istæ sunt: iste infans quem scio à me legitimè baptizatum est in gratia, huiusmodi autem propositiones sufficere ad fidem, inferius ostendetur.

Tertiæ

Ad tertiam Respondeo falsam esse illam maiorē, illud totum pertinet ad Fidem quod creditur propter Dei testimonium, si enim mediatè tantùm credatur propter Dei testimonium, non creditur propter illud solum, sed propter illud, & propter connexionem extremorum cum medio quod non sufficit ad Fidem. Vnde ad probationem respondetur verum esse quòd habitus infusus extenditur ad omnia obiecta materialia quæ attinguntur sub eodem motiuo solitariè sumpto, non extenditur ad ea quæ non attinguntur sub eodem motiuo nisi variato, sicut hîc variatur motiuum, quod non est sola reuelatio vt ostendi. Exemplum quod affertur charitatis & aliarum virtutum voluntatis non est simile, quia in actibus voluntatis omnia media propter solum amantur finem, non autem propter se, vnde per charitatem amo media omnia tùm proxima tùm remota,

quia illa propter solum Deum amo. Cùm tamen in intellectu contrarium eueniat, quia conclusiones quæ deducuntur ex præmissis non creduntur propter solum Dei testimonium, sed propter connexionem obiecti præmissarum, cum obiecto conclusionis, cuius connexionis veritas non creditur propter veritatem præmissarum sed cognoscitur in se ipsa, intellectus in ea sistit & in ea mouetur, si enim præmissæ falsæ essent, conclusio tamen esset bona.

Instantia. Instabis, connexio obiecti conclusionis cum obiecto præmissarum, non differt à connexione extremorum cum medio, ergo ad assensum conclusionis non est necessaria cognitio illationis, sed sufficit assensus præmissarum, ergo motiuum formale conclusionis est motiuum formale præmissarum.

Responsio instantiæ. Respondeo certum esse in Logica quod ad assensum conclusionis non sufficit assensus præmissarum, sed requiritur etiam iudicium consequentiæ, multi enim qui non attendunt illationem, admissis præmissis negant consequentiam. Distinguo igitur antecedens, connexio obiecti conclusionis cum obiecto præmissarum, non differt realiter à connexione extremorum cum medio, concedo: non differt saltem per intellectum & per conceptus saltem explicitos & confusos, nego. Nam quod explicitè dicitur in conclusione virtualiter tantùm & confusè dicebatur in præmissis.

Ad quartam nihil addendum videtur, iis quæ dicta sunt in secunda parte conclusionis.

## §. IV.

### *Vtrùm reuelatio priuata possit esse obiectum Fidei.*

Reuelatio publica & priuata quid sit. PVblica dicitur reuelatio quam Ecclesia vniuersalis, proponit omnibus fidelibus obligans eos ad credendum. Priuata dicitur illa, quam Ecclesia vniuersalis non proponit omnibus vt credendam, sed ab aliquibus tantùm personis habetur, vt cum facta est Saræ reuelatio de Isaac nascituro, & Zachariæ de Ioanne Baptista. Quod reuelatio proposita per Ecclesiam sufficiat ad Fidei assensum, Hæretici soli negant: restat igitur controuersia de reuelatione solùm priuata, quæ fuerit sufficienter proposita.

Ratio prima dubitandi. Ratio dubitandi primò est, quia si reuelatio solùm priuata sufficeret ad Fidem Theologicam, posset aliquis obligari ad credendum aliquid quod ab Ecclesia non proponitur; sed nemo tenetur ea credere, quæ non proponuntur ab Ecclesia, quod probatur ex Augustino contra Epistolam fundamenti cap. 3. *Euangelio non crederem* (inquit) *nisi me Catholicæ Ecclesiæ commoueret authoritas*, & in Enchiridio, docet Fide tantùm ea credi quæ spectant ad religionem, idem docet Sanctus Thomas 1. *part. q.* 1. *art.* 8. & constat quia si ad credendum priuata reuelatio sufficit, sequitur Hæreticos non posse conuinci, quando dicunt se priuato spiritu duci ad credendum, id quod Ecclesia proponit.

Secunda. Secundò, vel soli possunt & tenentur credere propter priuatam reuelationem, quibus illa facta est, vel etiam alij quibus illa facta non est; non primum, quia si reuelatio illa potest sufficienter proponi etiam iis quibus non est facta, certè potest etiam ab illis credi; non secundum, quia ille non potest credere Deo dicenti cui nihil Deus dicit, sed illi Deus nihil dicit cui, non fit reuelatio vel immediatè, vel mediatè, id est per aliquem loquentem ex parte Dei.

Tertia. Tertiò, implicat vt per eundem habitum Fidei quo credimus Fide diuinâ propter reuelationem publicam, credamus propter authoritatem priuatam, nam reuelatio publica & priuata sunt diuersa obiecta formalia, Fides enim nostra Catholica est, id est vniuersalis, nec cum eadem firmitate possumus assentiri reuelationi priuatæ, cum qua possumus assentiri publicæ: nec est hæreticus qui non credit priuatæ alicui reuelationi.

Assertio quarta bipartita. Dico quartò, reuelatio priuata sufficienter proposita tam potest esse motiuum credendi Fide diuina, quàm publica reuelatio: quamuis regulariter loquendo nihil teneamur credere nisi quod tota proponit Ecclesia.

Prima pars conclusionis probatur. Primam partem docent Theologi communiùs cum Bellarmino *lib. 2. de Iustificat. cap. 2.* Vega *lib. 9. in Tridentinum cap. 3.* Suare *disp. 3. sect. 10.* De Lugo, Aragon, Hurtado, Conink, contra Caietanum, Sotum, Catherinum, Canum, Valentiam, qui negant priuatas reuelationes pertinere ad Fidem.

Ratio tamen est, quia illud quod non mutat rationem motiui, non potest mutare naturam assensus per tale motiuum, sed reuelatio priuata & publica non mutat obiectum formale assensus: quod enim tantùm spectat ad modum proponendi obiectum formale, non est nisi conditio quædam omnino accidentalis obiecti, sed reuelationem esse priuatam aut publicam pertinet solùm ad conditionem quandam accidentalem obiecti, ergo non mutat rationem formalem assensus Fidei. Deinde qui negaret id quod Deus priuatim reuelat, & euidenter reddit credibile, tam facit iniuriam primæ veritati, quàm qui non credit ea quæ publicè reuelat, nam principi, verbi gratiâ, priuatim loquenti, tam credere teneor quàm loquenti publicè. Denique tota ratio cur possim & tenear credere propter authoritatem publicam, est authoritas diuina & euidens eius propositio: sed hæc vtraque reperiri potest in reuelatione priuata: ergo propter illam credi potest Fide diuina.

Secunda pars probatur. Secundam partem ex variis Scripturis & Patribus Valentia probat *part. 1. §. 6.* & approbant Doctores communiter. Ratio breuiter sit, quia secluſa Ecclesiæ authoritate, regulariter non habemus motiua credibilitatis ita euidentia vt tollant omnem occasionem formidandi rationabiliter. Neque obstat quòd credamus priuatis Doctoribus dicentibus se id accepisse ab Ecclesia, cum enim id illi publicè doceant neque arguantur ab Ecclesia, nobis est omnino euidens ea nobis à tali Doctore proponi, quæ proponit Ecclesia.

Instantia. Instabis tamen, vel obiecta Fidei nostræ creduntur quatenus accepta per Ecclesiam vt Ecclesia infallibilem habet authoritatem ex assistentia Spiritus Sancti, vel provt humanam tantùm habet authoritatem; non primum, quia hoc ipsum quod authoritas Ecclesiæ sit infallibilis creditur Fide diuinâ, ergo cognitio illa infallibilitatis non potest requiri ante omnem Fidem: non secundum, quia si tollatur ab Ecclesia infallibilis authoritas, manet solùm authoritas fallibilis, quâ non possum moueri ad credendum infallibiliter.

Eius responsio. Respondeo Fidei obiecta credi vt accepta per Ecclesiam non quatenus Ecclesia authoritatem habet omnino infallibilem ex assistentia Spiritus Sancti, quia illa infallibilis authoritas cognoscitur tantùm Fide diuina, ideóque implicat vt supponatur cognitâ ante omnem Fidem, imò pauci Fideles cognoscunt illam infallibilitatem, quin prius crediderint plures alios articulos. Itaque ante omnem Fidei actum regulariter prærequiritur vt cognoscatur authoritas Ecclesiæ omnino humana, sed in eo tamen genere maxima & moraliter ita euidens vt propter illam euidenter sine

formidine

formidine credi possit articulus vt à Deo reuelatus, quamuis enim authoritas illa physicè loquendo sit fallibilis, moraliter tamen est omnino infallibilis vt posteà dicetur.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo, eo argumento probari tantùm quòd regulariter nemo credere tenetur nisi quod Ecclesia proponit. Hæretici quando fingunt se priuato spiritu duci, conuincuntur id omnino fingere, quia non credunt ea quæ proponuntur ab Ecclesia. Est autem impossibile vt habeatur priuata reuelatio Dei, contraria iis quæ docet Ecclesia. Imò reuelatio priuata non potest credi, nisi facta fuerit euidenter credibilis per signum aliquod diuinum: dicant autem Hæretici, quo signo diuino sua probent somnia.

Secundæ.

Ad secundam Resp. illos omnes quibus fit priuata reuelatio si eis sufficienter proponatur teneri eam credere: eos autem quibus non fit reuelatio, quantumuis euidenter proponatur, posse quidem credere illam Fide diuinâ, sed non obligari tamen regulariter ad illam credendam, sed posse sustinere assensum: tenentur quidem illi tunc non negare, id quod reuelatur, sed non tenentur præbere positiuè assensum, nisi eis aliundè constaret, quod Deus voluit illos obligare ad hoc credendum.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo posse nos per eundem habitum Fidei credere reuelationem priuatam & publicam, quia illæ sunt circunstantiæ solùm extrinsecæ pertinentes tantùm ad propositionem, non autem ad obiectum formale Fidei, quod difficilè illi ostendunt qui negant obiectum Fidei esse reuelationem omnino puram prescindendo ab omni propositione. Quod Fides nostra Catholica sit, est accidentarium Fidei diuinæ, quæ non potest niti reuelatione priuata, prout est Fides Catholica, sed tantùm prout est diuina. Ille qui non crederet reuelationem diuinam sufficienter propositam, esset infidelis, non tamen Hæreticus, quia ille solùm infidelis appellatur Hæreticus, qui ea negat quæ proponit Ecclesia. Denique reuelationi priuatæ sufficienter propositæ possumus assentiri omno firmiter.

## Sectio V.

### *Corollaria de resolutione Fidei.*

Corollaria.

VNumquodque resolui dicitur in ea ex quibus vltimò componitur, vnde dicitur à Philosopho, quòd compositio & resolutio sunt inter se oppositæ; compositio enim incipit à primo medio, & desinit in vltimo medio & in ipso fine: resolutio autem incipit in ipso fine ac vltimo medio, & desinit in primo, vt cum ædificas domum incipis à fundamentis & in tecto desinis, cum verò destruis, incipis à tecto, & in ipso fundamento desinis: resoluitur ergo domus in ea ex quibus componitur in lapides nimirum, & ligna: & mixtum dicitur resolui in elementa ex quibus constat. Itaque resolui dicetur Fides, in ea quæ componunt suo modo Fidem, sunt autem obiectum materiale, quod creditur, obiectum formale propter quod creditur, regula credendi quæ dirigit in credendo, motiua credibilitatis, quæ inducunt vt velim credere, causam efficientem per quam producitur actus Fidei.

Quid sit resolutio Fidei.

Ex iis igitur quæ disputata sunt hactenus, primò constat, quòd resolutio Fidei, est redditio rationis vltimæ quare credam, verbi gratiâ, Deum esse. Illud autem, (quare) vel significat rationem formalem propter quam credo, & appellatur resolutio formalis, vel significat regulam quæ me dirigit ad credendum, & est resolutio directiua, vel significat id quod me inducit vt velim credere, vocatúrque resolutio inductiua, vel significat id quod iuuat effectiuè vt credam, & dicitur resolutio effectiua. Vbi vides quadruplicem resolutionem Fidei.

Constat secundò: resolutionem Fidei formalem fieri semper in solam & puram reuelationem primæ veritatis, quia sola prima veritas reuelans, est vltima & tota ratio formalis propter quam credo, & quærenti quare formaliter credam non possum respondere aliud nisi quia Deus prima veritas dixit. Et hic sistit intellectus sine vllo vlteriori progressu. Resolutionem directiuam fieri vltimò in authoritatem Ecclesiæ, quæ vltima regula est omnium quæ creduntur infallibiliter. Resolutionem inductiuam fieri etiam vltimò in motiua credibilitatis quæ sunt præuiæ dispositiones quibus inducitur voluntas ad credenda quæ Deus dixit. Motiua enim hæc signa sunt quædam diuina ex quibus euidenter mihi constat quod prudenter & sine periculo erroris credere possum hæc esse à Deo dicta. Denique resolutio effectiua facilis est, principia enim efficientia Fidei assensum sunt intellectus, habitus Fidei, & auxilium gratiæ.

---

## QVÆSTIO II.

### *De obiecto materiali Fidei Theologicæ.*

S. Thom. quæst. 1.

EXplicatis iis quæ circa motiuum formale Fide erant difficiliora, de materiali eius obiecto, (sic enim appellatur omne quod credimus propter diuinam reuelationem,) quinque sunt disputanda, primò quodnam illud sit. Secundò, vtrùm ilud semper & infallibiliter sit verum. Tertiò vtrùm necessariò sit ineuidens. Quartò, an sit euidenter credibile. Quintò, an sit propositum per regulam infallibilem. Quæ omnia magnam ad dirigendos fideles habere possunt vtilitatem.

## Sectio I.

### *Quodnam sit obiectum materiale Fidei Theologicæ siue quænam sint ea quæ creduntur.*

S. Thomas art. 2. 6. 7. 8. 9.

MVlta hoc titulo complector, quæ per plures articulos explicat S. Doctor, & tria breuiter propono, Primò vtrùm Deus sit obiectum adæquatum Fidei. Secundò, vtrùm illud obiectum sit aliquid complexum an incomplexum. Tertiò, vtrùm obiecta Fidei conuenienter numerentur in symbolo vbi pauca video difficilia.

Obiectum attributionis Fidei.

Certum igitur primò, est solum Deum quatenus est Deus, esse obiectum attributionis Fidei Theologicæ, non tantùm primarium, sed etiam adæquatum, obiectum autem Fidei simpliciter adæquatum esse rem quamlibet reuelatam aut reuelabilem.

Primæ partis ratio est, quia obiectum principale attributionis in habitibus intellectus, illud appellatur cuius cognitio præcipuè in eo habitu intenditur, sed Fides præcipuè intendit vt melius Deus cognoscatur, *Fidei enim præcipuum officium est*, (inquit Augustinus lib. 4. Ciuit. cap. 29.) *vt credatur in verum Deum*: ergo Deus est obiectum principale attributionis.

Secunda pars asserens quod Deus est etiam adæquatum obiectum attributionis Fidei diuinæ à nonnullis Theologis negatur, sed immeritò, nam obiectum

adæquatum attributionis est illud quod licèt non attingatur per omnes actus, omnia tamen obiecta illorum actuum, ordinantur ad illud magis completè cognoscendum, huiusmodi est Deus solus, ad quem ordinantur omnia quæ creduntur Fide, vel enim auertunt à Deo, vt peccata, vel ordinant ad Deum vt actus boni, ergo Deus secundum se est obiectum adæquatum attributionis. Neque dicas non apparere quomodo faciat ad Dei cognitionem, id quod in Scriptura traditur de cane Tobiæ. Respondeo enim non pertinere quidem per se, sed tanquam partem historiæ, in qua commendatur eximiè Dei bonitas.

Obiectum adæquatum Fidei.

Tertia pars de obiecto simpliciter adæquato patet, quia obiectum habitus simpliciter adæquatum dicitur illud quod complectitur omnia quæ attinguntur per actus illius habitus, sed constat quod Deus non attingitur per singulos actus Fidei, alia enim multa reuelata sunt & reuelari à Deo possunt, id est omne quod scire Deus potest & dicere, ergo Fidei obiectum adæquatum est omne reuelabile.

Obiectum materiale Fidei.

Certum est secundò, obiectum materiale Fidei aliquando esse aliquid in se ipso incomplexum & omnino simplex, quamuis ex parte credentis, id est prout est obiectum actus Fidei sit complexum. Ita docet S. Thomas *art.* 2.

Primæ verò partis ratio est, quia illud obiectum est secundum se incomplexum, quod est omnino simplex secundum se. Sed ex iis quæ attinguntur per actus Fidei quædam sunt in se ipsis composita, vt creaturæ de quibus aliquid creditur, quædam sunt omnino simplicia vt Deus, de quo solo loquutus est Sanctus Thomas quando dixit obiectum Fidei esse incomplexum ex parte rerum quæ creduntur.

Secunda pars facilis etiam est, quia obiectum Fidei ex parte credentis seu provt terminat actum Fidei est integra propositio constans subiecto, prædicato, & copula, sed illa sine dubio complexa est cum constet tribus conceptibus, alioqui omnis propositio esset identica vt probabam alibi, subiectum enim & prædicatum non differrent conceptu.

Ordo articulorum Fidei.

Certum est tertiò, ea quæ credi debent conuenienter distincta esse in certos articulos, inter quos est aliquis ordo, habentur autem omnes in tribus Symbolis, neque successione temporis creuerunt, quamuis multa nunc explicitè credantur quæ non sunt explicitè credita in lege veteri.

Prima pars asserens obiecta credenda distribui debuisse in certos articulos constat ex eo quod articuli vocantur vniuersim partes alicuius totius inter se coaptatæ, sed obiectum materiale Fidei, est aliquod totum sub quo partes sunt plures habentes coaptationem ratione difficultatis credendi, nam in quibusdam distincta omnino est difficultas quæ in aliis non reperitur omnino eadem, ergo distribui debuerunt credibilia in varios articulos. Vocatur autem Fidei articulus, non quælibet propositio credenda, sed ea propositio quæ vel pertinet ad beatitudinem, quam speramus, vel quæ ordinatur ad illius assequutionem, Fides enim dicitur substantia rerum sperandarum.

Secunda pars probatur.

Secunda pars quod inter illos etiam articulos credendos aliquis sit ordo tùm dignitatis tùm credibilitatis, euidens est, quia priùs est necesse credere vnum quàm alium, nam ille qui primò credit, priùs quàm res alias credat reuelatas, credere debet Deum esse primam veritatem, imò & Deum esse. Cæterùm eadem certitudine articuli omnes creduntur, cum idem in omnibus sit motiuum credendi.

Porrò res illæ quas credimus pluribus modis solent diuidi. Prima diuisio credendorum complectitur duo membra, occultum diuinitatis, & mysterium humanitatis, quia pertinent ad Fidem, omnia ea quorum visio efficit nos beatos, & omnia ea quæ pertinent ad æternam vitam, occultum autem diuinitatis efficit beatos, & occultum humanitatis in gloriam introducit. Sub primo sex comprehenduntur articuli, Dei vnitas, personarum Trinitas, creatio, sanctificatio, mortuorum resurrectio, æterna vita. Sub secundo capite item sex, conceptio & natiuitas ex Virgine, passio, descensus ad inferos, resurrectio, descensus ad iudicium. Alij omnes articulos reuocant ad Dei existentiam, & prouidentiam. Hæc omnia tribus continentur in symbolis approbatis ab Ecclesia, quorum præcipuum est sine dubio Apostolicum, quod non est Scriptura sancta, quia traditum est non Scriptum, est autem breuis summa credendorum, & formula profitendi Fidem. Denique numerus credendorum quomodo creuerit, satis constat ex antea dictis.

## Sectio II.

### *Vtrùm materiale obiectum Fidei sit semper verum.*

S. Thomas art. 3.

Prima proprietas mysteriorum.

PRima proprietas mysteriorum quæ Fide credimus est omnimoda, infallibilis, & indefectibilis veritas: hæc autem pendet ex duplici principio, primum est quod quæcunque Fide diuina credimus à Deo verè sint reuelata, & non apparenter tantùm, quod iam supra probatum est: alterum est quod quæcunque Deus dicit vera sunt, quod tametsi videatur esse per se notum.

Ratio prima dubitandi.

Ratio tamen dubitandi est primò, quia variæ sunt Scripturæ in quibus videntur non fuisse vera quæ Deus dixit tùm per se, tùm per alios, verbi gratia, Geneseos 22. Abraham dicit ex instinctu Dei, *Expectate hic, ego & puer postquam adorauerimus reuertemur ad vos*, vbi tamen mentitus est Abraham, & contra mentem loquutus? Similiter quoque Iacob ex eodem impulsu Dei dixit, *Ego sum primogenitus tuus Isaac*, quod sciebat non esse verum. 3. Regum 22. *Quis decipiet? Regem Achab, &c. Dedit Deus spiritum mendacem in ore omnium Prophetarum.* Confirmatur, quia omnis effectus verus & realis potest à Deo produci, sed voces significantes falsum, sunt effectus veri & reales, ergo Deus potest illas dicere.

Secunda.

Secundò, Deus potest infundere intellectui habitum & actum erroris, sed tunc testificabitur aliquid falsum, ergo Deus testificari potest aliquid falsum. Probatur minor, vt Deus mihi loquatur falsum, sufficit vt causet in me iudicium quo ego iudicem aliquid esse verum, quod tamen sit falsum, iudicem hanc esse Dei mentem, & illam etiam ad me dirigi, sed Deus potest infundere mihi actum erroris quo ego illa tria iudicem, ergo potest mihi testificari aliquid falsum.

Tertia.

Tertiò, etsi mendacium ita sit intrinsecè malum vt in nullo casu illud possit dici à Deo tamen vti amphibologiis, & restrictione mentali, potest esse licitum posita causa legitima, sed si Deus vti potest amphibologiis veritas eorum quæ Deus reuelat tam est incerta, quàm incerta esset, si Deus posset mentiri, ergo ea quæ credimus non sunt vera infallibiliter.

Deus non potest dicere vel promittere aliquid falsum.

Dicendum tamen est, certum omnino esse quod Deus neque secundum potentiam ordinariam, neque secundum absolutam potest dicere, vel promittere aliquid falsum. Sed ea omnia esse & omni ex parte infallibiliter vera. Ita tenent & ex variis Scripturis ac Patribus probant Doctores Catholici contra Prisc-

illianistas

lianitas & Robertum quendam Holcot qui ausi sunt Deum qui veritas est insimulare mendacij.

Probatur ex Scripturis.

Primò autem euidentes eam in rem sunt Scripturæ vbi dicitur Deum esse veracem, esse impossibile vt mentiatur, esse fidelem in omnibus verbis, sed expressissimè Apostolus 2.ad Timoth.2. *Ille fidelis permanet, se ipsum negare non potest*, quasi dicat quod si mentiretur desineret Deus esse, quod argumentum est Athanasij l. de incarnat. Verbi: *Absurdum est* (inquit) *Deum in suis verbis mentiri, non enim esset Deus*, Dionysij *c.8. de diuinis nominibus*, Augustini l. de fide ad Catechumenos: *Mori non potest, falli non potest, se ipsum negare non potest*, & mirabiliter idem affirmat & ineulcat Apostolus Hebræorum 6. *Volens Deus ostendere immobilitatem consilij sui, interposuit ius iurandum, vt per duas res immobiles*, (promissionem nimirum & iuramentum) *quibus est impossibile mentiri Deum firmissimum solatium haberemus.* Alia innumera possem addere.

Probatur rationibus.

Rationes tamen secundò manifestè id probant si authoritas deesset. Prima sit, quia mendacium intrinsecè malum est, & naturam dedecens rationalem, quo commercium destruitur inter homines, & vniuersa societas humana violatur, adeò vt Deus nunquam dispensare in eo possit. Deus ergo si mentiretur peccaret & non esset sanctus. Deinde esse primam veritatem quæ neque falli neque fallere vnquam possit, est perfectio simpliciter simplex quæ propterea necessariò Deo conuenit, implicat ergo mentiri Deum. Denique Deus non est Deus si non habet tantam in loquendo authoritatem, vt illi loquenti omnino infallibiliter credi debeat, si autem posset aliquando fallere non posset infallibiliter illi loquenti credi: sicque tota nutaret Fides, neque obligari possemus ad credendum.

Solutio primæ rationis dubitationis.

Ad primam Respondeo nunquam Deum in Scripturis per se, vel per alios falsa loquutum esse. Abraham si eo loco mentitus est, non est loquutus ex instinctu Dei, si dixit ex instinctu Dei prophetauit, id quod firmiter sperabat, Isaac statim post mortem suscitatum iri, vt docet Augustinus *serm.71. & 72. de tempore*: Iacob non est mentitus quando dixit se esse primogenitum Isaac, quia ex iure & ex Dei decreto erat primogenitus. De prophetis Achab per spiritum mendacem deceptis, quod additur non significat nisi permissionem diuinam; mandatum verò non significat. Ad confirmationem respondet optimè Augustinus *lib.22. de Ciuitat. cap.25.* Deum esse maximè omnipotentem quia mentiri non potest: *Si volunt inuenire* (inquit) *quid non possit omnipotens, prorsus ego dicam mentiri non potest.* Quia scilicet ad omnipotentiam satis est quòd entitatem illarum vocum producere possit Deus, quæ significarent falsum exhibendo concursum generalem homini mentienti: Deinde quod possit illas producere significando illas esse falsas.

Secundæ.

Ad secundam Respondeo concedendo quod Deus infundere potest intellectui humano habitum imò si posset se solo infundere potentiæ vitali actum vitalem, non dubito quin posset etiam infundere actum erroris, vt dixi olim: Sed nego hinc sequi quòd Deus testificaretur aliquid falsum, vt rectè probant Vasques 1.2.*disputat.9.* De Lugo *de Fide disput.4. sect.3.* Hurtadus *disput.18. sect.6.* Contra Suarem, Granadum, Salas & Coninck. Ratio est quia Deus per illum actum erroris, non loqueretur, sicut non loquitur quoties homo per causas naturales decipitur: sicut ergo non pugnat cum infinita Dei vita quod velit hominem mori, nec cum infinita sapientia, quod velit ignorantiam hominis, sic cum infinita veritate non pugnat quòd ergorem hominis velit.

Itaque ad loquutionem quâ dicat mihi Deus mundum æternum esse, fateor ea tria requiri, vt causet iudicium in me quod mundus sit æternus, vt significet mihi suam hanc esse mentem, & vt ordinet illud obiectum ad me vt ego cognoscam hanc esse suam mentem si vnum ex illis desit, loquutio non est sed vera repræsentatio rei falsæ: sicut pictor qui repræsentat mendacium in tabula, non mentitur tamen quia non significat se habere hoc in mente, neque ordinare vt homines credant hoc esse verum. Potest igitur Deus infundere mihi actum erroris, quo iudicem mundum æternum esse, & habere hoc in mente, non posset infundere actum erroris quo iudicem Deum hoc ordinare ad me vt ego talem notitiam habeam quod hoc sit verum.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo primò quidem quod quantumuis æquiuocationes verborum, & restrictiones mentales essent licitæ implicaret tamen contradictionem, vt quando Deus obligat hominem ad credendum id quod dicit, vtatur vlla restrictione mentali, adeò vt verba quæ dicit in propria significatione, non significent verè ac propriè aliquid verum, alioqui Deus non posset me vnquam obligare ad credendum. Vtrùm autem restrictiones illæ mentales illicitæ sint, fusè tractat Sanches in Decalogum *lib.3.cap.6. & lib.1. de Matrimonio disput.10.* qui putat eas positâ sufficiente aliquâ causâ esse posse licitas. Suares *tom.2. de Religione tract.4. lib.3. cap.10. & 11.* Coninck *disp.10.dub.3.* De Lugo *disp.4.sect.4.* qui omnino putant illos tam esse illicitas quàm mendacium, cùm nulla ratio probet istas restrictiones esse posse licitas in aliquo casu, quæ non ostendat mendacium esse posse licitum. Semper ergo verba quæ dicuntur debent in se ipsis habere verum sensum. Secundò de vocibus ambiguis quæ duplicem possunt habere sensum, certum est Deum non posse vti huiusmodi vocibus reuelando aliquid quod velit credi nisi euidenter credibile faciat qualis sit sensus in quo id reuelat.

## Sectio III.

### *Vtrùm Materiale Fidei obiectum sit necessariò ineuidens.*

Secunda proprietas Mysteriorum.

ALtera proprietas mysteriorum quæ Fide credimus obscuritas est vt sæpè dixi, videmus enim per speculum in Ænigmate, & fides definitur argumentum non apparentium, quia scilicet fides est credere quod non vides, vt sæpè loquitur Augustinus. Et ratio est, quia medium prorsus extrinsecum quale est testimonium dicentis non ostendit obiectum in se ipso neque facit euidens. Sed ita tamen obscura est Fides, & septa tenebris vt appelletur tamè visio & lumen, quia certò & distinctè proponit ea quæ prius prorsus erant incognita, nam omne quod manifestatur lumen est, imò & appellatur ab Apostolo illuminatio scientiæ claritatis Dei in facie Iesu Christi, quia comparatur legi veteri, quæ vmbra erat futurorum, fides autem nostra est ipsa imago rerum longè distinctiùs omnia proponens quam lex antiqua proposuerit? *Quid enim est vetus testamentum* (inquit Augustinus lib.16.de Ciuitate cap.16.) *nisi occultatio noui, & quid est quod dicitur nouum nisi veteris reuelatio.*

Quo posito circa obscuritatem hanc Fidei triplex est difficultas: Prima de habitu Fidei an & quomodo esse possit cum habitibus euidentibus & cum eorum actibus: Secunda de actu Fidei an & quomodo esse possit cum actibus scientiæ & opinionis: Tertia de actu eodem, vtrùm idem ille qui

actus est Fidei, possit simul esse actus scientiæ, & opinionis, imò & visio beata.

## §. I.

### *Vtrùm possit habitus Fidei esse simul cum habitu & actu scientiæ.*

Prima ratio dubitandi.

RAtio dubitandi est primò, quia principia actuum contrariorum sunt inter se contraria, sed habitus Fidei opinionis & scientiæ sunt principia actuum inter se contrariorum, nam actus certus & incertus, actus euidens & ineuidens sunt contrarij inter se, ergo illi habitus sunt contrarij: Maior probatur, quia ideò tantùm habitus temperantiæ & intemperantiæ, sunt inter se contrarij, quia principia sunt actuum inter se contrariorum, ergo scientia & fides similiter sunt contrariæ, cum vna sit principium actus euidentis, altera principium actus ineuidentis.

Secunda.

Secundò, habitus Fidei stare non potest, cum lumine gloriæ, & cum visione beata propter pugnam euidentiæ cum ineuidentia, ergo habitus quoque Fidei ob eandem causam non poterit stare cum habitu & actu scientiæ, non est enim vlla ratio propter quam non stet similiter cum lumine gloriæ.

Tertia.

Tertiò, habitus Fidei non potest stare cum habitu erroris contra Fidem, & cum vllo actu erroris, cum nullus sit error contra Fidem per quem totus non destruatur habitus Fidei, ergo neque potest habitus ille Fidei stare cum scientia & opinione, videtur enim par esse ratio cum æquè per diuersa media sint error & fides, ac fides & scientia.

Assertio prima.

Dico primò, posse naturaliter stare habitum Fidei cum habitu & actu scientiæ ac opinionis. Ita docent Scholastici communiter contra Caietanum & Capreolum.

Primò enim habitus fidei, & scientiæ non possunt esse inter se contrarij cum sint virtutes intellectuales: Deinde constat eum Catholicum qui fit posteà Philosophus non amittere propterea habitum Fidei, non enim minùs firmiter assentitur articulis reuelatis quàm prius. Deinde probat eadem ratio quod habitus Fidei esse potest cum actu scientiæ, quia nunquam habitus opponitur vlli actui. Imò si habitus scientiæ non posset esse cum actu fidei, sequeretur quòd nullus vnquam homo doctus posset iustificari sine actu enim fidei nemo iustificatur, & si habitus Fidei esse non posset cum actu scientiæ nemo vnquam Christianus fieri posset Philosophus.

Solutio primæ rationis dubitandi.

Ad primam Respondeo maiorem illam simpliciter esse falsam, principia contrariorum actuum contraria sunt, nam idem intellectus est principium assensus & dissensus, ab eadem voluntate profluunt amor & odium. Deinde falsum etiam est quod actus fidei & scientiæ per diuersa media sint contrarij, actus temperantiæ & intemperantiæ, mansuetudinis & iracundiæ sunt verè inter se oppositi, vt posteà explicabitur, quia temperantia prohibet subiecto in quo est, intemperantiam & illam negat in eo subiecto: actus verò ineuidens non negat euidentiam in subiecto in quo est, sed tantùm in actu in quo est, ex vi talis medij.

Secundæ.

Ad secundam Respondeo habitum Fidei per se loquendo esse posse cum visione beata & cum lumine gloriæ, sed moraliter tamen non posse cum illis stare, quia scilicet habitus Fidei manere non debet in statu illo perfectissimo in quo esset æterno tempore inutilis, esset autem inutilis in homine beato, quia vbi est visio intuitiua obiecti alicuius, ibi est inutilis obscura cognitio: habitus autem Fidei non est inutilis neque otiosus in eo qui habet scientiam abstractiuam naturalem, eo quod sæpè ille qui habet scientiam naturalem possit & teneatur elicere actus Fidei supernaturales qui sunt certiores & perfectiores quam omnis scientia naturalis.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo habitum Fidei non destrui physicè per vllum actum erroris circa Fidem, sed moraliter tantum destrui, quatenus error circa fidem destruit gratiam, & sufficienter disponit ad destruendum habitum Fidei. Habitum autem erroris nihil repugnat esse simul cum habitu Fidei, nam infidelis recens cõuersus omnino seruat omnes habitus vitiosos, quamuis acquirat nihilominus habitum Fidei,

## §. II.

### *Vtrùm actus Fidei, & actus scientiæ etiam beatæ possint esse simul.*

Actus fidei obscuræ comparatio.

ACtum Fidei obscuræ comparare possumus, vel cum actu scientiæ purè naturalis, vel cum actu scientiæ supernaturalis tùm abstractiuæ, tùm intuitiuæ, qualis est scientia beatorum per quam videri potest obiectum reuelatum, vel etiam ipsa reuelatio vtrùm scilicet credi possit obscurè, id quod videtur etiam in Verbo, præsertim si reuelatio ipsa etiam videatur.

Prima ratio dubitandi.

Ratio autem dubitandi est primò, quia ex Scripturis & ex Patribus planè constat, credi non posse id quod videtur, quod expressè docet Apostolus cum appellat fidem *argumentum non apparentium*: Ex quo loco impugnantur à Patribus sæpè Manichæi dicentes nihil credi, nisi quod euidenter demonstraretur, esset autem inutilis Patrum argumentatio si posset idem credi simul & videri, quod etiam negant sine dubio Athanasius *orat. de aduentu Christi*, vbi ait fidem non posse dici quæ sit concepta de rebus euidentibus: Chrysostomus homil. 27. in epistolam ad Hebræos: *Quid est quod vultis videre vt excidatis à fide*: Augustinus tractatu vigesimo primo, in Ioannem: *Hanc esse fidei laudem si quod creditur non videtur*: notum est illud Gregorij homil. 29. in Euangelia: *Quæ apparent iam non habere fidem*: Vnde Patres communiter asserunt S. Thomam cui dixit Christus *quia vidisti me credidisti*, aliud vidisse aliud credidisse, vidisse hominem, credidisse Deum: illis autem faciliùs fuisset dicere, quod S. Thomas vidit & credidit. Et sanè docet experientia nunquam nos credere propter authoritatem loquentis, id quod videmus, si enim mihi dicat nunc aliquis diem esse, credam quia video, non quia id mihi ab alio dicitur.

Secunda.

Secundò, euidentia & ineuidentia eiusdem obiecti pugnant contradictoriè, actus Fidei habet ineuidentiam, actus verò scientiæ habet euidentiam, ergo actus Fidei & scientiæ pugnant inter se contradictoriè. Neque satisfacit communis responsio quod euidentia & ineuidentia respectu eiusdem medij pugnant contradictoriè, si autem sint respectu diuersorum mediorum, nullo modo pugnant inter se. Non satisfacit (inquam) quia tam pugnant inter se ineuidentia & euidentia, quàm visus & cæcitas, sed implicat vt idem homo respectu diuersorum mediorum cæcus sit & videns. Quis enim dicat posse aliquem esse cæcum & videntem respectu diuersorum mediorum? similiter actus quo formidamus actu non potest esse simul cum actuali certitudine, quantumuis diuersa sint media, ergo actus formaliter ineuidens, & actus formaliter euidens non possunt esse simul, nulla enim disparitas videtur posse assignari. Imò si possunt esse simul euidentia & obscuritas, esse possunt etiam simul error & scientia.

Tertiò,

Tertiò, tunc actus intellectus non est obscurus quando nihil omnino est in obiecto talis actus quod sit obscurum, sed quando aliquod obiectum clarè videtur in Verbo, nihil in eo manet obscurum, videtur enim totum secundùm omnem formalitatem, cum supponantur videri, & obiectum & reuelatio, ergo tunc obiectum credi non potest.

Quarta. Quartò, sicut se habent in voluntate plena possessio boni, & desiderium illius obtinendi, sic se habent in intellectu possessio veri per visionem immediatam, & cognitio eiusdem obiecti per aliquod medium: sed plena possessio rei alicuius excludit eius desiderium & electionem mediorum quibus bonum obtineatur, ergo plena possessio veri per visionem immediatam, impedit fidem quæ cognitio est per medium. Probatur maior, ideò non possum desiderare & eligere media vt obtineam quod possideo, quia non est mihi necessarium vllum medium vt obtineam quod possideo, sed pariter intellectus non indiget vllo medio, ad cognoscendum id quod videt immediatè, ergo sicut se habet, &c.

Assertio secunda. Dico secundò, posse actum Fidei diuinæ simul esse, cum actu scientiæ cuiuslibet naturalis tùm abstractiuæ, tùm intuitiuæ: Imò & per potentiam saltem absolutam, esse posse actum Fidei cum quolibet actu scientiæ supernaturalis etiam visionis beatæ.

Pars negatiua Thomistarum. Primam partem negant Thomistæ omnes, quibus fauet S. Thom. sed inter alios ferè cõmunis est. Primò enim cõstat ex eo quod Thomæ Christus dixit: *Quia vidisti me Thoma credidisti*, vbi loquitur sine dubio de Christi resurrectione quam videbat Thomas, quia scilicet Christus de illo loquitur quod Thomas prius non crediderat, sed resurrectionem non crediderat, cùm dixerit, *Nisi videro in manibus eius, &c.* Ergo Christus dicit Thomam credere tunc resurrectionem quam videbat. Et sanè valdè absurdum videtur dicere, quod in Virgine Deipara, & Apostolis non fuit cognitio multorum Mysteriorum Fidei, quod v.gr. Beata Virgo non potuerit credere se concepisse Virginem, Apostoli Christi mortem, & resurrectionem quarum testes oculati erant.

Deinde certum est, quod totum symbolum omnibus indifferenter proponitur doctis & indoctis, sed multa in eo sunt quæ docti euidenter sciunt, v. grat. Deum esse, mundum creatum esse, ergo multa credunt quæ sciunt. Quod confirmari euidenter ex eo potest, quia si vir doctus non posset elicere actus fidei supernaturales circa ea obiecta, quæ cognoscit euidenter, imperfectius obiecta Fidei cognosceret quàm rusticus, quia non exerceret actus nisi naturales circa ea obiecta, rusticus verò haberet supernaturales, cum enim doctus cognoscit Deum esse, non possunt non ei redire in memoriam media euidentia quibus Deum cognoscit esse.

Denique à priori ratio est, quia isti actus fidei & scientiæ non habent inter se repugnantiam, quia duæ veritates & duæ virtutes intellectuales non possunt habere inter se repugnantiam, vt magis constare poterit ex sequentibus.

Tertia pars. Secunda enim pars aduersarios plures habet, qui negant posse credi obiectum quod videtur in Verbo clarè.

Probatur autem primò, non magis implicat credi obiectum, quod in verbo videtur intuitiuè, quàm idem obiectum cognosci vt præsens per scientiam intuitiuam in Verbo, quod cognoscitur vt absens per scientiam abstractiuam, sed certum est posse multa obiecta cognosci à beatis abstractiuè, quæ videntur in Verbo intuitiuè, ergo credi possunt ea quæ videntur in verbo intuitiuè. Probatur maior, quia non magis repugnant obiectum clarè visum, & creditum obscurè, quàm obiectum absens & præsens, neque vllo argumento probari potest, fidem & scientiam esse non posse simul, quod non similiter probet scientiam intuitiuam & abstractiuam de obiecto eodem esse non posse simul.

Probatur, ratio cur simul possint esse scientia intuitiua & abstractiua est, quia scientia abstractiua non exigit vt obiectum sit absens intellectui qui cognoscit, sed tantum vt non sit præsens vi medij propter quod cognoscit: sed similiter fides non exigit obscuritatem in intellectu credente, sed vi medij propter quod credit, ergo par omnino ratio est. Deinde actus scientiæ supernaturalis, & actus fidei sunt duæ veritates positiuæ quarum vna non excludet aliam, ergo possunt esse simul, quantumuis reuelatio ipsa videatur in Verbo; nam illa etiam tunc seruat rationem totam puri testimonij & credi potest, vt ostendi nuper ergo propter illam vt purum testimonium est, credi possunt ea quæ videntur in Verbo. Denique illi actus non pugnant inter se, si euidentia & ineuidentia pugnant quidem in eodem actu, non pugnant autem in eodem intellectu, euidentia & ineuidentia licèt pugnent in eodem actu, non pugnant tamen in eodem intellectu, quia euidentia non tollit ineuidentiam in intellectu sed in actu tantùm, cum enim habeo actum ineuidentem, dico tantum quid ex vi talis actus non video obiectum, quamuis fortasse illud videam ex vi alterius actus euidentis. Fides videlicet & scientia non comparantur vt forma & priuatio, sed vt imperfectum ad perfectum, sicut parua lux ad maiorem lucem quæ non se inuicem excludunt.

Tertia pars. Tertia tamen pars addebat hæc esse tantum verà secundùm potentiam absolutam, vltrò enim fateor quòd naturaliter esse non possunt simul fides & scientia beata de obiecto eodem.

Ratio est, quia constat experientiâ, quod intellectus habens, scientiam intuitiuam alicuius obiecti; & ad eam necessitatus non se applicat per voluntatem ad idem obiectum per medium ex quo maiorem non hauriat certitudinem: si enim videam diem esse, certè quantuncunque mihi aliquis asseruerit diem esse, non ego illi assentiar propter testimonium, sed quia video, & propter eam rationem in patria nulla est fides. *Scientes* (inquit Apostolus 2. ad Corynthios cap. 6.) *quoniam dum sumus in corpore peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus non per Speciem: audemus autem & bonam voluntatem habemus peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Dominum.* Vnde

Solutiò primæ dubitationis. Ad primam Respondeo nihil omnino ex illis testimonijs concludi nisi quòd naturaliter & per potentiam ordinariam fides & scientia supernaturalis nunquam sunt simul, vel certè quòd obiectum creditum provt creditum formaliter, non est cognitum nisi obscurè per ipsam fidem, esto aliunde sit euidenter cognitum.

Secunda. Ad secundam Respondeo euidentiam & ineuidentiam eiusdem obiecti per diuersa media nullo modo pugnare inter se. Quando ergo dicitur euidens & ineuidens opponuntur, distinguendum est, opponuntur respectu eiusdem actus & eiusdem motiui, concedo, respectu diuersorum actuum & diuersorum motiuorum in eodem intellectu, nego; actus enim ineuidens (vt nuper dixi) dicit ineuidentiam in intellectu respectu talis motiui, nõ dicit omnimodam ineuidẽtiam in intellectu respectu quoruncunq; motiuorum. Vnde ad primam probationem respondeo rationem esse valde disparem; nego enim hanc maiorem, sicut pugnant inter se visus & cæcitas, sic pugnant euidentia & ineuidentia, est enim manifestum discrimen

quia

quia visus & cæcitas pugnant inter se sicut forma & priuatio, vnde pugnant inter se ratione eiusdem subiecti, cæcitas enim negat in eodem homine omnem facultatem videndi, euidentia verò & ineuidentia sunt duo positiua quorum vnum non negat aliud in eodem intellectu, sed tantùm in eodem actu ex eodem motiuo, vnde possunt esse simul in eodem intellectu, cum tamen implicet, vt cæcitas & visus sint in eodem homine: quæ disparitas est perspicua. Neque difficilior est altera probatio, formidinem enim actualem, & certitudinem actualem assensum & dissensum per diuersa media, aliqui Theologi concedunt esse posse simul, quia si respiciunt diuersa media, non implicat illa esse simul. Sed probabiliùs tamen hoc alij negant esse possibile: implicat enim vt certò cognoscam Petrum existere, & vt tamen actu formidem vtrùm existat, an non: Nemo enim de vna & eadem re dicere simul potest, est, & non est.

Disparitas igitur est quoniam actus euidens scientiæ, & actus ineuidens fidei, affirmant existentiam eiusdem obiecti, vnde actus ineuidens negat tantùm euidentiam in se ipso, non negat illam in intellectu in quo est, ideóque opponuntur tantùm illi actus euidens & ineuidens ratione obiecti formalis. Actus verò formidinis actualis negat existentiam obiecti, quam affirmat actus certus, ideóque formido negat certitudinem non tantum in eodem actu, sed etiam in eodem intellectu qui actu formidat, quia nemo simul & semel dicere potest aliquid pro certò esse, & dubitare an sit, assentire quod sit, & dissentire. Et hæc est eadem ratio cur nemo possit simul habere scientiam & errorem de obiecto eodem, quia scilicet error negat id quod affirmat scientia. Similiter implicat vt aliquis ex vno motiuo sit temperans, & intemperans ex alio circa idem obiectum materiale, quia actus temperantiæ non excludit neque prohibet tantum motiuum intemperantiæ, sed prohibet etiam obiectum materiale intemperantiæ.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo vt nuper, distinguendo minorem, quando aliquod obiectum clarè videtur in Verbo nihil in eo manet obscurum provt est visum in Verbo concedo, provt est obiectum ipsius actus fidei, & puro Dei testimonio nititur nego. Illud enim obiectum provt obiectum est visionis totum est euidens & provt est obiectum Fidei totum est obscurum, quia fides illi assentitur præcisè propter testimonium primæ veritatis, quia testimonium est, non quia videtur, vt suprà sæpè dictum est.

Quartæ. Ad quartam Respondeo esse disparitatem inter actus istos mediatos intellectus, & actus mediatos voluntatis: fateor enim eum qui plenè possidet aliquod bonum non posse illud desiderare, neque media eligere ad illius assequutionem, quia desiderium semper fertur in assequutionem realem alicuius boni, si autem bonum possidetur realiter, iam non possum illud assequi realiter, atque adeò non possum illud desiderare, alioqui desiderarem impossibile, si enim perfectam habeo possessionem boni, non possum illud de nouo possidere. Actuum verò intellectus alia longè ratio est; nam intellectus cognitionem habens immediatam potest de nouo assequi obiectum, & nouo modo illud possidere, quia intentionaliter illud possidet non realiter, possessio autem intentionalis potest esse multiplex, non est ergo mirum, quòd intellectus possidens obiectum vna cognitione, nouo modo illud possideat, alioqui nemo posset habere cognitionem intuitiuam simul & abstractiuam.

## §. III.

### *Vtrùm possit idem actus esse simul actus Fidei & actus Scientiæ.*

Status quæstionis. HÆc quæstio purè physica est, si enim potest vnus & idem actus habere diuersa obiecta formalia totalia, potest, sine dubio idem actus intellectus esse actus fidei, opinionis, & scientiæ, nulla enim ratio afferri potest quæ hoc probabiliter neget, tractant fusè quæstionem istam quidam recentiores Theologi, mihi pauca hæc satis erunt.

Ratio prima dubitandi. Ratio ergo dubitandi primò sit, quia nulla est ratio cur eadem species impressa & expressa possit repræsentare plura obiecta, idem autem actus non possit tendere in plura obiecta formalia, sed certum est dari species vniuersales per quas plura repræsententur obiecta, nam admittuntur vulgò in Angelis species vniuersalissimæ, quibus plura obiecta cognoscantur, ergo potest idem actus intellectus habere plura motiua formalia, atque adeò esse actus Fidei & scientiæ. Probatur maior, species quæ repræsentat album & nigrũ, hominem & equum habet, plura obiecta etiam formalia diuersa, album enim & nigrum specie differunt, ergo non implicat etiam quod actus habeat plura motiua totalia.

Secunda. Secundò certum est, quod potest saltem diuinitùs idem effectus habere plures causas totales effectiuas, ergo potest etiam idem actus habere plura motiua totalia, imò plures causæ finales sunt plura motiua, potest idem effectus habere plures fines totales, vt ex physica constat, ergo potest idem actus tendere in motiua diuersa.

Tertia. Tertiò, quando duo ignes producunt eundem calorem causant illum partialiter tantum quem tamen causarent totaliter si essent soli, ergo motiua fidei & scientiæ, si formaliter causent eundem actum erunt motiua solùm partialia, essent autem totalia si essent sola: Sed non implicat vt idem actus pendeat à pluribus motiuis partialibus, ergo potest idem actus esse fidei & scientiæ, non enim habebit plura motiua totalia, sed partialia tantùm si sint coniuncta in eodem actu.

Assertio tertia. Dico tertiò, implicare contradictionem vt idem actus simul sit fidei & scientiæ.

Ratio vnica hæc sit, quia tam implicat vt idem actus habeat duas rationes vltimas formales, quàm implicat vt idem animal sit leo simul hircus & capra, sed implicat vt idem animal simul sit leo, hircus & capra, ergo implicat vt idem actus habeat plures rationes vltimas, seu plura motiua formalia fidei & scientiæ. Probatur maior ideò implicat vt idem animal sit leo simul hircus & capra quia illud haberet plures essentias, sed actus qui haberet motiua plura formalia fidei v.gr. scientiæ & opinionis, æquè haberet plures essentias, ergo tam implicat actus qui simul sit fides & scientia, quàm animal quod sit leo, hircus & capra. Neque dicas distingui posse vtramque maiorem, implicat enim vt idem actus habeat plures rationes vltimas totales & plures essentias totales, non implicare vt habeat plures partiales.

Instantiæ. Contra enim insto, fides, scientia, & opinio, non minùs sunt plures essentiæ totales quàm leo, hircus & capra, iste actus haberet essentias fidei, opinionis & scientiæ, ergo tam haberet plures essentias totales, quàm animal quod esset leo, hircus & capra. Si autem dicatur fidem, scientiam & opinionem esse totales essentias quando solæ sunt, quando autem sunt coniunctæ illas esse partiales tantùm, sicut duæ guttæ aquæ si separatæ sint, singulæ sunt vnum totum, si autem sint coniunctæ sunt partes totius. Si (inquam) hoc

hoc dicatur instari efficaciter potest, si fides scientia & opinio sunt essentiæ totales quando sunt separatæ, partes autem quando sunt coniunctæ in vno actu, similiter dici potest leonem, hircum, & capram esse totales essentias quando sunt separatæ, partiales autem essentias quando sunt coniunctæ in eodem animali, ergo sicut idem actus potest esse fides opinio & scientia, sic idem animal esse potest leo, hircus, & capra.

Ratio à priori proponitur. Ratio ergo à priori est, quia licèt tota homogenea, quæ sunt verè completa quando sumuntur separatim, iungi tamen possunt & componere vnum totum: tota tamen eterogenea, non possunt vniri & componere vnum totum, alioquin homo & Angelus possent vniri & efficere vnum ens per se; vnde concluditur quod idem actus non potest esse fides, scientia, & opinio.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo manifestam disparitatem esse inter speciem impressam vniuersalem, & actum intellectus & voluntatis, species enim licèt habeat plura obiecta materialia quando repræsentat plura, non habet tamen plura obiecta formalia, quia plura illa repræsentat sub vna tantum ratione formali: nego enim quod album & nigrum verbi gratia quatenus repræsentantur per speciem sint plura obiecta formalia, sunt enim plura obiecta materialiter tantùm, cum repræsententur sub ratione colorati. Hic autem ponitur actus qui simul sit fides & scientia, atque adeò habens plura obiecta formalia quod implicat.

Secundæ. Ad secundam Respondeo posse actum eundem pendere à pluribus causis extrinsecis totalibus effectiuis & finalibus, quia cum illæ sint extrinsecæ, non sequitur quod actus habeat plures essentias, non posse verò eundem actum pendere à pluribus causis formalibus totaliter specificantibus, quia sic actus haberet plures essentias quod implicat: verum est quod idem actus externus potest habere plures fines totales, quia per illos non specificatur intrinsecè: implicat autem vt idem actus internus habeat plures fines intrinsecos totales, quia finis est motiuum intrinsecè specificans actum internum, cum tamen non specificet actum externum nisi extrinsecè, vt ex morali patet.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo verum esse quod duo ignes producentes calorem, producunt illum totaliter quando solitariè agunt, producunt autem partialiter quando simul agunt, quia scilicet quando agunt soli nō habent eundem influxum, quem habent tunc cum agunt simul vt probatur in physica: at verò motiua Fidei, opinionis & scientiæ si specificent eundem actum, eundem influxum habent quando sunt sola, quem habent quando essent sola, quia specificant per modum causæ formalis, quæ semper causat secundùm se totam, erunt ergo totalia, siue sint sola, siue non.

## Sectio IV.

### *Vtrùm materiale Fidei obiectum sit euidenter credibile.*

Hæc est tertia & sanè mirabilis proprietas obiecti materialis quod Fide creditur, quod quamuis ineuidens & obscurum sit, euidens tamen sit quod credi debeat infallibiliter, quia scilicet quamuis obscura sit eius veritas, euidens tamen sit eius credibilitas. Quod quomodo se habeat magni omnino interest scire tùm vt agnoscant fideles, quam prudenter credant, tùm vt infideles videant quam imprudenter Christianos arguant, quod sine ratione ad credendum adduci se sinant vt habent Nazianzenus *Orationibus contra Iulianum*, Basilius *in Psalmum centesima decima quinta*, quod ego vt proponam exactissimè, tria mihi videntur dicenda. Primò quid propriè sit obiectum fidei fieri euidenter credibile. Secundò vtrùm necesse fuerit vt fieret euidenter credibile. Tertiò vtrùm & quomodo sit euidenter credibile.

### §. I.

### *Quid sit euidentia credibilitatis & quænam exigat.*

Credibilitas proxima & remota quid sit. Certum est primò, quod dupliciter articulus Fidei dicitur credibilis: primò proximè, ac formaliter, secundò remotè ac dispositiuè; credibilitas proxima illa est quâ obiectum aliquod potest credi verum propter diuinam reuelationem, credibilitas remota est illa, qua ostenditur intellectui, quod tale obiectum possit & debeat credi tanquam à Deo dictum, id est qua euidenter cognoscitur obligatio credendi. Hæc posterior credibilitas multùm à priore differt, nam primæ credibilitatis formale obiectum est reuelatio, materiale articulus qui creditur: Alterius autem materiale obiectum est ipse actus fidei, formale sunt signa diuina, quibus ostenditur nos obligari ad eliciendum actum fidei circa tale obiectum, de hac vltima credibilitate sermo nobis est hoc loco.

Iudicium credendi quale sit. Certum est secundò, quod iudicium de obligatione credendi, potest esse vel probabile vel euidens physicè, vel euidens tantùm moraliter, tunc iudicium erit probabile quando non excludet prudentem formidinem oppositi, id est quando secundùm regulas prudentiæ poterit aliquis dubitare, vtrùm id quod proponitur vt à Deo dictum, sit verè dictum à Deo an non, si nimirum signa quibus aliquid proponitur vt à Deo dictum poterunt ab eo fieri qui proponeret aliquid falsum: tunc iudicium illud de obligatione credendi euidens est physicè quando ita excludit omnem formidinem oppositi vt intellectus non possit vllo modo credere oppositum: quod continget si quis euidenter cognoscat sibi aliquid à Deo dici, tunc enim oppositum non poterit ab eo credi, tunc iudicium de obligatione credendi, est euidens tantùm moraliter, quando excludit omnem formidinem prudentem oppositi, id est quando intellectus potest quidem absolutè dubitare vel etiam iudicare contrarium per imperium voluntatis, quod continget quoties erit impossibile vt signa quæ ostendunt obligationem credendi, fiant ab eo qui proponeret obiectum falsum. His positis

Sensus quæstionis Quæritur quid sit iudicium hoc esse euidens quo cognoscitur obligatio credendi, siue quænam exigat illud iudicium vt sit moraliter euidens.

Ratio enim dubitandi est primò, quia iudicium euidens de obligatione credendi est actus intellectus qui affirmat euidentiam obligationis credendi, sed implicat actus intellectus qui affirmet euidentiam obligationis credendi, ergo implicat iudicium euidens de obligatione credendi. Probatur minor, implicat actus intellectus qui omnino directè affirmet se ipsum, sed actus qui affirmat euidentiam obligationis credendi, affirmat se ipsum: ergo implicat actus qui affirmet euidenter obligationem credendi. Probatur minor, omnis obligatio includit

cognitionem obligationis, si enim non cognoscam me obligari non obligor. Vnde argumentor, euidentia obligationis est iudicium euidens de obligatione, nam euidentia tota se tenet ex parte actus & cum illo identificatur, ergo iudicium quod affirmat euidentiam obligationis affirmat se ipsum.

Secunda. Secundò, si obligatio credendi semper includit cognitionem euidentiæ obligationis credendi, sequitur progressus infinitus in cognitionibus, nam quamuis habeas iudicium euidens de obligatione, potes tamen adhuc per iudicium probabile cognoscere tale iudicium euidens, ergo potes dubitare vtrùm habeas iudicium euidens, & sic ab ea excusaris: & rursus si tale iudicium reflexum est euidens potest etiam cognosci per iudicium probabile, ergo dubitare iterum poteris de obligatione, & sic in infinitum, ergo nunquam integra erit obligatio sine infinitis iudicijs euidentibus. Nunquam enim integra est obligatio quandiu possum dubitare vtrùm obliget, sed posito primo iudicio euidenti de obligatione, possum dubitare vtrùm obliget, quia possum cognoscere illud primum iudicium euidens per iudicium probabile, ergo necessarium est secundum iudicium euidens, & rursus etiam tertium & sic in infinitum.

Tertia Tertiò, posito iudicio speculatiuo probabili de honestate aut obligatione alicuius actus potest voluntas prudenter velle elicere talem actum, vt varijs exemplis probari potest, nam ille qui honestè ac prudenter vult dare Eleemosinam illi, quem probabiliter iudicat esse pauperem, honestè facit dando Eleemosinam: qui adorat hostiam quam probabiliter iudicat esse consecratam facit etiam honestè, ergo posito iudicio probabili de obligatione credendi posset aliquis prudenter velle credere Fide diuina.

Assertio prima. Dico primò, certum esse quod obiectum Fidei nunquam est sufficienter credibile nisi quando ostenditur euidenter moraliter illud esse à Deo dictum: nunquam autem ita ostenditur nisi signum aliquod interueniat quod non possit esse nisi à Deo: euidentia ergo credibilitatis est quâ per aliquod signum diuinum euidenter moraliter cognoscitur aliquid posse ac debere credi vt à Deo dictum.

Prima pars. Prima pars, asserit quod requiritur ad credibilitatem euidentia: Probatur, quia voluntas credendi, est talis voluntas quæ nolit retrahi à credendo per aliud vllum motiuum qualecunque illud sit: sed nisi adsit euidentia motiuorum quæ inducunt ad credendum, voluntas non potest prudenter velle credere firmissimè non obstante alio quolibet motiuo, ergo ad credendum requiritur euidentia motiuorum quæ inducunt ad credendum: Probatur minor, tunc voluntas non potest prudenter, velle credere firmissimè non obstante quolibet alio motiuo quando potest prudenter non velle credere, sed quando habet rationes credendi tantum probabiles, potest probabiliter non velle credere, quia prudenter potest sequi sententiam probabilem, & stante iudicio tantùm probabili possum habere iudicium probabile de opposito, ergo sublatâ euidentiâ motiuorum voluntas non potest velle credere immobiliter. Deinde tunc prudenter non possum velle credere infallibiliter, quando in credendo possum falli: sed si non habeo euidentiam motiuorum possum falli credendo, imò est mihi probabile quod fallor, ergo si non habeo euidentiam motiuorum non possum prudenter velle credere infallibiliter, sed de hoc statim plenius dicetur.

Secunda pars, negat requiri physicam euidentiam, sed moralem sufficere. Probatur, quia euidentia physica illa dicitur quæ ita conuincit intellectum vt liber non sit ad dissentiendum, sed intellectus semper liber esse debuit ad dissentiendum obiecto Fidei, alioqui nihil meretur fides ergo non requiritur ad fidem euidentia physica, sed moralis sufficit, illa enim euidentia sufficit quâ posità non possum prudenter formidare, sed posita morali euidentia non possum prudenter formidare, ergo illa sufficit. Secunda pars.

Tertia pars, explicat requiri ad hanc euidentiam signum aliquod quod euidens sit esse non posse nisi à Deo: Probatur, quia euidentia ad fidem requisita debet excludere omne periculum impostoræ, & tollere omnem prudentem formidinem, sed quandiu non proponitur mihi signum quod euidens sit esse non posse nisi à Deo non excluditur omne periculum impostoræ, neque tollitur omnis formido prudens, ergo requirit hæc euidentia signum aliquod quod esse non possit nisi à Deo. Probatur minor, quia tandiu est periculum impostoræ in eo qui proponit obiectum credendum, quandiu eo tantùm modo proponit quo ille posset proponere, qui falleret, sed quandiu aliquis proponit rem credendam non ostendens aliquod signum quod euidens sit esse non posse nisi à Deo, proponit eo tantùm modo quo posset proponere ille qui falleret, posset enim illa omnia signa facere quæ non sunt soli Deo propria ergo tandiu est periculum impostoræ, quandiu non fiunt ea signa quæ à solo Deo fieri possunt, hæc ergo tria videntur notatu dignissima. Tertia pars.

Ad primam Respondeo obligationem credendi aliam esse obiectiuam & fundamentalem aliam esse formalem, obiectiua est qua mihi proponuntur motiua diuina, & ego illa cognosco saltem per primas apprehensiones, quæ obligatio est solùm inchoata. Obligatio formalis & completa dicitur illa per quam ego ex talibus motiuis reflexè iudico me verè obligari ad credendum, quæ nimirum includit directam cognitionem motiuorum, & alteram quasi reflexam de obligatione credendi præter eas autem duas cognitiones non requirit aliam, quia non est necesse vt cognoscatur secunda ista cognitio reflexa, sed sufficit vt cognoscatur sufficientia motiuorum, cognitio autem cognitionis inutilis est; sic enim daretur infinitus progressus, sufficit ergo ad obligationem credendi cognitio obligationis fundamentalis & obiectiuæ, id est sufficientiæ motiuorum. Similiter euidentia alia est obiectiua, alia formalis: Prima est manifestatio motiui quod intellectus negare prudenter non potest: formalis est ipsa cognitio sufficientiæ motiui, quod intellectus prudenter non potest negare, prima se tenet ex parte obiecti, secunda ex parte conceptus. Quando habeo euidens iudicium de credibilitate obiecti non est necesse vt cognoscam euidentiam formalem sed solius obiectiuæ cognitio sufficit. Solutio primæ dubitationis.

Ad argumentum itaque videtur clara esse responsio. Negatur enim quod iudicium euidens de obligatione credendi affirmans obligationem credendi, affirmet se ipsum, quia non affirmat obligationem formalem, sed obiectiuam: obligatio autem formalis & completa includit cognitionem obligationis fundamentalis & obiectiuæ, non includit cognitionem obligationis formalis. Sic enim vt dixi iudicium huiusmodi non affirmaret nisi se ipsum, neque haberet obiectum aliud præter ipsum iudicium. Cum autem cognoscit hominem obligari per signa hæc euidentia ad credendum cognoscit aliquid distinctum à se ipso vt patet.

Ad

Ad secund. Resp. eodem modo disting. maiorem, si obligatio credendi semper includit cognitionem euidentiæ obligationis datur processus in infinitum, si includat cognitionem obligationis formalis concedo, si cognitionem obligationis solùm fundamentalis & obiectiuæ nego; si cognitionem obligationis formalis concedo. Non enim progredior in infinitum si cognoscam sufficientiam motiuorum, cùm sistam in ea cognitione. Reliqua omnia quæ in argumento ponuntur video esse inutilia, cum dicitur quod iudicium euidens possum cognoscere per iudicium probabile, primò enim non est necesse vt cognoscatur illud iudicium euidens, vt ostendi, deinde implicat vt obiectum euidens cognoscatur probabiliter cum obiectum euidens illud sit quod intellectui non relinquit facultatem dissensus. Imò quoties non adest iudicium nisi probabile, nunquam obligatio potest esse certa, quoties agitur de honestate actionis, quia cum conscientia probabili possum operari vel non operari, ergo implicat vt per iudicium probabile cognoscatur euidens & certa obligatio.

Tertiæ. Ad tertiam Respondeo longè disparem esse rationem Fidei, & aliarum virtutum, in alijs enim virtutibus distinctis à Fide, ideò sufficit iudicium speculatiuum probabile, quia illæ non obligant operantem vt cohibeat omnem formidinem circa obiectum quod proponunt, possum enim velle dare illi Eleemosinam qui prudenter apparet pauper, licet eodem tempore, fieri posset vt iste pauper non sit, quantumuis appareat pauper. Possum velle adorare hostiam quæ prudenter apparet consecrata, etsi dicam, fieri fortasse posset vt non esset consecrata, & eadem est ratio aliarum virtutum in quibus satis est habere iudicium probabile quia non debet in illis cohiberi omnis formido. At verò in virtute Fidei longè diuersa ratio est, quia illa ita certa est vt excludat omnem formidinem, ideóque in illa requiritur iudicium omnino euidens, neque sufficere potest iudicium probabile, quo posito adhuc possum & debeo prudenter formidare.

## §. II.

### *Necessitas euidentiæ credibilitatis.*

DIxi hactenus quid sit euidentia credibilitatis, & ferè omnimodam eius necessitatem satis demonstrasse videor.

Prima ratio dubitandi. Ratio tamen dubitandi vlteriùs est primò, quia implicat vt obiectum fidei cognoscatur euidenter credibile, quin cognoscatur euidenter esse verum & possibile, sed mysteria Fidei non cognoscuntur euidenter esse vera & possibilia, ergo non euidenter cognoscuntur esse possibilia. Probatur maior, implicat aliquid Fide diuina credi firmissimè tanquam à Deo dictum, quin sit verum & possibile: sed quod est euidenter credibile potest credi firmissimè tanquam à Deo dictum, ergo quod est euidenter credibile est euidenter verum & possibile. Confirmatur quia ista consequentia est bona, illud obiectum est euidenter falsum & impossibile, ergo est euidenter incredibile: ergo ista etiam consequentia erit bona, hoc obiectum est euidenter credibile, ergo est euidenter verum, nam hæc regula logica optima est, ab opposito antecedentis benè arguitur ad oppositum consequentis, vt si dicas Petrus videt, ergo viuit, benè arguere licet, Petrus non viuit ergo

Secunda. non videt.

Secundò, si nemo credere tenetur nisi qui habet euidentiam credibilitatis, sequitur quòd Rustici, & pueri non tenentur vnquam credere Fide diuina, quia ille non habet euidentiam credibilitatis qui non cognoscit sufficientiam motiuorum, sed certum est quod Rustici & pueri neque sciunt ea motiua, neque illa ita penetrant vt cognoscant illa esse non posse nisi à Deo, credunt enim articulos Fidei quos audiunt sibi proponi à ministris Ecclesiæ. Videtur autem esse periculosum dicere quod Deus per internas illustrationes eos illuminat, & facit vt cognoscant eam euidentiam. Primò enim hoc gratis dicitur, quia nullus puer aut Rusticus hanc experitur euidentiam. Deinde hoc fauet hæreticis dicentibus se credere priuato spiritui, hoc est sibi à Spiritu Sancto inspirari vt credant ea quæ credunt, quod idem dici potest de illis infidelibus qui de nouo ad Fidem conuertuntur sine vllis miraculis. Tertia.

Tertiò, Mysteria Fidei vel sunt euidenter credibilia Fide diuina & infallibili, vel Fide tantùm acquisita & fallibili. Si primum ergo est euidens nos posse credere Fide infusa, quod absurdum est, quia hic est tantùm articulus Fidei, qui non cognoscitur nisi obscurè. Si secundum ergo est tantùm euidens nos eo modo posse credere vt possimus credendo decipi, ergo non tenemur credere firmiter & Fide diuina infusa. Quod probo, non obligor credere nisi eo modo quo euidenter cognosco me obligari, sed non cognosco euidenter me obligari ad credendum nisi fide acquisita & fallibili, ergo non teneor credere nisi fide acquisita & fallibili. Assertio prima.

Dico secundò, ad hoc vt aliquis credat Fide diuina esse omnino necesse vt mysteria sic ei proponantur vel immediatè ab ipso Deo vel ab homine Dei legato, vt reddantur euidenter credibilia ex motiuis quæ non possint fieri ab eo qui vellet decipere: adeò vt ante sufficientem illam propositionem nemo teneantur aut etiam possit credere Fide diuina. Ita docent Catholici omnes Doctores.

Primò enim aliqua sine dubio propositio mysteriorum requiritur ad Fidem, quia omne obiectum quod non cognoscitur euidenter ab intellectu debet illi proponi per aliquid distinctum, sed mysteria fidei obscurè cognoscuntur, neque se ipsis fiunt manifesta, ergo debent proponi per aliquid distinctum, siue ille sit Deus qui per se ipsum manifestet obiecta & ostendat se dicere, siue proponat per Doctores delegatos. Delyrant enim Sectarij qui docent nihil nos posse credere nisi quod Deus immediatè per se ipsum proponit vt reuelatum, quod erroris conuincunt Bellarminus, Valentia, Suares & vulgò Doctores Catholici, & sanè non video quomodo istos homines suæ non pudeat inscitiæ. Vel enim Deus euidenter singulis immediatè per se ipsum reuelat & proponit id quod debent credere, vel obscurè loquitur; primum est manifestè falsum, quia repugnat experientiæ, si proponit obscurè, ergo Dei reuelatio & propositio debet fieri euidenter credibilis per aliquam aliam propositionem, ergo mysteria Fidei debent proponi ab aliquo alio Dei legato. Deinde Deus non minùs facere potest suam reuelationem euidenter credibilem loquendo per alios, quàm loquendo per seipsum? Quomodo enim Rex non æquè potest per alios suas nobis manifestare voluntates, quàm per se ipsum? Deinde vt quid missi essent ab initio Prophetæ? vt quid Apostoli delegati à Christo ad prædicandum gentibus Euangelium, & obligationem credendi, si per se ipsum proponere debet mysteria credenda, nam prædicare obligationem credendi est proponere euidentiam motiuorum. Denique quod priuatus ille spiritus ad quem confu-

giunt hæretici non sufficiat ad fidem dicetur in sequentibus. Si enim vt credam aliquid Fide diuina satis est quòd dicam sic mihi reuelari à priuato spiritu, nullus hæreticus conuinci potest erroris, dicet enim ita sibi suggeri à priuato spiritu. Sed hæc posteà.

Secundò, requiritur propositio sufficiens, quâ nimirum euidenter mihi fiat credibile Deum reuelasse quod proponitur, per ostensionem signorum quæ non possint esse nisi à Deo, probauit prima conclusio.

Ratio enim à priori est quia, vt velim prudenter credere aliquid certò & immobiliter, debeo esse certus quod possum ita credere. Sed nō possū habere talē certitudinem, nisi habeam euidentiam, nulla enim est certitudo, exceptâ Fide, quæ non sit coniuncta cum euidentia, & quæ in eâ non fundetur, ergo vt prudenter velim certò credere, oportet omnino vt habeam euidentiam credibilitatis. Deinde nemo prudenter vult certò ac immobiliter credere, si prudenter possit formidare vel etiam nolle credere, sed si obiectum non sit credibilé nisi probabiliter possum prudenter nolle credere, ergo non possum prudenter velle immobiliter credere.

Solutio primi argumenti.

Ad primum Respondeo concedendo quod obiectum fidei eodem modo est euidenter verum & possibile, quo est euidenter credibile, sicut autem illud non est euidenter credibile proximè ac physicè, sed moraliter tantùm & remotè, ita euidenter moraliter & remotè verum est, non autem euidenter proximè ac physicè: quâ distinctione video totum solui argumentum & eius confirmationem; verum enim est quod moraliter & prudenter loquendo implicat, aliquid credi Fide quæ prudenter & moraliter existimetur diuina quin sit verum & possibile, sed non implicat physicè, si constaret euidenter physicè quod fides illa esset verè diuina quâ credere tenemur, obiectū etiam esset euidenter verum, sed quod est euidenter credibile vt dixi, potest & debet credi Fide quæ prudenter & moraliter existimetur diuina, non potest credi fide quam physicè constet non posse aliam esse quàm diuinam. Neque ad confirmationem alia videtur esse necessaria responsio. Fateor enim quod hæc vtraque consequentia est bona, istud obiectum est euidenter moraliter incredibile, ergo euidenter moraliter est falsum. Hoc obiectum euidenter moraliter est credibile, ergo euidenter moraliter est verum. Scio à Doctoribus axioma illud dialecticum quod ab oppositō antecedentis benè arguitur ad oppositum consequentis, dicitur esse verum quando illa sunt opposita contradictoriè, non quando sunt opposita contrariè: sed hoc est difficile, neque videtur esse hoc loco necessarium.

Solutio secundi.

Ad secundum Respondeo verum esse quod Rustici, & pueri non penetrant sufficientiam motiuorum, quantùm necesse est vt illa penetret homo doctus, neque vident motiua quæ homini docto possunt sufficere, sed motiua tamen habent quæ sunt sufficientia respectu capacitatis quam habent, illa enim non exigit tantam penetrationem, neque tanta motiua quanta exigit capacitas hominis docti. Homini enim indocto satis est, quod videat homines sapientissimos fidem illam amplecti vt omnino certam, quòd audiant illam multis miraculis esse confirmatam, quòd ostendatur illam esse rationi consentaneam, & quòd hoc fiat illis moraliter & humano modo certum. Quod fit verbi gratia cum pueri audiunt à parentibus, cum Rustici à Parochis, cum infideles à Prædicatoribus. Sed quia tamen aliquando est insufficiens propositio motiuorum, videtur omnino certum quod Deus non rarò supplet per internas illuminationes, id quod deest propositioni externæ sufficienti. Hoc autem plurimum differt à priuato illo spiritu hæreticorum, qui putant illum sufficere quantumuis sit contrarius sensui Ecclesiæ Catholicæ: ego verò istam illuminationem internam nego sufficere quoties Ecclesiæ repugnat.

Solutio tertij.

Ad tertium Respondeo mysteria Fidei esse credibilia euidenter Fide diuinâ & infallibili ex parte obiecti, non diuina & supernaturali ex parte principij: id est euidenter nobis patet articulum illum credi debere vt à Deo dictum, non nobis patet illum articulum credi debere per principium infusum à Deo, obligor velle credere eo modo quo obligor credere ex parte obiecti, non eo modo quo credere obligor ex parte principij.

## §. III.

### *Vtrùm Mysteria Christianæ Fidei sint euidenter credibilia.*

Status quæstionis

HOc est tertium & vltimum punctum, quod proposueram de credibilitate mysteriorum quæ Fide Christianâ credimus: id est de certitudine ac euidentia quam habemus Christianam religionem esse veram, certam, infallibilem, ab omnibus tenendam, prudentissimè facere illos omnes qui eam sequuntur: alias autem religiones omnes esse superstitiosas, erroneas, falsas, & scholas Satanæ. Quo argumento nihil video esse magis in vita necessarium, quàm vt persuadeat sibi quisque, atque alios doceat infallibiliter, tenendam omnino esse hanc Fidem vt salutis anchoram, credenda ea esse quæ docet quasi præsentia oculis ac manibus tenerentur; tametsi difficilia sint, obscura, & à sensibus remotissima. Hoc sanè quisquis fuerit assequutus, ille haud dubiè magnum vitæ huius solatium, magnum ad Virtutes omnes præsidium inuenerit.

Patrum & Doctorum sententiæ.

Triumphant in hac euidentia credibilitatis Fidei demonstranda sancti Patres, & plerique Doctores Catholici, v.gr. Iustinus Martyr: *In oratione exhortatoria ad Gentes; & in Apologia duplici pro Christianis*, Tertullianus *in Apolog. lib. de præscriptionibus*, & alijs quibus impugnat Marcionem, Valentinianum, & Idolorum cultores. Cyprianus *lib. de Idolorum vanitate:* Athenagoras *in Apologia*, Minucius Felix *in Octauio*, Arnobius *ad Gentes*, Eusebius II. *De præparatione Euangelica*, Lactantius *in libris institutionum*, Athanasius *Orat. contra Idola*, Nazianzenus *Duabus orationibus contra Iulianum*, Hieronymus *Dialogo contra Luciferianos*, Augustinus *Libris de vera Religione, de vtilitate credendi*, contra Epistolam Manichæi, & *de Ciuitate Dei*, Vincentius Lyrinensis *in commonitorio*. Elaborant etiam in hoc argumento feliciſſimè Doctores Scholastici, vt demonstrent Christianæ Fidei credibilitatem euidentissimam, & certissimam veritatem: sanct. Thomas *libro primo, contra Gentes, capite sexto, & sequentibus*, Scotus *in prologo quæstione secundâ*, Michaël Medina *libro secundo, de recta in Deum in Fide*, Suarez *disputatione quarta, sectione tertia & quarta*, Lessius *in consultatione*, Campianus Martyr eximius *in libello aureo decem rationum ad Academicos*, Valentia *in Analysi Fidei, & hic quæstione prima p. 4.* Bozius *de signis Ecclesiæ*, Bellarminus *tom. secundo, lib. 4. de Ecclesia militante.* Ego vt de argumento tam graui & tam necessario disputem breuissimè.

Assertio tertia.

Dico tertiò, Fidei Christianæ mysteria tam euidenter

denter esse credibilia, ex motiuis quæ omnino euidenter diuina sunt, vt nemo nisi omnino imprudenter dubitare possit Christianam religionem solam esse veram & sanctam, mysteria eius omnia firmissimè credenda esse, alias omnes Sectas esse damnandas & deserendas. Hæc est firmissima persuasio, quæ innumeris Martyribus dedit constantiam in tormentis, innumeros Eremitas duxit in deserta, innumeras Virgines fecit immaculatas, Doctores, Confessores, Sanctos omnes per mille virtutes duxit ad coronam.

Probatur ratione.

Probatur autem euidentissima ratione quam indicat S. Thomas *lib. 3. contra Gentes*, & videtur sic proponi posse, est certissimum dari necessariò debere religionem aliquam verè diuinam in qua homines ritè Deum colentes iter sibi certò muniant ad salutem, & hoc lumine naturæ notum est. Deinde certissimum etiam est & notum naturæ lumine religionem hanc veram esse non posse nisi vnicam, alias omnes præter illam vnicam falsas esse. Præterea notum etiam est illam religionem vnam & veram euidenter posse dignosci à nobis per signa quædam certa & infallibilia, quæ omnino constet esse non posse nisi à Deo, & quæ demonstrent illam esse diuinam. Denique notum, & euidens est Religionem Christianam habere motiua & signa quæ non possunt esse nisi à Deo & quæ demonstrant illam esse verè diuinam. Ergo religio Christiana sola vera est, sola diuina, eius mysteria omnia certiùs credenda, quàm quæ videntur oculis, manibus tenentur, ratione comprehenduntur: antecedens quatuor habet partes sigillatim probandas, ex quibus certa & infallibilis sequitur conclusio quam proposui.

Probatur prima pars antecedentis.

Prima pars erat dari debere religionem aliquam inter homines à Deo institutam, quod sic probatur ex S. Thoma loco nuper allegato. Notum est naturæ lumine quod Deus sicut est perfectus in essendo & causando sic est perfectus etiam in gubernando, sed si non daretur vlla inter homines religio à Deo instituta & verè diuina, in qua piè homines Deum colant, & salutem assequantur, Deus non erit perfectus in essendo, causando, & gubernando, imò nullo modo erit Deus, ergo notum est naturæ lumine dari religionem aliquam veram, infallibilem, à Deo institutam, in qua colatur Deus, & salus obtineatur: Maior non eget probatione, nam constat omnino ex dictis prima parte dari vnum ens primarium, purissimum, perfectissimum, quod ex abundantia suæ bonitatis & perfectionis, omnibus existentibus esse largitur, non necessitate naturæ, sed secundùm suæ arbitrium voluntatis: vnde consequens est vt omnium operum suorum sit perfectissimo modo dominus, nam super ea quæ voluntati nostræ subduntur, dominamur, si autem dominus est perfectissimus, gubernat etiam illa perfectissimè, id est in proprios fines illa dirigit propter quos sunt ab ipso condita. Eorum enim quæ per agentis voluntatem producuntur, vnumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur. Deus igitur triplici eo modo est perfectissimus.

Minoris probatio.

Minor ergo probatur, vt Deus perfectissimus sit in gubernando, necesse est vt dirigat actiones liberas agentium intellectualium in finem singulis proprium qui est cognitio & amor Factoris ipsorum Dei, sed non potest dirigere illa in talem finem nisi per veram religionem in qua diuino modo Deum cognoscant, ament, glorificent, & sic ad possessionem eius plenissimam se disponant, finem enim suum vnaquæque res per propriam consequitur actionem, & quidem quæ intellectu carent à Deo ipso semper infallibiliter diriguntur in suos fines, agentia verò libera sic diriguntur vt se ipsa etiam dirigant per proprias actiones in proprium finem, quæ si in sua directione regimini diuino subdantur, ad consequendum vltimum finem admittuntur ex regimine diuino, repelluntur si secus egerint: actiones autem quibus supernaturalis finis obtinetur sunt actiones religionis diuinitùs institutæ in qua cognoscitur & colitur Deus, ergo Deus dirigere non potest homines in finem diuinum nisi per religionem omnino diuinam. Quæ ratiocinatio, est certa & euidens demonstratio.

Secundæ partis antecedentis probatio.

Secunda pars antecedentis erat religionem hanc verè diuinam esse non posse nisi omnino vnicam, quod negare dicuntur perditissimis his temporibus homines perditissimi quos Deistas appellant asserentes saluari posse quemlibet in quauis religione quæ Deum agnoscat, Deum videlicet maximum regem esse cui placeat à subditis coli diuersis modis. Quo errore nihil dici potest stultiùs, probatur ratione hac euidentissimâ, implicat contradictionem esse plures religiones veras si forma essentialiter constitutiua religionis non possit esse nisi vnica, vbi enim forma constituens vna erit, certè constitutum etiam vnum erit, implicat contradictionem vt forma constitutiua religionis sit multiplex, sed necessariò est vna, ergo implicat contradictionem vt veræ religiones sint plures quàm vnica. Probatur minor, forma constitutiua religionis & distinctiua eius ab aliis omnibus, est veritas Fidei, & amoris veri Dei, sed implicat contradictionem vt veritas Fidei & amoris veri Dei sit multiplex, ergo implicat contradictionem vt forma constitutiua religionis sit multiplex. Maior nota est, nam id quod constituit religionem non sunt cæremoniæ, non externa signa, sed cognitiò Fidei quam reuelat Deus, & amor quem præcipit, reliqua sunt appendices & accidentia, essentia religionis & veluti anima est fides & amor. Minor non est minùs clara, implicat enim vt contradictoria sint simul vera, sed si veritas Fidei constitutiua religionum esset multiplex contradictoria essent simul vera, nam religio Christianorum constituitur per hanc veritatem quòd Christus sit Deus, Mahometes autem sit impostor: Religio Turcarum dicit Christum esse purum hominem, Mahometem verò esse Prophetam: si hæ duæ religiones veræ sunt, ergo verum est quod vtraque credit, sed ea quæ vtraque credit opponuntur contradictoriè, ergo si hæ duæ religiones veræ sunt, duo contradictoria simul sunt vera: quæ demonstratio est perspicua, & obstruit os loquentium iniqua, & dicentium veram quidem esse Christianam religionem, sed posse alias religiones esse veras; quos manifestissimæ stultitiæ cõuincit allata ratio. Cõtra quos iterum sic arguo, si Christiana religio est religio vera & diuina nihil docet falsum, sed Christiana religio docet alias omnes religiones esse falsas & Sathanicas, ergo si Christiana religio est vera & diuina aliæ omnes falsæ sunt & Sathanicæ.

Tertia pars primi antecedentis probatio.

Tertia pars primi antecedentis erat religionem hanc vnicam & verè diuinam dignosci omnino posse ac debere per signa quædam infallibilia, quæ constet euidenter esse non posse nisi à Deo, & quæ demonstrent illam esse diuinam, probatur ratione sæpiùs repetita quia religionem illam diuinam & à Deo institutam homines omnes Deo subditi tenentur sequi ex præcepto Dei, sed nemo tenetur sequi & eligere potest religionem illam & Fidem diuinam, si non possit eam dignoscere ac discernere ab aliis religionibus falsis per signa infallibilia, quæ non possint esse nisi à Deo, & quæ demonstrent euidenter illam esse diuinam vt satis probatur, ergo religio à Deo instituta

debet dignosci à nobis per signa diuina. Illa ergo religio vera erit & infallibilis, & erit sola, in qua erunt signa quædam illam testificantia, quæ non possint esse nisi à Deo & quæ illam demonstrent esse non posse nisi diuinam. His tribus sic demonstratis.

Quarta pars antecedentis probatur.

Quarta pars antecedentis quod probamus erat, Religionem Christianam habere motiua & signa quæ non possint, nisi à Deo esse, testificantia illam esse diuinam. Probatur argumento manifestissimo, signa diuina quibus religio diuina discernitur & probatur euidenter, petuntur necessariò ex triplici capite, primum est doctrina quæ non potest esse nisi à Deo data, secundum personæ quæ non possunt esse nisi à Deo delegatæ: tertium opera quæ non possunt esse facta nisi à Deo. Illa tria certum & euidens est esse in religione Christiana, ergo religio Christianorum habet motiua & signa, quæ non possunt esse nisi à Deo illámque esse diuinam, vnde sequitur certa & euidens conclusio, ergo certum est & euidens quod religio Christianorum diuina est, atque adeò sola eligenda, tenenda, defendenda.

Maior non indiget probatione.

Maior non videtur egere vlla probatione, quia signa quæ dari à Deo possunt vt veram nobis Religionem clarissimè commonstret esse alia non possunt nisi ex doctrina, ex personis, ex operibus, quæ tria si à Deo fuerint, erit etiam illa religio euidenter diuina.

Minorem ergo per singula membra probare accuratè videtur operæ pretium, vt sic euidenter persuasum maneat testimonia Dei credibilia facta esse nimis.

## §. V.

### *Prima demonstratio euidentiæ credibilitatis ex conditionibus Doctrinæ diuinæ.*

Probatio prima.

SIc igitur aduersùs prophanas omnes Sectas primò licet argumentari: illa religio inter alias omnes euidenter vera & diuina est cuius doctrina non potest esse nisi à Deo ipso data, id est, omnes habet notas doctrinæ diuinitùs datæ, Christiana religio sola inter omnes omnino Sectas doctrinam habet in qua omnes sunt notæ doctrinæ reuerà diuinæ, ergo sola religio Christiana vera & diuina est. Minor probatur, nam doctrina verè ac infallibiliter diuina tres habet notas quas habere nulla doctrina potest nisi diuina fuerit: Prima est diuina puritas, secunda diuina efficacia, tertia Prophetia quæ non potest esse nisi à Deo, quæ tria expressisse videtur Dauid Psalmo 14. in quo Dei notitiam insinuat primum ex operibus naturæ *Cœli enarrant gloriam Dei*: Deinde verò ex operibus gratiæ quorum primarium est lex siue doctrina morum, *Lex Domini immaculata*, ecce puritatem, *conuertens animas*, en efficaciam, *testimonium Domini fidele*, hæ sunt prophetiæ: Deinde tria illa iterum sæpiùs explicans: *Iustitiæ* (inquit) *Domini rectæ lætificantes corda, præceptum Domini lucidum illuminans oculos*, ecce iterum puritatem, efficaciam, & prophetiam. In sola doctrina Catholica, reperiuntur immaculata puritas, efficacia diuina, veritas prophetica, ergo sola doctrina Catholica est verè diuina.

Puritas doctrinæ Catholicæ, prima conditio.

Ordior ergo à puritate quam infallibiliter doctrinæ à Deo dictatæ annexam esse, lumen naturæ docet: *Eloquia enim Domini castra argentum igne examinatum, &c.* Hæc autem puritas doctrinæ in tribus consistit, quod sit expers omnis mendacij & erroris, quod sit expers omnis vitij & peccati, quod omnium virtutum perfectissimum præcipiat exercitium, & media suggerat ad illud.

Primum igitur motiuum euidentiæ credibilitatis est puritas doctrinæ nostræ ab omni errore speculatiuo, quod nimirum nihil prorsus contineat, quod conuinci possit rectæ rationi speculatiuæ contrarium. Quod argumentum latè tractant Eusebius *libro octauo, præparationis*, Clemens Alexandrinus *libro septimo, Stromatum*, Athenagoras *in Apologia*. Nam tametsi mysteria nostra lumen naturale sæpè multùm superent, nihil tamen in illis est quod ostendi possit esse contrarium huic lumini. Imò ea quæ credimus partim naturalia sunt, partim supernaturalia, nihil ex naturalibus rebus credimus, quod non perfectè quadret cum naturali ratione, vnum esse Deum effectorem omnium, immensum, æternum, infinitum: animam esse immortalem, Deum esse incomprehensibilem, omnipotentem, tribuenda illi esse omnia, sublimiorem illum esse conceptibus nostris, atque adeò fieri posse ab eo plurima, quæ captum nostrum omnino superent, vnde fit vt etiam naturaliter cognoscamus res aliquas esse supernaturales quas non possimus agnoscere naturaliter, quod etiam pertinet ad perfectum illum quem habere decet conceptum de Deo, cum tamen nihil planè sit quod leuissimi mendacij argui iure possit.

Aliæ autem omnes Sectæ mirum profectò est quantos errores admixtos habeant, imò somnia, & insanias pueriles narrent, nam primò Ethnici Deos asserunt esse plures faciunt illos mendaces, adulteros, sceleratos: feles, simias, ligna, lapides adorant, alia innumera delyrant. Secundò Mahometani errant etiam apertissimè, nam ad voluptatem corporis omnia referunt, immortalitatem animæ negant: deinde in Alcorano habent innumerabiles ineptias & contradictiones vt accuratè ostendit Medina *libro primo, capite quarto*. Tertiò Iudæi post Christum amplexi sunt Thalmudistarum fabulas, quibus dici nihil potest absurdius, vt refert optimè Granatensis, *In Catechismo parte quarta, capite vigesimo secundo*. Quartò hæretici contra rationis lumen dicunt præcipi à Deo impossibilia, nullam esse in hominibus libertatem voluntatis, Deum esse authorem & impulsorem peccati: quæ tria tam apertè falsa & absurda sunt vt statim cuiuis pateat stultam esse illorum doctrinam. Sola ergo Christianorum doctrina est in qua omnis rationi sic congruant, vt quamuis aliquando sint supra eam, non possint tamen vllius vnquam erroris conuinci.

Motiuum secundum ex puritate doctrinæ Catholicæ.

Secundum motiuum credibilitatis etiam euidens erat eiusdem doctrinæ puritas ab omni errore practico, id est quod nihil omnino approbet quod non sit honestum & sanctum, nihil sit turpe ac vituperabile, quod non damnet & vetet, hoc videlicet ad doctrinam diuinam est omnino necessarium: *Non enim qui operantur iniquitatem in vijs* eius ambulauerunt inquit propheta Regius. Est autem Christianæ Philosophiæ puritas adeò accurata & immaculata vt eam ne cogitando quidem & fingendo assequi vnquam potuerint Ethnici sapientes, quippe cum cogitationes etiam ipsas, & internos concupiscentiæ motus, si fuerint liberè admissi, non minùs damnet quàm opera, sed neque ab ea puritate quemquam excusset, imò eam indifferenter omnibus imperet, & multis etiam ita persuadeat, vt Angelicam in terris æmulentur vitæ puritatem, omnes qui ex Catholicæ doctrinæ regulis vitam dirigunt. Adde quod sola inter omnes Christiana doctrina quantùm in ipsa est vitia omnia non solùm damnat & prohibet, sed impedit etiam quantùm est in ipsa imperando confessionem peccatorum etiam secretissimorum, docendo satisfactionis necessitatem, proponendo æternas pœnas ob vnicum peccatum mortale quodcunque illud tandem sit.

In

In aliis omnibus Sectis pudet dicere quàm horribilia permittantur scelera, de Paganis incredibilia referūt Athenagoras, Minucius, Tertullianus & alij citati: Mahometanis nihil est turpe quod non approbetur vt docet ibidem Medina, hæreticos ab Ecclesia non auertit, nisi proiecta mens ad libidinem & omnium licentia peccatorum. Quomodo enim sceleratus non sit qui sibi persuadeat non esse hominē liberi arbitrij ad resistendum peccato? agi quemlibet à Deo ad turpitudinem, nullum scelus imputari ei qui fidem habet, omnia opera nostra peccata esse, nemini præcepta Dei esse possibilia. In nostra verò lege omnia quàm aliena sunt ab his sordibus tam est certum illam esse diuinam.

De sanctitate doctrinæ catholicæ. Tertium motiuum.

Tertium motiuum erat eiusdem doctrinæ sanctitas quatenus in ea traditur & præcipitur absolutissima, & plenissima perfectio virtutum omnium: illa enim profectò doctrina quæ sola fauet puritati & sanctitati promouendo & suadendo exercitium omnium virtutum, non potest esse à dæmone, virtutum omnium & sanctitatis aduersario infestissimo, huiusmodi est haud dubiè doctrina Christianorum, quam edocuit in morte Christus Saluator, vt manifestaret eius sublimitatem, edocuit eam aperiens os suum, quia secretissima erat & nusquam audita inter homines, initium eius est beatitudo, quia certissima est ad beatitudinem via, principia eius sunt paupertatem amandam esse ac præferendam diuitiis, mansuetudinem esse tenendam in maximis contumeliis, luctum & mortificationem sensuum omnium sequenda esse, delicias omnes abiiciendas, & cætera huiusmodi sublimia & sanè mirabilia, nunquid ergo apud Christianos vlla est virtus quantumcunque difficilis & perfecta fuerit quæ non sit in præcepto aut consilio, diligere ipsos etiam inimicos quo nihil est difficilius, peccata omnia etiam occultissima Sacerdoti aperire, quo nihil durius, ieiunare, macerare carnem, ieiuniis, ciliciis, flagellis, & alia huiusmodi vsurpare, omnino contraria sensibus, & superantia vim humanam. Quæ tamen omnia videmus à plerisque tanta cum facilitate vsurpari, vt satis appareat mutasse illos fortitudinem, ac proinde prouehente illos gratia, currunt & non laborant, ambulant & non deficiunt.

Adde his consilia renunciandi omnibus, colendi Virginitatem, & cætera quorum ne imaginem quidem aliæ vnquam Sectæ adumbrare imitando potuerunt *Philosophi enim non verbis sed factis fumus* (inquit Cyprianus) quo argumento nihil opinor efficacius posse dici, quomodo enim religio hæc diabolica est, quæ sola fauet sanctitati & puritati, quæ ab affectu terrenorum auocat mentes, & ad cœlestium amorem traducit, qui religioni videtur esse finis præcipuè propositus, sola verò est Christiana religio quæ abstinere suadet ab illecebris carnis, & à fallacia sæculi nequam: imò sola illa est in qua innumeri quotidie homines rebus terrenis contemptis, nuncium sæculo remittunt, colunt solitudines, cœnobia ingrediuntur, egentes, afflicti, angustiati, quibus dignus non est mundus: in aliis verò Sectis vbi sunt qui contemptis diuitiis nudum Christum sequantur nudi? vbi vitæ sanctitas? vbi eminentissima virtutum opera? Nimirum hæc extra Christi scholam ne quæras qui solus via est veritas & vita.

Doctrinæ catholicæ, efficacia, secunda conditio.

Altera doctrinæ à Deo traditæ conditio erat efficacia quædam eius & mirabilis energia, sermo enim Dei viuus & efficax, & penetrabilior omni gladio ancipiti. Video autem hanc efficaciam ex tribus potissimum notis conuinci esse diuinam: prima est eius mirabilis propagatio, secunda est constans eius perseuerantia, tertia est morum mutatio per ipsam mirabiliter effecta. Quod argumentum visum est Augustino efficacissimum, qui hæc habet verba grauissima, l. contra epistolam fundamenti, c. 4. *Multa sunt quæ in Ecclesia Catholica me iustissimè tenent, consensio populorum & Gentium, authoritas miraculis inchoata, spe nutrita, Charitate aucta, vetustate nutrita, tenet ab ipsa sede Petri Apostoli cui pascendas oues suas Dominus mandauit vsque ad præsentem Episcopatum successio Sacerdotum, tenet denique ipsum Catholicæ nomen, quod etiam inter tam multas hæreses sola hæc Ecclesia obtinuit.*

Introductio doctrinæ catholicæ, primum motiuum.

Primum igitur motiuum credibilitatis ex hac efficacia, est prima doctrinæ Christianorum in mundum introductio, & mirabilis propagatio, quod esse miraculorum omnium maximum rectè ponderat Augustinus *l. 22. Ciuitatis, c. 7.* si enim consideretur attentiùs mirabilis ille modus quo primùm cœpit in mundum introduci Fides hæc quam sequimur, liquebit omnino statim dixisse ibidem verissimè Augustinum, quod mundus in Christum crediderit, virtutis fuisse diuinæ, non persuasionis humanæ. Primò enim à pauciſſimis hominibus, omni humano præsidio destitutis, egentibus, ignaris, idiotis, ignotis introducta est ista Fides, non habebant opes, non scientiam, non potestatem, non eloquentiam, & tamen homines vilissimi toto eam orbe disseminarunt. Secundò id perfecerunt obnitentibus in contrarium omnibus humanis viribus, cum vbique gentium ignes, catastæ, cruces, imperia, tyranni, tormenta, omnia contra omnibus adhibitis machinis niterentur: persuasa tamen est Principibus, sapientibus, potentibus, illa est Fides quæ docet omnia contraria sensibus, aspera carni, difficillima intellectui, vtrum posset vnquam hoc aliquis assequi nisi Deus. Tertiò, quibus præsidiis fulti, non humana sapientiâ non potentiâ, non eloquentiâ, non beneuolentiâ potentiorum, sola propositione doctrinæ inauditæ ac stupendæ, quæ assereret Deum esse fixū in patibulo, id ita persuasere vt profuso etiam sanguine illud confiterentur & firmiter tenerent, omnis conditionis, omnis sexus, omnis ætatis, viri, pueri, puellæ, totus orbis terrarum, ac præter cæteros Roma illa terrarum domitrix, arx imperij, domicilium potestatis cedere coacta est doctrinæ illi ac Fidei, quam tanto furore, tanta contentione, tantis adhibitis conatibus impugnauerat: nunc in ea pulsis Imperatoribus, prostratis legionibus, Idololatria delera, adoratur Christus, colitur piscator Petrus, imperat istius successor, illius Vicarius. Hoc certè adeò magnum & mirabile si per miracula perfectum est, fecit omninò Deus: si absque miraculis hoc sanè miraculum est longè maius & euidentius, quod efficere non potuerit nisi Deus, quod argumentum est efficacissimum Augustini *l. 22. Ciuit. c. 5.*

Aliæ omnes Sectæ introductæ in orbem sunt, vel armorum vt Mahometismus, vel proposita vitæ licentioris turpitudine vt omnes hæreses.

Secundum motiuum ex efficacia doctrinæ.

Secundum motiuum ex hac efficacia, illud est quod tanti æstimat loco citato Augustinus perseuerantia, & duratio inconcussa Fidei huius semel in mundum introductæ, aduersus armatas inferni totius phalanges paganismum, hæresim, impietatem quarum omnium victrix Ecclesia egregiè describitur psalm. 9. confitetur enim Dauid omnino in toto corde suo, vt Dei enarret mirabilia, *Lætabor & exultabo in te psallam nomini tuo altissime. In conuertendo inimicum meum retrorsum infirmabuntur à facie tua.* Quomodo enim diuinum non est quod labefactari lex illa nunquam potuerit, per crebras & sæpè repetitas ethnicorum presecutiones, nec per exortas hæreses concuti. Omnibus videlicet sæculis à mundi exordio

exordio creditum saltem implicitè fuit idem quod nos modò credimus: à temporibus autem Apostolorum eadem omnia Christiani omnes vbique terrarum explicitè crediderunt quæ à nobis nunc tenentur, quod euidenter ostendit continua series, & successio perennis Pontificum ac Episcoporum, vnde omnino constat Ecclesiam illam Catholicam quæ nunc est fuisse à temporibus Christi Domini, atque adeò esse veram Ecclesiam, vt vrgebo posteà fusiùs, éstque argumentum hoc prorsus ineluctabile aduersus hæreticorum omnium nouas factiones dicant enim aduersarij omnes si possunt quandonam cœperint Pontifices esse Romæ, nunquid illi successere Petro & continua post ipsum serie ad nos ducti sunt? quandonam cœperit Missa celebrari, quando credi alia omnia quæ nos credimus. Nos autem designamus annum & diem quo cœpit Lutherus lasciuire, furere Zuinglius, apostatare Caluinus, cum ante ipsos dici nusquam possit credita esse illa omnia, quæ illi credunt. Quod esse certissimum hæreseos signum tradunt Tertull. *l. de præscript. c.* 31. *&* 32. Irenæus *l.* 3. *c.* 3. Augustinus *epist.* 161. 165. Quis ergo neget doctrinam hanc esse Apostolicam quæ per successionem continuam deriuata est ab Apostolis, esse Catholicam, quæ omnibus sæculis & in omnibus locis illibata permansit esse vnam, quæ nullam mutationem vnquam pati potuit.

Tertium motiuum ex efficacia doctrinæ Catholicæ.

Tertium denique argumentum diuinæ huius efficaciæ sit mirabilis illa rerum mutatio quæ per ipsam in toto terrarum orbe causata est. Prima est quod imperij Romani supremam Monarchiam armatam aduersus Christianos, subiecerit tamen sibi & cruci. Secunda quod idololatriam & vniuersam, impietatem subuerterit, vt ostendunt deiecta templa, confracta simulachra, Gentium sacrificia extincta. Tertia quod mirabilem in hominibus à quibus susceptа est morum conuersionem effecerit, ac efficiat etiamnum quotidie, vt ostendunt mansuefacti barbari, impiorum mores correcti, auocati à terrenis homines & & cœlestium amore inflammati. Quomodo enim diuina non est efficacia quæ centum totis annis Paulum detinuit in eremo solum & vacantem Deo? Stylitam annis octoginta in columna stantem, & cœlestium planè ciuem: Alexium annis septendecim exulem in paterna domo, &c.

Quartum & vltimum motiuum ex doctrinæ Catholicæ efficacia.

Vltimus diuinæ doctrinæ isque omnino conspicuus character erat Prophetia, solius enim illa Dei propria est, *Annunciate nobis futura & sciemus quia dij estis*, vt expendit eleganter Tertull. c. 20. Apolog. *Idoneum* (inquit) *testimonium diuinitatis est veritas diuinationis.* Hoc enim aduersus omnes religionis Catholicæ hostes gloriari magnificè possumus quod dicitur 2. Petri 1. *Habemus firmiorem his Propheticum sermonem*, quo argumento necesse prorsus est illos conuinci, quia non potuit nisi ab ore Dei emanare doctrina illa in qua sunt veræ ac propriæ Prophetiæ non vna solùm sed innumeræ, non de rebus minimis leuissimis, obscurissimis, sed de maximis, grauissimis, notissimis: vbi expendenda sunt tria, ex quibus argumenti huius inuicta vis eluceſcit.

Vtriusque Testamenti Prophæticæ.

Primum est quod vtrumque testamentum claris plenum est Prophetiis, quarum aliæ pertinent ad Christum, nam eius aduentum, vitam, mores & mortem tam apertè prædixerunt Prophetæ quàm Euangelistæ posteà narrarunt: v. g. tempus aduentus Christi expressé signauit Iacob *Geneseos* 49. Daniel *c.* 9. circunstantias natiuitatis vitæ totius, & mortis Isaias *c.* 9. 10. imò *in toto libro.* Aliæ pertinent ad excidium Ierosolimæ, destructionem templi, Iudæorum dispersionem, interitum Synagogæ, vt habetur Danielis 9. deinde Math. 24. Marci 13. Lucæ 19. sigillatim exprimuntur omnia quæ facta postmodum narrauit Iosephus Iudæorum historicus. Denique aliæ pertinent ad conuersionem gentium, Idolorum excidium, Ecclesiæ splendorem, quæ non vacat recensere omnia.

Expletæ sunt Prophetiæ.

Secundò, expendendum est illa ferè omnia expleta iam esse adeò euidenter vt negare ipsi neque antaduersarij, nunquid aunit eo tempore natus eo modo & loco est, vixit, mortuus est ille homo Christus. Nunquid excisa est Ierosolima, templum dirutum, dispersi per orbem Iudæi, & vinea Domini Sabaoth data est in direptionem? nunquid conuersæ sunt Gentes ad Christum excisa Idola, lætatur nimirum deserta & inuia exultat solitudo & floret quasi lilium iuxta vaticium Isaiæ *c.* 35. vbi gloria Ecclesiæ gentium longe ante prænunciatur. Impleta illa sunt, sicut prædicta.

Prophetia certissima.

Tertiò, quod caput est dici nullo modo potest quod hæc à Christianis conficta sint ad libitum vaticina? quia scilicet Scripturas has in quibus consignata sunt Iudæi seruant hostes nostri, & contra se ipsos arma circunferunt quibus debellari possint à nobis, vt expendit optimè Augustinus epist. 59.

Vnde concluditur argumentum euidentissimum ductum ex Prophetiis cui cedant necesse est hostes Fidei Christianæ infensissimi, vbi enim euidentes & certæ sunt Prophetiæ, ibi est Dei lingua, Prophetias habet certas Fides nostra, ergo loquuta illam est Dei lingua.

## §. VI.

### *Secunda demonstratio euidentiæ credibilitatis ex personis, quæ doctrinam hanc confirmarunt.*

EX his etiam ducitur luculentissimum argumentum quo Fidei nostræ perspicua est credibilitas. Illa enim Fides diuina est, quam stabilierunt & propagarunt Doctores missi à Deo: confirmarunt fuso sanguine innumeri Martyres à Deo confortati: amplexi sunt viri diuina virtute ac sanctitate mirabiliter ornati. Huiusmodi est sola religio Christianorum, quod probare aggredior accuratè.

Primum motiuum ex Doctoribus Fidei Catholicæ. Primus Doctor Christus Iesus.

Primum enim motiuum petitur à Doctoribus huius Fidei per quos primum illata est mundo, deinde propagata, illustrata, propugnata; scriptis libris, susceptis laboribus, periculis aditis, regionibus peragratis. Primus omnium est Christus Iesus omnino à Deo missus, & vt testatur Iosephus Iudæus *l.* 18. *c.* 4. vir sapiens si tamen eum virum dicere fas est, erat enim mirabilium operum patrator, Christus hic erat. Et sanè probauit omnino se à Deo missum esse, patratis inuumeris miraculis in confirmationem suæ missionis: quid quod multa prædixit, quæ nunc constat omnia euenisse, excidium Ierosolimæ, conuersionem Gentium, Apostolorum martyrium, prædicationem Euangelij, peccatorum Petri & Magdalenæ nomen toto celebrandum orbe. Accedit quod intimas cogitationes hominum sæpè vidit, ea quæ loco remota erant narrauit: adde his sanctitatem & omnimodam innocentiam, *Quis vestrum arguet me de peccato?* dicendi vim admirabilem ad permouendos hominum animos, nunquam sic loquutus est homo sicut hic homo incredibilem ad illum hominum concursum, ad audiendos sermones, ad recuperandam sanitatem, ad videnda miracula, opprimebant eum turbæ ambulantem per vicos ciuitatum, sequebantur in deserta loca sui & suorum obliti, omnes manicabant ad eum, mirabantur loquentem cum potestate, & in verbis gratiæ quæ

ab

ab eius ore profluebant. Quomodo quæso ille vir non erat à Deo missus.

Secundus Doctor Apostoli.

Secundò, Apostoli viri rudes & imperiti tam repente à Deo mutati vt orbis Doctores momento effecti sint, ausi statim prodire in aciem, & aduersus imperij legiones congredi, aduersus Sectas Philosophorum, aduersus rabiem tyrannorum, trophæa Crucis erigere, & opima etiam spolia referre moriendo. Nunquid hi homines armati à Deo erant viribus inuictis.

Tertius Doctor innumeri Patres,

Tertiò, ex eorum cineribus continuata statim serie prodiere singulis sæculis noua lumina, quæ mirabiliter illustrarunt Ecclesiam Irenæi, Iustini, Athanasij, Basilij, Gregorij, Cyrilli, Augustini, Ambrosij, Hieronymi, tanto numero, tanto splendore doctrinæ, tanta vitæ sanctitate, tanto propagandæ Fidei zelo vt cœcum oporteat esse illum qui hoc non videat, nec ad hanc lucem splendidissimam excitetur.

In alijs sectis contrarium est.

In alijs sectis quæso vtrum aliquid æquale proferri possit, Mahometes latro, Stigmaticus Caluinus, ebriosus Lutherus, proferant infideles similem Christo ducem, similes Apostolis nuncios Euangelij: proferant hæretici Augustinos, Hilarios, Athanasios, an verò errare valemus cum illis, & viam veritatis docebunt duces imperitissimi. Habeo videlicet pro me innumeros illos Doctores, & spiritualis tabernaculi missos à Deo Beseleeles vt loquitur Lyrinensis in commonitorio, habeo tot Conciliorum suffragia, habeo sæculorum vocem, prodeat aduersus illos hinc Cynædus stigmatieus, hinc Epicuri de grege porcus, hos ego potiùs salutis authores sequar quam tot concilia Oecumenica, tot Doctorum lumina, consensum tot sæculorum. Næ insanus ego sim si hoc fecero.

Secun motiuum constantia Martyrum

Secundum motiuum illudque sanè illustrissimum est martyrum inuicta, & à Deo prorsus inspirata constantia; vbi tria expendenda sunt prorsus admirabilia & stupenda.

Numerus Martyrum penè infinitus.

Primum est numerus eorum, qui passi sunt, quomodo & propter quid, quomodo enim propter res à sensibus remotissimas, martyres innumeri omnis ætatis & sexus, omnis conditionis & status, tam alacriter imò cupidè, tormenta horribilia, ignium catastarum, ferri, rotarum equuleorum, passi essent & quotidie paterentur, si diuinitùs non tribuerentur eis vires ad tolerantiam. Numera si potes stellas illas Ecclesiæ sanguine suo purpuratas, viginti martyrum milliones si dixeris haud aberraueris à vero, illi omnes ne committerent peccatum mortale vnicum, obiecerunt se ipsos supplicijs atrocissimis, & per mille mortes iter sibi ad gloriam munierunt.

Crementum Christianorum.

Secundum quod expendo est mirabile post tot martyria crementum Christianorum, non terrebantur Christiani supplicijs ad quorum exultabant conspectum, crescebat fidelium numerus quo plures moriebantur, irrigabatur sanguine martyrum ager feracissimus vt fructus ferret vberiores.

Clades tyrannorum in Ecclesiam funestissima.

Tertiò, denique mirabilis est in hoc genere clades funestissima omnium tyrannorum qui crudeliùs sæuiere in Ecclesiam, vt testatur exitus funestissimus Decij, Valeriani, Diocletiani, Iuliani. Accedunt signa mirabilia diuinitùs facta in gratiam eorum qui patiebantur; ignes innoxij, belluæ oblitæ feritatis, hebetatæ gladiorum acies, equulei confracti, quibus exemplis pleni sunt annales etiam ad stuporem. Proferant aliquid si-



mile aduersatiorum omnium factiones & intelligant se tot purpuratis Iudicibus condemnatum iri, quot Martyrum sanguine illorum amentia nunc conuincitur.

Tertium motiuum ex sanctitate mirabili plurimorum.

Tertium motiuum petitur ex mirabili sanctitate plurimorum ex illis qui hanc omnibus sæculis religionem sequuti sunt: pro certo enim fieri non potest vt religio falsa perducat ad veram sanctitatem, aut vt vera sanctitas cum falsa religione consistat, quia tanta est corruptæ naturæ ad corruptionem propensio, vt sine diuino munere nemo viuere possit immaculatus, fuerunt autem omnibus sæculis, & nunc etiam sunt viri adeò insigniter sancti, vt ne aduersarij quidem audeant negare: Quis enim nescit Antonios, Hilariones, Stylitas, Thaumaturgos, Nicolaos, Rhemigios, Bernardos, Dominicos, Franciscos, quorum splendore vitæ, miraculorum fama, virtutum omnium laude plenæ fuerunt aures etiam infidelium, fuerunt autem Catholici, cum eorum plerique monachi fuerint, illi omnino placuerunt Deo, quod sine vera religione assequi nemo potest. Imò si eorum religio mala fuit, illa fuit à diabolo, atque ita diabolus author esset etiam sanctitatis & pietatis. Quis autem credat viris adeò pijs & sanctis negatum esse lumen ad veram religionem cognoscendam, quod à Deo sæpiùs postularunt? Accedunt tot religiosæ animæ sanctam in terris agentes vitam, hoc ne humanum est? In alijs verò sectis vtrùm aliquid simile fingi potest.

## §. VII.

### III. Demonstratio.

*Euidentiæ credibilitatis ex operibus mirabilibus quæ fidem hanc comprobarunt.*

Tertia demonstratio ex operibus humanam vim excedentibus,

Hæc est tertia & postrema probatio huius euidentiæ longè illustrior & euidentior quam duæ præcedentes, ducitur enim ex effectibus mirabilibus quos euidens sit non posse tribui nisi Deo. Potest autem demonstratio tota sic confici; illa religio pro certo vera est, in cuius confirmationem plurima & verissima facta sunt opera excedentia omnem vim humanam, & quæ non potuerunt fieri nisi à Deo: huiusmodi est sola religio Christiana in qua non omnibus tantùm sæculis, sed omnibus ferè annis noua & noua semper audita sunt mirabilia opera quæ negare nemo possit esse à Deo, ergo, &c. Maiorem & minorem si probauero, nihil erit opinor vltrà, quod addi possit demonstrationi.

Prima ratio dubitandi.

Ratio tamen dubitan. esse primò potest, quia grauissimi quidam Theologi asserunt fieri posse vt Deus concurrat ad vera miracula cum aliquo qui velit vti miraculis illis ad confirmandum falsum, potest enim Deus homini dare donum sanitatis tribuendæ alijs miraculosè, quo dono ipse posteà vtatur ad confirmandam falsam doctrinam, eo modo quo Rex tribuere alicui potest Chirographum aut sigillum regium, quo ille posteà vtatur ad aliquid iniustum, cuius particeps Rex non erit. Probatur manifestè quia potest aliquis vti potestate consecrandi sibi diuinitùs concessa ad maleficium, quæ potestas miraculosa est, & posset etiam ea vti si fieret sensibiliter, ergo poterit vti dono miraculorum sibi concesso ad persuadendum mendacium.

Secundò, nullum opus est ita miraculosum, vt illud saltem apparenter imitari non possit Dæmon: verbi gratia, si mortuus suscitetur illudere oculis potest Dæmon, & fingere suscitatum esse hominem qui suscitatus non sit, & alia facere quæ facturus esse dicitur Antichristus, & videbuntur esse vera miracula, cum tamen non sint nisi præstigiæ. Deinde constare nunquam potest de fine propter quem miraculum hoc perficitur, si enim mortuus suscitetur ad preces alicuius Sancti, qui hoc miraculum ob alium finem à Deo poposcit. Imo Deus ob alium finem potuit decernere tale miraculum, & hoc mihi reuelare, potero autem nunc notitia ea vti ad confirmationem dogmatis falsi, tunc enim non à Deo fiet hocmiraculum vt confirmet falsum, ad quem tamen finem putabunt omnes intuentes illud fieri à Deo.

Tertiò, sicut Deus tanquam naturæ author dare potest causis secundis liberis virtutem operandi, & concursum etiam ad actus malos, neque tamen erit author mali, sic quatenus agens supernaturale dare alicui potest facultatem operandi miracula supra vim naturæ, neque tamen author erit aut testis falsi si patrauerit ille miracula vt testetur rem falsam. Denique vel erit euidens miracula esse vera, & sic Fides nostra libera non erit, vel non est euidens, & sic ex illis non fit euidens credibilitas mysteriorum.

Assertio prima probatur.

Dicendum nihilominus primò est, implicare omnino contradictionem vt Deus faciat, aut etiam fieri permittat verum aliquod miraculum, ad persuadendam rem aliquam falsam. Ita ferè vnanimiter asserunt Theologi, quibus immeritò se opponunt pauci aliqui cum Hurtado *disputatione vigesima sexta.*

Ratio est, quia verum miraculum est testimonium Dei loquentis à quo solo illud esse potest, sed implicat vt Deus sit, vel etiam vt appareat esse testis rei falsæ, alioqui verax non esset neque vllus teneretur ei credere, ergo implicat vt permittat fieri verum miraculum ab eo qui velit testificari aliquid falsum. Deinde ille qui facit miraculum ad testificationem alicuius rei, non solus illam testificatur sed qui cooperatur miraculo, ille sine dubio socius est testimonij falsi, ergo si Deus cooperetur miraculo cum homine qui vult persuadere aliquid falsum, certè Deus esset testis falsi. Quemadmodum si Rex alteri traderet suum sigillum & illud etiam imprimeret tunc cum nouit contineri falsum aliquid in diplomate reus esset falsitatis & iniustitiæ. Implicat ergo vt Deus fieri permittat miraculum, quin omnino constet illud non fieri ad testificandum falsum: ex quibus maior primæ demonstrationis est perspicua quod si miracula vera fuerint apud nos, omnino euidens est Fidem nostram non esse falsam.

Assertio secunda explicatur & probatur.

Dicendum igitur est secundò, tria esse opera mirabilia quibus Fidei Christianæ veritas potissimùm fit euidenter credibilis, primò miracula & clarissima & innumera, secundò conuersio totius orbis, tertiò omnium Ecclesiæ persequutorum tristissimus exitus. De conuersione mirabili orbis terrarum satis dixisse videor in prima demonstratione: de clade omnium hostium Fidei, testes sunt Annales etiam infidelium: de solis miraculis supereſt, dicere.

Primò ergo ex miraculis ducitur clarissimum & inuictissimum argumentum, constat enim plurima, & manifestissima miracula facta esse, ac etiamnum quotidie virtute diuinâ fieri in Ecclesia vt eleganter probat Sanctus Thomas 1. *parte quæst.* 105. *art.* 7. & 8. *libro* 3. *contra Gentes capite* 101. vbi expendenda sunt tria: primum est negari non posse quin de Christo, Apostolis, & pluribus Christianis plura narrentur opera miraculi rationem veram participantia quibus nulla desit conditio veri miraculi, narrantur enim opera extraordinaria & superantia virtutem omnem agentis creati, huiusmodi erat Lazari quatriduani & iam fœtentis publicè facta suscitatio: filij quoque viduæ Nahim in oculis totius Ciuitatis excitatio, curatio Cæci nati, & alia innumera, neque verò illæ potuerunt esse præstigiæ, quod constabat, tùm ex eo quod diu durabant, opera enim dæmonis citò euanescunt, cum sint adumbrata, tùm ex illorum experientia in quibus miracula illa perficiebantur, cæcus enim experiebatur se tunc primùm videre, tum denique quia omnibus clara erant & adiunctas habebant circunstantias in quibus de illorum veritate dubitari nequaquam poterat. Secundò expendo negari nullo modo quin ea verè facta sint vt narrantur: quippe narrantur ab authoribus fide dignissimis, quorum sæpè in oculis gesta illa sunt: scribuntur eo tempore quo facilè potuerunt redargui falsitatis cum narrentur esse facta publicè, denique non ab vno tantùm sed à multis referuntur, quos est impossibile omnes sic conuenire ad mentiendum, adeò vt hoc negare multò sit stultiùs quàm si negares omnia monumenta vetera historiarum. Vtrùm enim est aliquis qui ausit dicere falsa narrasse Athanasium qui Antonij narrat miracula, Basilium & Nyssenum, qui scribunt mirabilia opera Gregorij Thaumaturgi, Gregorium magnum qui scribit gesta Sancti Benedicti, Bernardum qui miracula Sanctæ Malachiæ, Bonauenturam qui de Sancto Francisco dicit plurima: nunquid illi fuerunt ignari, vt facilè acceptauerint mendacia, nunquid fuere scelerati vt voluerint falsa scribere, quod execrabile scelus esset. Tertiò expendo illa non potuisse perfici ope dæmonis cum virtutem eorum prorsus excederent, quales erant mortuorum suscitatio, illuminatio cæcorum, &c. Imò quis credat homines adeò sanctos habuisse commercium cum dæmone? Neque dicas aliqua legi miracula etiam Ethnicorum verbi gratia, Vespasiani, quem dicunt restituisse cæco visum & claudo gressum, imò referuntur etiam miracula quædam Donatistarum, & aliorum Hæreticorum. Negatur enim quod in illis conditiones omnes repertæ fuerint veri miraculi, vt ostendunt authores initio citati, erant enim illi ficti morbi quos curauit Vespasianus & somnia esse quæ vulgò iactabant Donatistæ probat Augustinus libro de vnitate Ecclesiæ.

Solutio primi argumenti.

Ad primam Respondeo dupliciter dici posse quod Deus homini concedat potestatem miraculorum, primò ita vt faciat illa miracula quando constabit finem ob quem illa fiunt esse aliquid bonum intentum à Deo, & omnino distinctum à testificatione falsi. Secundò ita vt faciat opera illa miraculosa etiam tunc quando nullus alius finis est miraculi nisi testificatio rei falsæ; primus modus possibilis sine dubio est, secundus autem implicat contradictionem, quia faceret Deum testem falsi, verbi gratia, si dederit tibi Deus potestatem restituendi ægroto sanitatem, poteris illam restituere quoties constare poterit illud miraculum fieri ob alium finem, quàm ad confirmandam doctrinam falsam, sicut qui à Deo accepisset donum linguarum posset illo vti loquendo hebraicè mendacium, sed non posset vti quando constans

ſtaret te illo diuino dono vti ad faciendum vt Deus appareret teſtis rei quam dicis. De Rege qui daret ſigillum ſuum legato qui eo poſteà malè vteretur, diſpar ratio eſt, quia Rex præuidet tantùm quod legatus iſte malè poſſit vti ſuo ſigillo, tunc autem quando vtitur non concurrit, neque ſcit quid contineatur in diplomate, ſi enim hoc ſciret, malè ſanè faceret tradens ſigillum aut ſubſcriptionem: Deus autem in caſu propoſito non tantùm daret poteſtatem faciendi miraculum, ſed actu etiam poſteà concurreret & ſciret hoc fieri in teſtimonium falſi. De poteſtate conſecrandi quod additur eſt diſſimile, quia quando Sacerdos poteſtate illa vtitur in malum finem, Deus non eſt propterea teſtis & approbator illius malitiæ: quòd ſi effectus conſecrationis poneretur ſenſibiliter, non poſſet Sacerdos ea vti, quando conſtaret finem illius alium non eſſe quàm teſtificationem rei falſæ, poſſet vti quando conſtaret eſſe alium aliquem finem.

Secundi. Ad ſecundam Reſpondeo miracula illa quibus nititur Fides noſtra vt motiuis credendi eſſe omnino certa moraliter ita vt prudentem omnem tollant formidinem, ſed non eſſe phyſicè ita certa & euidentia vt tollant facultatem omnem formidandi. Nihil enim adeò eſt mirabile quod Dæmon ſaltem ſecundùm apparentiam non poſſit imitari, vt patet ex mirabilibus quæ patraturus eſt Anti-Chriſtus. Sed addo tamen pertinere ad Dei prouidentiam vt non permittat vnquam tantam euidentiam in miraculis, quæ fiunt in confirmationem falſi vt ſi ſeriò examinentur non poſſit facilè quiſque deprehendere illa eſſe mentita miracula.

Tertij. Ad tertiam nego paritatem concurſus naturalis quem Deus præbet facienti malum, & miraculi quod fieret à Deo in teſtimonium falſi, quia per concurſum illum vniuerſalem Deus non cenſetur loqui falſum, Deus enim non loquitur ſpecialiter per illum actum, at verò per miraculum Deus loquitur ſpecialiter, & ſe ipſum præbet teſtem illius rei ob quam confirmandam fit miraculum, ideóque Deus eſſet teſtis falſi permittens tale miraculum, non eſt teſtis falſi præbens generalem concurſum.

Ex his omnibus quæ hactenus dixi concludere omnino licet ratiocinationem initio poſitam, hoc modo; ſi datur religio aliqua diuina inter homines, implicat contradictionem vt alia vlla præter Chriſtianam & Catholicam, ſit vera & diuina religio: ſed naturæ lumine notum eſt eſſe inter homines veram aliquam religionem à Deo inſtitutam, & illam eſſe omnino vnicam, ergo notum eſt ſolam Chriſtianam religionem eſſe verè diuinam. Maior demonſtratur, ſi detur Dei prouidentia, & religio aliqua inter homines implicat vt religio illa ſola non ſit vera quæ ſola continet doctrinam adeò immaculatam, perfectam & ſanctam, tam mirabiliter introductam, tam conſtanter perſeuerantem, tam efficaciter in hominum animos influentem, tot prophetijs pleniſſimam, quam tanti Doctores ſtabilierunt & propagarunt, tam multi Martyres confirmarunt, viri tam eximiè ſancti coluerunt, quæ tam multis & tam claris confirmata eſt miraculis ad quam conuerſæ ſunt Gentes omnes vbique terrarum, cuius omnes aduerſarij miſerrimè perierunt, impoſſibile, inquam, eſt vt religio illa ſola non ſit vera, & vt in die iudicij Deus propter illam religionem me damnet cui ſanè cum Richardo à S. Victore lib. 1. de *Trinitate* cap. 2. audacter dicerem, *Domine ſi error eſt quem credimus, à te decepti ſumus, iſta enim nobis ijs ſignis confirmata ſunt, quæ non niſi à te fieri potuerunt.*

## Sectio V.

### *Vtrùm materiale obiectum Fidei proponi debeat per regulam aliquam infallibilem.*

S. Thomas, art. 10.

EX diſcurſu toto ſuperioris ſectionis conſtare ni fallor omnino poteſt omnibus tùm fidelibus, tùm infidelibus Chriſtianam Fidem eſſe ita veram vt eam omnes infallibiliter poſſint & debeant amplecti: nunc ſequitur altera non minùs vtilis & neceſſaria controuerſia, quomodo conſtare poſſit ijs qui Chriſtianam amplexi ſunt Fidem, de articulis illis quos credere Fide diuina teneantur.

Status queſtionis. Eò videlicet pertinebat prior diſputatio vt cognoſceretur vniuerſim quænam ſit religio profitens veram fidem, iſta eò ſpectat vt ſigillatim cognoſcatur quinam articuli ſpectent ad iſtam fidem. Difficultas enim eſt vtrùm neceſſaria ſit nobis authoritas aliqua index & magiſtra Fidei, cuius proprium ſit munus proponere infallibiliter & abſque periculo erroris omnia illa quæ credi debent: de qua regula quatuor mihi ponenda nunc ſunt, primò vtrùm admittenda neceſſario ſit aliqua huiuſmodi regula infallibilis, & quænam illa ſit, vtrùm videlicet illa ſit Eccleſia, an Scriptura, vel traditio: ſecundò quid ſit Eccleſia, quænam illius notæ, quanta poteſtas & authoritas in Fidei decretis: tertiò in quanam Eccleſiæ parte ſuprema illa & infallibilis authoritas reſideat, vtrùm in Concilio an in Pontifice Romano: quartò quomodo infallibilis illa regula ſua illa poteſtate vti poſſit in tradendis, & proponendis toti Eccleſiæ Fidei articulis.

### §. I.

### *Vtrùm neceſſaria ſit infallibilis aliqua regula proponens obiecta Fidei, & vtrùm illa ſit Eccleſia.*

Quid per Regulam hîc intelligatur. NOmine (regulæ) intelligitur authoritas aliqua creata, ſuprema, infallibilis, permanens, & vniuerſalis ita proponens obiecta Fidei vt credi omnino debeant quæcunque ipſa propoſuerit. Primò enim creata eſt, quia eſt id quo diuina reuelatio nobis applicatur. Secundò eſt ſuprema quia ſupra ſe ſolum habet Deum cuius immediata interpres & lingua eſt. Tertiò eſt infallibilis, quia doctrina eius tantæ authoritatis eſt, vt credi certò debeat etiam ſi aliunde non confirmetur. Quartò permanens eſt authoritas illa & quaſi habitualis, non autem actualis tantùm, eſt enim etiam quando ſilet & nihil proponit: denique vniuerſalis eſt quia ſine illa nihil omnino credi Fide diuina poteſt.

Prima ratio dubitandi. Ratio tamen dubitandi multiplex omnino & difficilis eſt; Primò quia prædicator quilibet priuatus ſufficienter proponens obiecta Fidei obligat ad credenda ea quæ proponit, ergo priuatus Doctor eſt infallibilis authoritatis apud audientes, adeò vt mentiri tunc nequaquam poſſit alioqui non obligaret, ergo nulla neceſſaria eſt regula permanens infallibilis. Deinde poſita ſufficienti propoſitione per motiua, obligor credere, ergo vt obliger ad credendum non requiritur alia vlla regula, imò ante Chriſtum & Moyſem vera erat Fides, neque tamen vlla erat regula huiuſmodi ſenſibilis & vniuerſalis.

Secunda. Secundò, authoritas huius regulæ neque purè humana eſt alioqui eſſet fallibilis, nec eſt purè diuina, nam alioqui non eſſet niſi reuelatio inſenſibi-

iis & obscura, regula verò est quâ cognoscitur & proponitur clarè ac sensibiliter reuelatio : nec est authoritas simul diuina & humana nimirum Ecclesia Spiritum sanctum assistentem habens, sic enim daretur in quolibet actu Fidei vitiosus circulus, vel processus infinitus in regulis : probatur quia, quòd Spiritus sanctus Ecclesiam faciat infallibilem ex assistentia sua, est Fidei articulus quem naturaliter non cognoscimus : vnde argumentor, tunc committitur vitiosus circulus in aliqua ratiocinatione, quando duæ propositiones ignotæ per se ipsas mutuò probantur, hoc autem contingit in actu Fidei, quia credo Ecclesiam esse infallibilem & Spiritum sanctum illi assistere, quia Deus dixit, & credo Deum dixisse, quia Ecclesia est infallibilis ex assistentia Spiritus sancti, ergo est apertus circulus. Imò regula Ecclesiæ non potest se ipsam testificari, ergo hic articulus, Ecclesia est infallibilis habet aliam regulam & hæc aliam, & sic infinitus est progressus. Denique vitari saltem hîc non poterit vitiosa petitio principij, tunc enim illa contingit quando duæ propositiones æquè ignotæ per se inuicem notificantur, sed infallibilis authoritas Ecclesiæ ex assistentia Spiritus sancti, & reuelatio Dei præsertim de tali articulo sunt nobis æquè ignotæ, secundùm se, & ex motiuis credibilitatis æqualiter notificantur, ergo si illæ se inuicem probent erit petitio principij.

Tertia. Tertiò, non videtur posse vitari vitiosus circulus quando Ecclesia probatur esse infallibilis per Scripturam, & Scriptura probatur esse infallibilis per Ecclesiam, non enim recurri potest ad diuersum genus causarum in quo se mutuò causent, nam & Scriptura regula est per quam cognoscitur Ecclesia, & Ecclesia regula est per quam cognoscitur Scriptura, ergo Ecclesia, & Scriptura sunt sibi mutuò regulæ. Similiter traditio probat Scripturam, & Scriptura probat traditionem, ergo in istis regulis circulus est ineuitabilis.

Quarta. Quartò, regula cognoscendi alterum prius cognoscitur quàm per eam aliquid cognoscatur, sed diuina Ecclesiæ authoritas non prius cognoscitur quàm cognoscatur diuina reuelatio de infallibilitate Ecclesiæ cum infallibilitas Ecclesiæ cognoscatur per reuelationem, ergo infallibilitas Ecclesiæ non est regula vniuersalis cognoscendi esse diuinam reuelationem, ergo aliquid credimus quod authoritas Ecclesiæ diuina non proponit, sed ad summum authoritas eius humana.

Conclusio prima probatur. Dicendum primò est, necessariam omnino esse fidelibus ad credendum in hoc rerum statu authoritatem aliquam omnino certam & infallibilem quæ sit vniuersalis regula omnium credendorum. Conueniunt in hac certissima veritate hæretici ferè omnes cum Catholicis, quam etiam fusè probant authores statim citandi.

Ratio breuiter sit, quia nemo potest credere infallibiliter id quod Deus dixit si non discernat ea infallibiliter ab iis quæ Deus non dixit, sed nisi detur aliqua regula credendorum infallibilis, nemo nunc in statu rerum in quo sumus scire poterit infallibiliter ea quæ debet credere, neque discernere illa poterit ab ijs quæ non debet credere, vel enim debebit immediatè ab ipso Deo hæc addiscere, quod repugnat experientiæ & statui in quo sumus, essetque magnis obnoxium incommodis, quia falsas & priuatim factas reuelationes vnusquisque posset obtendere, vel discet à priuato aliquo Doctore, quod fieri sine periculo impostura non potest, nisi vel regulam proponat infallibilem, vel nouum aliquod miraculum ostendat, quod non fit, ergo supposito statu rerum in quo sine nouis miraculis, credimus ea quæ olim reuelata sunt, necessaria est aliqua regula vniuersalis & infallibilis omnium credendorum.

Assertio secunda. Dicendum est secundò, authoritatem illam Fidei magistram, & vniuersalem regulam esse necessariò debere authoritatem aliquam viuam, præsentem & sensibilem, quæ proinde nec esse potest sola Scriptura, nec sola traditio, sed sola Ecclesia est iudex & regula vniuersalis & infallibilis omnium quæ Fide diuina credimus.

Hoc est primarium & capitale punctum in quo à Catholicis dissident omnes quotquot hactenus exiterunt hæretici, hæc enim omnium illis errorum radix & causa est, vt rectè monent Cyprianus *lib. de Vnitate Ecclesiæ*. Vbi originem caput, & compendium veritatis constituit in eo quod Petri & successorum eius agnoscatur authoritas : Augustinus *lib. de Vtilitate credendi cap.* 16. & reliqui omnes Patres. Vnde de hoc argumento differunt accuratissimè Catholici omnes Doctores, verbi gratia eruditissimus Cardinalis Perronius in elegantissimo opere ad regem Angliæ, neque vlla re illo minor Cardinalis Richelius in aureo libro de methodo hæreticos adducendi ad veram Fidem, Cardinalis quoque Bellarminus, in libris de verbo Dei scripto, & de Ecclesia militante, Sanderus de visibili Ecclesiæ Monarchia, Hosius in Apologia Fidei, Petrus Soto contra Brentium, Bosius, Valdensis, Valentia, *puncto* 7. Suares *disputat.* 5. & 9. & *in libro defensionis contra Regem Angliæ*.

Probatur conclusio. Ratio certa & efficax est, quia vt fidelis quilibet infallibiliter credat quæ continentur in vera Scriptura & traditione necesse est vt cognoscat duo, primò quænam sit vera Scriptura & vera traditio, secundò quis sit legitimus vtriusque sensus : Illa enim duo sunt obscura & controuersa, sed sine regula viuente neutrum eorum potest cognosci, sine illa enim distinguere nemo potest libros Scripturarum quos verè dictauit Spiritus sanctus, ab aliis quos falsò fingit hæreticus, neque scire potero traditionem aliquam esse veram nisi viuens regula id definierit. Deinde certum est sensum Scripturæ multiplicem esse, quomodo autem sciam quis eorum verus sit & legitimus, si per regulam loquentem non proponatur, ergo euidens est quod necessaria nobis est animata regula præter Scripturam & traditionem quæ se ipsas non explicant. Deinde necesse est vt in omnibus dubiis Fidei circa Scripturam & traditiones consuli possit authoritas infallibilis, illa si non sit viuens non potest consuli ergo notum est naturæ lumine quod præter regulas inanimatas, Scripturam & traditionem necessaria est regula quædam viuens quæ regulas illas duas tradat infallibiliter. Alias octo rationes euidentes habet Valentia *puncto* 7. §. 3. *ad* 13. Dices si potest se ipsam Ecclesia testificari quare non id similiter poterit Scriptura & traditio ? dici enim similiter potest, oportet cognosci à nobis veram Ecclesiam, & dignosci à falsa, sicut enim dicis quod sine Ecclesia non possum distinguere veram & falsam Scripturam, sic neque potero sine altera regula cognoscere veram & falsam Ecclesiam.

Instantiæ cui respondetur. Respondeo manifestam esse disparitatem, quia veram Ecclesiam distinguimus à falsa per motiua credibilitatis quæ immediatè docent quænam sit vera Ecclesia, quæ cum sit animata suam probat authoritatem : nulla verò sunt motiua quæ potiùs probent hanc esse veram Scripturam quàm alteram, hunc illius esse verum sensum non autem alium. Vnde necessaria est animata regula quæ hoc definiat, & ad quam recurrere in omnibus dubiis liceat.

Ad

Solutio primæ rationis dubitandi.

Ad primam Resp. distinguendo. esse illam propositionem, Doctor priuatus sufficienter obiectum fidei proponens obligat ad credenda ea quæ proponit, si ea proponat vel nomine totius Ecclesiæ, vel cum aliquo signo diuino, concedo, si proponat illa tanquam ex se ipso, & sine vllo miraculo nego; Nam authoritas Doctoris priuati quoties loquitur tantum ex se ipso, nulla omnino est, vnde nego consequentiam hanc, ergo non requiritur regula permanenter infallibilis in eo rerum statu in quo absque nouis miraculis obligamur credere; est enim necessaria vt dixi authoritas fidei magistra, per se ipsam infallibilis quæ tunc obliget credere quando sine nouis signis proponuntur credenda. Deinde fateor quod facta sufficienti propositione reuerà obligor credere, sed nego illam sufficientem propositionem in statu rerum aliter fieri quàm per regulam Ecclesiæ, quia omnia motiua credibilitatis (vt dixi) ostendunt tantùm immediatè quod sequenda sit Ecclesia Christiana, imò si Ecclesiam nunc tollas nullum exhibetur nobis motiuum sufficiens credibilitatis, in quo non sit periculum aliquod impostura. Ante Christum & Moysen aliqua semper fuit regula viuens vt posteà dicam agens de Pontifice.

Secundæ.

Ad secundam Respondeo non esse in hoc Fidei progressu circulum vllum vitiosum, neque processum infinitum, neque petitionem principij.

Et primò quidem quod ad circulum illum attinet de quo tam grauis censetur esse controuersia hoc vnum videtur sufficere quod prima quæstione dictum sæpiùs est, circulum vitiosum tunc duntaxat esse in cognitionibus & discursibus, quoties duo æquè ignota eodem modo se inuicem certificant & probant in eodem genere causæ, fateor quidem nihil ab homine Christiano credi quod non credatur propter Dei reuelationem, & propter Ecclesiæ authoritatem, credo enim Ecclesiam esse infallibilem, quia Deus dixit, & credo Deum dixisse, quia Ecclesia infallibiliter hoc proponit, neque tamen ibi est circulus, quia primò quidem reuelatio probat infallibilitatem Ecclesiæ vt ratio formalis, & infallibilitas Ecclesiæ probat reuelationem vt regula ministerialis; eo modo quo in physica dicitur quod causa instrumentalis non influit nisi virtute causæ principalis, & eodem cum ipsa influxu influit, & in moralibus authoritas Regis proposita per authoritatem magistratus ab ipso instituti, sic me mouet ad obediendum, vt neutra moueat sine altera, non enim obedio magistratui, nisi quia Rex à quo ille institutus est, proponit nobis per illum id quod vult, nec obedio Regi nisi prout eius voluntas innotescit mihi per magistratum.

Deinde non est verum quod Dei reuelatio, & infallibilitas Ecclesiæ sint æqualiter ignotæ, quia in hac materia hoc est diligenter obseruandum quòd motiua credibilitatis omnia immediatè probant hanc esse veram & infallibilem Ecclesiam quæ omnium credendorum regula esse possit, hac enim cognitione posita Ecclesiæ veræ ac infallibilis venio in cognitionem reuelationis, & per reuelationem. Probo deinde à priori Ecclesiam esse infallibilem regulam credendorum sicut ergo progressus ille demonstratiuus vitiosus non est in quo per risibilitatem notam ex effectibus probo rationale, & per rationale probo à priori risibile, sic non est vitiosus ille progressus Fidei in quo per authoritatem Ecclesiæ notam ex motiuis, probo Dei reuelationem, & per reuelationem probo à priori authoritatem Ecclesiæ. Fateor itaque semper esse vitiosum circulum, quoties duæ propositiones ignotæ se mutuò probant non esse circulum si duæ propositiones se mutuò probent quarum vna sit aliunde nota, quàm per aliam illam propositionem.

De progressu infinito in regulis nihil est quod addam, quia sicut reuelatio ita est ratio formalis credendi, vt non credatur nisi propter se ipsum vt rationem formalem credendi, sic Ecclesia ita est regula, vt non credatur propter aliam regulam, sed in ea vt regula intellectus sistat vltimò. De petitione principij non restat difficultas, quia negaui duas illas propositiones, Ecclesia est infallibilis, & Deus dixit Ecclesiam esse infallibilem, esse æquè ignotæ, cum motiua credibilitatis prius & immediatius probent infallibilitatem Ecclesiæ.

Tertiæ.

Ad tertiam Respondeo eandem etiam valere responsionem pro Ecclesia & Scriptura quæ se inuicem probant in ratione regulæ.

Primò enim non se probant in eodem regulæ genere cum Ecclesia tanquam animata regula probet Scripturam, esse regulam inanimatam, & Scriptura vt regula inanimata confirmet Ecclesiam regulam viuentem. Deinde quod caput est Ecclesiæ regulæ viuentis authoritas probatur immediatius & prius per motiua credibilitatis, & deinde sic cognita probat Scripturam, quæ in diuerso posteà genere probat Ecclesiam.

Quartæ.

Ad quartam similiter Respondeo necesse omnino esse vt authoritas Ecclesiæ saltem humana priùs cognoscatur per fidem acquisitam, quam cognoscatur reuelatio per Ecclesiam vt regulam. Non est autem necesse vt authoritas Ecclesiæ diuina, prius fide diuina cognoscatur, quàm reuelatio Fide diuina cognoscatur per ipsam. Deinde absolutè nego esse necesse vt regula & causa cognoscendi prius cognoscatur actu distincto quàm cognoscatur aliud propter ipsam: nam sæpè contingit vt aliqua duo cognoscantur eodem actu, quorum tamen vnum sit causa cognoscendi alterum, verbi gratia cum effectus cognoscitur in causa tanquam in medio prius cognito. Dico itaque authoritatem Ecclesiæ, & diuinam reuelationem cognosci eodem indiuisibili actu Fidei, cum mutua tamen prioritate rationis ita vt reuelatio prius ratione cognoscatur in ratione motiui, & authoritas Ecclesiæ prius in ratione instrumenti proponentis reuelationem.

## §. II.

### *Quidditas, notæ, authoritas Ecclesiæ, prout est Fidei regula.*

HAbemus quod soli Ecclesiæ conuenit propria ratio regulæ vniuersalis & infallibilis omnium credendorum, nunc cum ratio illa regulæ conuenire non possit Ecclesiæ nisi ei quam instituit ipse Christus, sequitur vt dicam quid illa sit, quibus notis possit discerni ab Ecclesijs falsis, quæ sunt synagogæ satanæ, & quanta eius authoritas ac potestas sit. Explicant autem ista omnia fusissimè præter cæteros Suarez *disputatione nona*, Valentia *p. 7. §. 16. & sequentibus*, Bellarminus *in libro de Ecclesia militante*, & eximiè Cardinalis Richelius *in libro Methodi*, nihi pauca hæc satis erunt.

Assertio prima.

Dicendum igitur primò est, vulgarem Ecclesiæ definitionem optimam esse, requiri ad eam certas aliquas notas euidentes, quibus infallibiliter dignosci possit, quas omnes euidens est soli Ecclesiæ Romanæ conuenire.

Prima pars.

Prima pars, Ecclesiæ definitionem vindicat à calumnia, est enim cœtus hominum vera in Chri-

stum fide, ac communione vnius sacrificij & sacramentorum, sub vno communi capite Christo, & sub eius vicario Pontifice Romano colligatus.

Ratio est, quia vt constet essentia tota Ecclesiæ distingui debent in ea tria, primum est veluti materiale, secundum interna forma & velut anima, tertium exterior membrorum omnium quæ eadem informantur anima compositio & colligatio materiale vt explicetur, dicitur cœtus plurium hominum, qui conficiunt corpus Ecclesiæ, id est Christi Domini, quibus dicit Apostolus: *Vos estis corpus Christi & membra de membro*, id est inuicem membra. Interna forma & velut anima constituens Ecclesiam Dei viui, est vera in Christum fides: *Vnum corpus, vnus spiritus, sicut vocati estis in vna spe vocationis vestræ, vnus Dominus, vna fides vnum baptisma, vnus Deus & Pater omnium qui est super omnes & per omnia, & in omnibus nobis*, vt habetur Ephesiorum 4. Denique compositio membrorum & colligatio consistit in externa professione Fidei, participatione sacrificij eiusdem & sacramentorum, sub eodem capite visibili qui est Pontifex, & potissimùm inuisibili qui est Christus, iuxta illud Apostoli ibidem: *Veritatem autem facientes crescamus in illo per omnia qui est caput Christus.* Vnde concluditur pertinere ad Ecclesiam illos omnes qui eandem interiùs fidem habent, & eam exteriùs profitentur, qui sacrificium idem offerunt, eadem participant sacramenta, & idem caput visibile agnoscunt eique subiacent: Vnde ad Ecclesiam nullo modo pertinent hæretici nec Schismatici, nec Catechumeni: peccatores autem & excommunicati membra sunt Ecclesiæ sed putrida.

Tertia pars. Secunda pars, asserit Ecclesiam cognosci omnino posse ac infallibiliter discerni à Synagogis satanæ, quod naturæ lumine notum esse probat eruditissimè Richelius & ex dictis de necessitate euidentiæ credibilitatis manet euidens, Deus enim obligat ad veram Ecclesiam sequendam extra quam nemini via patet ad salutem, sed non potest ad eam obligare nisi per signa infallibilia reddat eam visibilem, adeò vt sensibiliter & quasi visibiliter pateat nobis quænam illa sit, ergo notum est naturæ lumine quod Ecclesia certò & euidenter cognosci potest à quolibet homine, quia *in sole posuit tabernaculum suum*, id est in manifestatione posuit Ecclesiam, vt loquitur Augustinus in Psalmum 14. & Epistola nonagesima sexta. *Ipsa est* (inquit) *Ecclesia in sole posita*, id est *in manifestatione vsque ad terminos terræ*: Vt autem cognoscibilis eo modo sit Ecclesia necesse est quasdam illam habere notas, ex quibus planè manifestetur, has notas vulgò dicunt Theologi esse quatuor vt sit vna, vt sancta, vt Catholica, vt Apostolica.

Prima quod sit vna. Primò vna esse debet, itavt de illius essentia sit summa & perfecta vnitas, vbi enim desinit aliquid esse vnum desinit etiam esse, tolle vnitatem, tollis entitatem de cuius ratione intrinseca vnitas est, consistit autem vnitas Ecclesiæ, in eo quod omnia eius membra consentiant in vnam fidem & doctrinam, vnum habeant caput, idem sacrificium, eadem sacramenta: *Extra domum hanc* (inquit Hieron.) *quisquis agnum comedit mihi prophanus est.*

Secunda quod sit sancta. Secundò, essentialis est Ecclesiæ veræ sanctitas, habet enim caput sanctissimum, fidem, doctrinam, leges sanctissimas, multa etiam membra valdè sancta, cum extra eam nemo possit esse sanctus, vt dixi ex Hieronymo, & meritò Cyprianus Ecclesiæ applicet quod dictum est Rahab à Iosuë: *Quicunque exierit ostium domus tuæ, reus erit.*

Tertia quod sit Catholica. Tertiò, essentialis ei est vniuersalitas est enim Catholica & vt rectè notat Augustinus: *Hic proprius eius character, hoc verum nomen est*, vniuersalis enim est ratione temporis quia durauit ab initio sæculorum, & durabit in finem, quia thronus est regis Christi cuius regni non erit finis: neque aduersus Ecclesiam prævalere poterunt portæ inferi. Ratione locorum quia nullus est locus in terris quò lux veritatis pro aliquo saltem tempore non peruenerit: ratione saluandorum, quia extra corpus hoc neminem viuificare potest Spiritus Christi: ratione doctrinæ, quia intra eam omnia Fidei dogmata reposita sunt. *Statu felix Ecclesia* (inquit Tertullianus lib. de præscriptionibus cap. 38.) *cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine profuderunt, vbi Petrus passioni Dominicæ coæquatur, &c.*

Quarta quod sit Apostolica. Quartò, necesse est vt sit Apostolica, quia post Christum ab Apostolis initium habuit, & per illos transmissa est ad nos incorrupta, eorum enim doctrinam habet, & continua Episcoporum successione ad nos sine vlla interruptione propagata est, quæ certa est & infallibilis Ecclesiæ veræ nota, quia Ecclesia illa esse non potest falsa quæ continua serie ab Apostolis ad nos propagata est. Vnde

Tertia pars. Tertia pars, manifesta est, notas illas omnes vni conuenire Ecclesiæ Romanæ, quæ sola inter omnes est vna, sancta, Catholica, & Apostolica, aliæ omnes ab ea diuisæ, sunt hæreticæ, sceleratæ, diabolicæ. Illa videlicet sola ostendere potest vnitatem cùm eandem vbique Gentium fidem profiteatur, idem offerat sacrificium, eadem sacramenta tribuat, idem caput habeat in terris visibile locum tenens capitis inuisibilis, aliæ omnes Ecclesiæ neque fidem habent vnam cum pro libito aliæ vnum credant, aliæ aliud, neque sacrificium, neque caput. Illa ostendere potest sanctitatem omnium legum, omnium dogmatum, & plurium etiam membrorum, in illa est vniuersalitas temporum quia durat ab initio, locorum quia vbique Gentium sparsa est, dogmatum quia nihil est ad salutem necessarium quod illa non doceat. Denique antiquitatem ab Apostolorum ætate deriuatam & continua serie propagatam illa sola probare potest, quod sæpè monui esse argumentum certissimum veritatis, hoc autem habet Ecclesia Romana inter cuius Episcopos, neminem primum inuenies nisi sanctum Petrum, vt meritò concludere debeat quisque cum Irenæo *lib. 3. cap. 3.* Sed quoniam longum est omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ, & antiquissimæ & omnibus notissimæ, à glorioſissimis Apostolis Petro & Paulo Romæ constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab Apostolis traditionem, & annunciatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum prouenientem vsque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui per sui placentiam malam, vel vanam gloriam præter quam oportet colligunt, ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem oportet omnem conuenire Ecclesiam, in qua semper ab ijs qui sunt vndique conseruata est ea quæ ab Apostolis est traditio.

Assertio secunda. Dico secundò, authoritatem Ecclesiæ ad proponenda obiecta Fidei alteram esse humanam duntaxat quæ vnum est ex motiuis credibilitatis, non autem regula Fidei: altera est diuina & infallibilis ex assistentia Spiritus Sancti omnino certa & indefectibili, & hæc est regula omnium credendorum, consistens in eo quod antiquas reuelationes infallibiliter explicet, non autem quod proponat nouas.

Prima pars. Prima pars, statuit humanam esse in Ecclesia authoritatem in eo genere maximam, quæ vnum sit motiuum

motiuum credendi, probatúrque, quia motiua credibilitatis hactenus expoſita immediatè oſtendunt maximam eſſe authoritatem illius Eccleſiæ, cuius doctrina ſit adeò pura, adeò efficax, & prophetica, in qua tot ſint Doctores tot Martyres, tot viri ſancti, tot miracula, & omnis generis opera diuinitùs parata cœtus enim hominum huiuſmodi præſidijs inſtructus magnam in loquendo habet authoritatem: ergo Eccleſia præcisè vt eſt cœtus viſibilis cum tot motiuis credibilitatis etiam abſtrahendo ab aſſiſtentia Spiritus ſancti magnam habet authoritatem in proponendis Fidei articulis.

Secunda pars, tribuit Eccleſiæ authoritatem etiam diuinam ex perenni aſſiſtentia Spiritus ſancti propter quam nunquam errare poſſit proponendo ea quæ credi debent, probatur à doctoribus Catholicis. Primùm ex Chriſti promiſſionibus Matth. 16. *Super hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduerſus eam*, & rurſus *ſi Eccleſiam non audieris ſit tibi ſicut Ethnicus & publicanus* & Matthæi vltimo, *ecce ego vobiſcum ſum vſque ad conſummationem ſæculi*. Deinde probant ex Apoſtolorum ſuffragijs, Actorum 3. *Viſum eſt Spiritui ſancto, & Nobis*, 1. ad Timotheum. 3. appellatur Eccleſia columna & firmamentum veritatis, quæ aliáque teſtimonia clariſſima ſunt: Patres infinitum eſſet referre de quibus dicam aliqua §. ſequenti. Ratio autem facilis eſt, quia neceſſaria eſt, vt dixi, regula quæ infallibiter proponat credenda, ſed hoc fieri non poteſt ſine authoritate prorſus infallibili & diuina, ſi enim errare poteſt, non obligabit ad credendum infallibiliter, illa regula Eccleſia eſt, non autem Scriptura ſola vel traditio, vt probaui, ergo Eccleſia in proponendis credendis authoritatem infallibilem habet & diuinam, quam ſine aſſiſtente iugiter Spiritu ſancto habere nequit.

Tertia pars probatur.

Tertia pars, explicat quid Eccleſiæ authoritas certò proponat & definiat, non enim nouas proponit reuelationes, ſed ea ſolùm definit & explicat quæ à Deo reuelata ſunt primis Eccleſiæ fundatoribus, quia videlicet dixit illis Chriſtus quod Spiritus ſanctus omnem veritatem eos eſſet edocturus. Ille autem ſic edocens Apoſtolos non ſolùm reuocauit eis in memoriam ea, quæ à Chriſto audiuerant, & quorum erant obliti, neque ſolùm ea declarauit & explicauit quæ audiuerant à Chriſto vel legerant in Scripturis & non intellexerant, ſed multa etiam illis de nouo reuelauit, quæ nec audiuerant à Chriſto neque contenta erant in Scripturis: nunc autem aſſiſtens Eccleſiæ Spiritus ſanctus, non ſic ſe gerit, nihil enim nouum reuelat cum Apoſtolis omnia dixerit alioqui falsò dixiſſet Chriſtus, *Ille cum venerit docebit vos omnem veritatem*, aſſiſtit ergo Eccleſiæ declarando & explicando Scripturas & traditiones, in quibus explicandis & proponendis errare nunquam Eccleſia poteſt, munus videlicet eius proprium eſt definire infallibiliter, illa quæ à Deo reuelata ſunt, non proponendo nouam doctrinam ſed declarando tantum eam quæ in Scripturis, vel traditione, vel in aliqua propoſitione vniuerſali de fide contenta erant: Vnde fit vt poſt Eccleſiæ definitionem explicitè illa eadem credantur quæ prius credebantur implicitè tantùm & confusè.

Ex quibus colligi poteſt quomodo verum ſit quod Eccleſia nihil definire poſſit, cuius definiendi fundamentum non habeat, vel in Scripturis, vel in traditione, vel in concluſione euidenti vt docet Vaſques *prima parte diſputat. 224. cap. 3. & 4.* Nam hoc non videtur eſſe abſolutè verum, quia Eccleſia ex multis ſenſibus, quos habere Scriptura poteſt, ita vt dubium ſit quem ex illis intenderit Spiritus ſanctus, infallibiter eligere poteſt vnum modò euidens non ſit quod Scripturæ verba talem ſenſum habere nequeant, poteſt videlicet Eccleſia reddere certum & infallibilem ſenſum illum Scripturæ, qui prius erat dubius & non erat magis probabilis, quàm alter ille ſenſus quem habere alioqui poſſent eadem verba. Fateor ergo nullam à Spiritu ſancto nouam reuelationem Eccleſiæ tradi, ſed edocetur tamen noua explicatio veritatis reuelatæ. Quo in ſenſu rectè dicitur quòd reuelatio Eccleſiæ conſummat reuelationem prius factam imò æquiualet nouæ reuelationi, quoad obligationem credendi explicitè illa quæ priùs confusè ſolùm credebantur.

## §. III.

### *In quanam Eccleſiæ parte reſideat authoritas illa diuina & infallibilis definiendi obiecta Fidei.*

Status quæſtionis.

Eccleſia ergo illa quæ interpres eſt & lingua loquentis Dei, non poteſt proponere nobis ea quæ a Deo accipit, niſi vel loquatur ſecundum omnia membra ſua coniunctim ſumpta vel ſecundum ſingula ſumpta ſeparatim, vel ſecundum vnam aliquam ſui partem determinatam, cui Deus loquatur immediatè. Primum eſt impoſſibile, quia tota Eccleſia non poteſt loqui ſimul & congregari: neque minus eſt impoſſibile, quia ſinguli fideles non ſunt regulæ infallibiles, ſed regulari debent per Eccleſiam: reſtat itaque tertium vt nimirum aliqua Eccleſiæ illius pars vna vel multiplex talem poteſtatem habeat vt loquatur infallibiliter, tantæque ſit authoritatis ex aſſiſtentia Spiritus Dei vt illa loquente, Deus audiatur per interpretem ſuum loquens.

Meritò ergo laborant Catholici vt intelligant quænam ſit pars illa templi Eccleſiæ vbi ſit diuinum oraculum, vtrùm videlicet ſit ſummus Pontifex Romanus, vel ſolus, vel cum concilio, vel ſolum concilium ſine Pontifice. De qua nobiliſſima & in primis neceſſaria controuerſia, diſputarunt accuratiſſimè S. Thomas *lib. 4. contra Gentes cap. 70. & lib. de regimine Principum*: Valdenſis *lib. 2. doctrinalis cap. 29. & ſequentibus*, Roffenſis *art. 25. contra Lutherum*, Canus *lib. 6. de locis*. Turrecremata *lib. 2. de Eccleſia*. Turrianus *contra Sadaëlem*, Caietanus *lib. de inſtitutione Pontificis Romani* Bellarminus *tom. 1. lib. de Pontifice Romano*: Perronius *lib. 1. ad Regem Angliæ*, Salmeron *tomo 3. parte 4. tract. 5. & ſequent.* Auguſtinus Triumphus *tomo integro de poteſtate Papæ*: alijque plures ſcriptis de hoc argumento libris.

Mihi de re grauiſſima quæ alterius poſſet eſſe inſtituti, tria videntur poſſe ſufficere hoc loco, primò quod Pontifici verè competat authoritas infallibilis definiendi omnia quæ ad fidem ſpectant, ſecundò quod conueniat illi ſoli etiam independenter à Concilijs non autem Concilio ſine Papa: tertiò quomodo hæc authoritas conferatur Pontifici & quomodo perſeueret. Quod autem vlteriùs quæri poterat ad quænam alia vel primariò, vel ſecundariò illa poteſtas ſe extendat, pertinet ad alias materias: nam ſuprema eius & primaria iuriſdictio in foro interno quatenus complectitur reſeruationem caſuum, abſolutionem peccatorum, diſtributionem indulgentiarum, ſpectat ad tractatum de pœnitentia ſuprema iuridiſctio in foro externo Spirituali & Eccleſiaſtico quæ directiua eſt, diſpenſatiua, & coactiua, tractatur in materia de legibus, & de cenſuris, quæ omnia hîc omitto vt de ſola dicam regula Fidei.

## §. IV.

## ASSERTIO PRIMA.

### De Pontifice.

*Quod authoritatem habeat infallibilem definiendi omnia quæ ad Fidem spectant.*

Prima ratio dubitandi.

RAtio dubitandi est primò, quia communis hæc doctrina de principatu Papæ in totam Ecclesiam, fundatur in eo quod Petrus acceperit à Christo principatum spiritualem in totam Ecclesiam quoad ea quæ pertinent ad Fidem & mores, hoc autem non videtur verum, quia non probatur ex scripturæ locis quæ afferri solent, & multipliciter explicantur, vt quando dicitur *& super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam*, aliqui enim Patres intelligendum hoc putant de fide Petri, non de ipso Petro, alij autem non intelligunt nisi Christum, qui solus esse dicitur Ecclesiæ fundamentum. Deinde multa ex Scripturis tollunt hunc primatum Petro verbi gratia Actorum 8. Apostoli Petrum & Ioannem mittunt ad Samaritas, & Paulus ad Galatas cap. 2. *Cum* (inquit) *venisset Cephas Antiochiam in faciem ei restiti*, reprehensibilis enim erat, ergo Petrus neque supremum habebat principatum, nec erat infallibilis: Imò ibidem asserit Paulus quod creditum erat Petro Euangelium circuncisionis, sibi autem præputij, non erat ergo Pastor vniuersalis. Deinde Apostolos pares fuisse in honore ac potestate sæpè Patres asserunt præsertim Cyprianus & Hieronymus: & sanè quod Paulus omnino æqualem cum Petro authoritatem habuerit, satis apertum videtur in doctrina Patrum & Conciliorum, Clementis Romani, & Epiphanij verba expressa sunt. Probatúrque quia, certum est Apostolos omnes accepisse à Christo non solùm potestatem ordinis, fuerunt enim consecrati ab ipso Episcopi, sed etiam iurisdictionem ab eo acceperunt vniuersalem in omnes Gentes: *Prædicate Euangelium omni creaturæ*: neque illa in re subiecti fuere Petro, neque illo inferiores, vnde Paulus profitetur se nihil accepisse ab homine neque per hominem, etiam ab ijs qui sibi videbantur aliquid esse, sed immediatè ab ipso Christo accepisse Apostolatum: Ergo falsum est Petrum constitutum fuisse Monarcham vniuersalem cum ab eo non dependerent Apostoli.

Secunda

Secundò posito etiam quod datus fuerit ille principatus Petro & cura pascendi gregem non sequitur tamen quod ad Romanos omnes Pontifices ille sit transmissus.

Primò enim quare Romanus potius Episcopus successor est Petri, quàm alius Episcopus quandoquidem Petrus Pastor erat, & Episcopus vniuersalis. Imò quare Romani potius Episcopi hæreditabunt Petri potestatem cui successerunt in Episcopatu Romano, reliqui verò Episcopi, non hæreditabunt potestatem aliorum Apostolorum, quibus itidem in Episcopatu succedere. Deinde controuersa fuit sæpissimè, ac valdè dubia electio Pontificum Romanorum, verbi gratia temporibus Vrbani VI. anno 1378. tunc enim electus statim est Clemens VII. quem multi non sine magna causa credebant esse verum Pontificem: neque multò post tres fuere Pontifices Gregorius XII. electus Romæ in Vrbani locum, Benedictus XIII. electus Auenione, Ioannes XXIII. electus à Concilio Pisano qui omnes à Concilio Constantiensi depositi sunt & electus in eorum locum est Martinus V. modo extraordinario, vnde non videtur potuisse tunc esse vlla eius authoritas, augetur autem inde difficultas, quia fieri potest vt aliquis eligatur dignitatis huius incapax, verbi gratia si mulier eligatur, si homo non baptizatus, tunc enim ille si definiret aliquid quod vniuersam obligaret Ecclesiam errare pro certo posset: ergo errare ille potest qui habetur Pontifex Romanus. Quod etiam confirmatur, quia vt sit certum de Fide, id quod definit Romanus Pontifex debet esse de Fide hunc esse Romanum Pontificem, hoc autem esse non potest certum de Fide, quia nec in Scripturis, nec in vlla traditione habetur quod Alexander legitimè sit electus, vel etiam quod sit baptizatus.

Tertiò, non videtur dubium quin Pontifex possit, si velit determinare aliquid, quod cognoscat esse erroneum. Tertia.

Primò enim interiùs potest hæreticus esse Pontifex, & suum errorem persuadere velle toti Ecclesiæ, nihil enim impedit cum sit liber. Secundò in multis quæ toti Ecclesiæ proponit decipi etiam potest, verbi gratia in canonizatione sanctorum, in approbatione religionum, nec enim est de Fide S. Carolum esse in cœlo, vbi enim hoc est reuelatum: & multæ religiones approbatæ, improbatæ postea sunt ab ipso Papa. Imò cum in his omnibus vti debeat accurato quodam studio & diligentia? Quomodo vtrumque non poterit omittere cum sit liber, aut etiam tunc à testibus decipi, quorum ipse operam tunc necessariò requirit. Prætereà in multis sæpè casibus narrant fidelissimi Authores errasse Pontifices etiam contra fidem, nam Liberius & Honorius subscripserunt, ille Arianorũ errori, iste Monothelitarum, Cœlestinus III. definiuit matrimonium posse dirimi si alter coniugum labatur in hæresim: Ioannes XXII. dixit animas beatorum ante diem iudicij non videre Dei essentiam. Aliáque plura referuntur, ex quibus concluditur Pontificem Romanum errare posse. Neque solida videtur communis responsio quod errare ille nequeat quoties loquitur è Cathedra, est enim difficile dicere quænam sit, & vbinam terrarum sit Cathedra illa, nisi forte in hominum phantasia qui nec etiam satis illam possunt distinguere aut definire. Denique saltem in quæstionibus quæ non sunt iuris, sed facti tantùm, errare sine dubio potest Pontifex v. gr. in damnandis aut absoluendis hominibus noxijs, in censendis libris, ergo non est tanta eius, & tam infallibilis authoritas.

Dicendum est tamen primò, sanctum Petrum constitutum esse à Christo vniuersalem & infallibilem regulam totius Fidei, & principem Ecclesiæ in omnibus quæ spectant ad fidem & mores, adeò vt in illis proponendis nunquam potuerit errare. Ita contra omnes omnium temporum hæreticos, asseruere constanter Catholici omnium sæculorum, vt latissimè probant authores citati. Assertio prima.

Primò enim proferuntur ad id probandum clarissima testimonia Scripturarum, palmaris sanè prorsus est illa vox Christi Matthæi 16. *Tu es Petrus, & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam. Tibi dabo claues regni cœlorum, quodcunque ligaueris super terram erit ligatum & in cœlis:* Quæ verba tam clara sunt tam magnifica, vt ad conuincendas omnes hæreses satis esse possint: Cum perspicuè in illis Christus quasi consortem nominis & officij sui facere videatur S. Petrum, vt loquitur S. Prosper lib. 2. de vocatione gentium cap. 9. *Hæc firmissima Petra* (inquit) *ab illa Petra principali communionem virtutis sumpsit & nominis.* Alterum habetur testimonium æquè perspicuum Lucæ 22. *Oraui pro te Petre vt non deficiat Fides tua, & tu aliquando conuersus confirma fratres tuos.* Quibus verbis (inquit S. Leo, serm. 4. de assumptione sua)

specialis

*specialis Petri cura suscipitur, tanquam aliorum status certior sit futurus si mens principis victa non fuerit.* Et Augustinus quæst. 75. ex nouo testamento, *Pro Petro rogabat* (inquit) *pro Iacobo, pro Ioanne non rogabat, manifestum est in Petro omnes contineri, rogans enim pro Petro, pro omnibus rogasse dignoscitur; semper enim in præposito populus aut corripitur aut laudatur.* Tertium testimonium Ioannis 21. rem planè conficit. *Pasce, oues meas pasce agnos meos: vbi Christus omissis alijs* (inquit Chrysost. Homil. vtilit. in Ioan.) *Petrum solum alloquitur, curam ei committens fratrum suorum.* Alia plura sunt tùm ex Euangelijs tùm ex actis Apostolorum quæ volens omitto vt meritò dixerit Gregorius magnus lib. 4. Registri, Epist. 32. *omnibus Euangelium scientibus, omnino liquere quod Petro totius Dominici gregis cura commissa sit.*

Secundò, eandem in Petro prerogatiuam dignitatis & infallibilitatis agnoscunt omnia Concilia, omnes Patres præsertim in locis citatis Euangeliorum verbi gratia Cyprianus lib. de vnitate Ecclesiæ, *Exordium ab vnitate proficiscitur, primatus Petro datur, vt vna Christi Ecclesia, & Cathedra vna monstretur.* Hieronymus lib. 3. contra Iouin. *Inter duodecim vnus eligitur, vt capite constituto schismatis tollatur occasio.* Alios dabunt plurimos Maldon. *in cap. 16. Matthæi*, Bellarminus *lib. 1. & 2. de Pontifice* Canus, Coccius, Sanderus.

Tertiò, rationes præter Christi voluntatem omnino claram multæ possunt afferri, quia status Monarchicus in quo vnus omnibus imperat, est perfectissimus, ideóque decuit vt Deus illum in Ecclesia constitueret quæ videtur ratio Hieronymi nuper citati. Deinde *vnitas Ecclesiæ vnitatem exigebat capitis, vt in illa Cathedra vnitas ab omnibus seruaretur*, inquit Optatus Mileuitanus lib. 2. Denique ad eius durationem fuit hoc necessarium, nam ad eam requirebatur successio Pastorum in qua tantùm momentum reponit Augustinus lib. contra Epistolam fundamenti cap. 4. *Tenet me in Ecclesia Catholica*, inquit, *ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oues suas Dominus mandauit, vsque ad præsentem Episcopatum successio Sacerdotum.*

Vbi obiter mirari licet recentiorum dogmatistarum nuperum commentum, qui cum primatum Petri apertè non audeant inficiari, Chimæricum illum efficere non sunt veriti, aiunt enim eundem primatum sancto itidem Paulo traditum esse multis scilicet post annis, quàm Petro promissus & datus erat, fuisse Petrum & Paulum duo capita Ecclesiæ, sed in vnum caput coalescentia. Quam Chimæram multis clarissimis argumentis amentiæ conuicerunt Scriptores eruditissimi & nuper è Cathedra Petri hæreseos damnauit Innocentius X. Et sanè mirum est venire potuisse in mentem hominibus vigilantibus tale somnium. Primò enim destruitur ex eo totus Petri primatus, nam si æqualem & socium habuit, non fuit igitur caput & primus omnium, neque supra omnes cum saltem non fuerit supra Paulum. Imò sequitur quod maior nunc sit in Pontifice potestas, quàm olim fuerit in Petro. Secundò implicat vt eiusdem rei duo adæquatè Domini sint, si ergo tota spiritualis authoritas residet in Petro, certè illam etiam totam habere Paulus nequaquam potuit. Denique liceret etiam nunc Ecclesiæ plures creare simul Pontifices, qui similiter vnum essent Ecclesiæ caput, quod enim fecit Christus tùm in Ecclesiæ regimine, tùm in Sacramentis, hoc etiam faciendum Ecclesiæ demonstrauit.

Assertio secunda probatur tribus demonstrationibus.

Dicendum est secundò, Romanum Pontificem esse verum Petri successorem, & esse in illo totum eius primatum, iurisdictionem, & authoritatem infallibilem, ad ea omnia definienda quæ spectant ad Fidem, & ad æternam salutem. Hæc est totius Ecclesiæ Catholicæ, aduersus hæreticos omnes certa sententia, quam citati authores omni probationũ genere confirmant. Mihi triplex demonstratio satis erit.

Prima demonstratio ex successoribus Petri.

Prima ista sit, quia si Romanus Pontifex verus & legitimus sit successor Petri, eandem habet potestatem quam habuit ipse S. Petrus, & est Ecclesiæ princeps, & regula infallibilis sicut fuit S. Petrus: sed omnino certum est quod Pontifex Romanus successor est Petri eandem potestatem habens quam habuit S. Petrus, ergo Pontifex Romanus toti Ecclesiæ præest, & infallibiliter definit ea quæ ad Fidem spectant: Minor probatur ex indubitatis historijs in quibus habetur profectio Petri Romam, & à S. Petro vsque ad nos certa, & nunquam interrupta series successorum eius; quam tradunt vsque ad sua tempora Epiphanius *hæresi* 27. Augustinus *Epist.* 68. Optatus *lib. 2. contra Parmenianum* & alij plures deinceps.

Debuit Petrus habere aliquem successorem.

Maior ergo probatur, quia suprema illa iurisdictio & authoritas concessa est soli Petro, sed eadem omnino transmissa est ad omnes eius successores legitimos, quod probatur primò ex Scripturis citatis: *Super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam*, si enim perpetua est Ecclesia, perpetuum etiam fundamentum habere debet, Petrus autem nunc non est fundamentum Ecclesiæ illius quæ nunc existit, ergo fundamentum illud Ecclesiæ, nunc esse debet aliquis successor Petri, similiter *confirma fratres tuos: pasce oues meas.* Nunquid? nos etiam oues sumus & agni de quibus loquebatur Christus, nunc Petrus nos non confirmat, aut pascit, ergo confirmare debet aliquis qui succedat Petro. Deinde idem asserunt Patres statim afferendi, vnus satis nunc sit Leo magnus sermone de assumptione sua, *soliditas illius Fidei quæ in Apostolorum principe est laudata, est perpetua & sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet, quod in Petro Christus instituit: Manet ergo dispositio veritatis*, &c.

Denique valent eædem rationes, si enim necesse fuit vt Christus daret primatum propter optimum Ecclesiæ regimen, ad seruandam eius vnitatem, ad perpetuitatem & successionem, certè necesse fuit vt illud idem regimen successoribus tribueret, eædem enim valent nunc rationes.

Secunda ratio omnis generis testes.

Secunda ratio est, quia omnia quæ haberi possunt testimonia de aliqua re à Christo liberè instituta probant primatum illum Pontificis adeò euidenter & magnificè vt mirum sit illum ab aliquibus negari posse cum obruantur innumerabilium testium nube.

Concilia.

Primum enim testimonium illúdque grauissimum sunt Concilia omnia generalia, quorum nullum omnino est, quin præcellentiam hanc agnoscat Romanæ sedis super alias omnes sedes, & supra totam Ecclesiam, nam verbi gratia in Concilio Nicæno 1. *Can.* 2. sancitur vt omnibus liceat appellare ad Pontificem Romanum vt habetur in *Epist.* 1. & 3. Iulij primi ad Episcopos orientis, & Canone pronunciatur quod Ecclesia Romana semper primatum habuit; sic enim refertur Canon ille à Paschasino in Concilio Chalcedonensi Act. 16. Imò ipse Athanasius in Epistolis ad Marcum & ad Felicem secundum Iuratus refert canones omnino viginti in eo Concilio editos esse in quibus continebantur priuilegia Romanæ sedis, eósque ab hæreticis combustos esse, quorum etiam canonum meminere alia Concilia & Damasus Papa in rescripto ad Episcopos Mauritaniæ.

Difficultas de regionibus suburbicarijs.

Neque obstat quod videatur Canone illo 6. asseri omnimoda æqualitas Patriarchæ Alexandrini, & Episcopi vrbis Romæ cui etiam non videtur tribui iurisdictio, nisi in regiones suburbicarias id est vrbi Romæ adiacentes, sensus enim illius canonis is omnino est quem tradit Nicolaus Papa in

Epistola ad Michaelem Imperatorem , nimirum quod non ibi asseratur æqualitas potestatis Episcoporum Alexandrini , & Romani provt iste Papa est & Pastor vniuersalis sed comparari eo loco Episcopum Alexandrinum vt Patriarcham orientis , cum Romano provt Patriarcha est & Metropolitanus occidentis , sic enim speciale quoddam ius habet in Romanam diœcesim simile illi quod habent alij Metropolitani in proprias Sedes. De regionibus verò suburbicarijs multa præclarè disputat eruditissimus Cardinalis Perronius *lib.* 1. *defensionis Catholicæ cap.* 27. vbi obseruat verba illa non haberi nisi apud Ruffinum hæreticum Origenistam,& sanè si vera sint illa voluit duntaxat Concilium dicere retinendam esse Alexandrino Patriarchæ authoritatem in subditas sibi terras , cum parem consuetudinem conseruandi eam in suburbanas Romæ seruet Romanus Pontifex vt Patriarcha occidentis & specialis Episcopus vrbis Romæ.

Concilium Chalcedonense.

Alia Concilia generalia septendecim , nationalia prouincialia plusquam trecenta eandem profitentur & confirmant Papæ authoritatem,quorum omnium eadem illa vox est Concilij Chalcedonensis Actione prima , præsente Marciano Augusto *Ecclesiam Romanam esse caput omnium Ecclesiarum*, & Act. 3. *Romanam Ecclesiam alijs Ecclesijs præesse sicut caput membris , cui vineæ totius custodia commissa est.*

Pontificum decretales.

Secundum genus testimoniorum petitur ex Pontificum decretalibus, qui nemine contradicente semper eam authoritatem sibi vendicarunt : verbi gratia Iulius primus Epist. ad Episcopos orientis de causa Athanasij , *Romanam Ecclesiam omnibus esse prælatam Ecclesijs quæ non solùm Canonum & sanctorum Patrum sed ipsius Domini voce singularem obtinuit principatum*: Idem in omnibus passim legitur Pontificum decretalibus, Clementis, Anacleti,Zephyrini,Callisti. Accedere possunt Pontificibus Patriarchæ omnium sæculorum , qui alijs sedibus præsidentes , Romanam tamen sedem aliarum sedium principem esse professi sunt. Athanasius Alexandrinus Patriarcha non appellauit nisi ad Iulium, vt constat ex eius Apologia: *Vos* ( inquit ) *præceptoréque vestros , Apostolicos videlicet præsules in summitatis arce Deus constituit,& omnium Ecclesiarum curam habere præcepit.* Idem docent Epistolę Chrysostomi Costantinopolitani Patriarchæ ad Innocentium, Cyrilli *Epist.* 16. ad Cœlestinum.

Patriarchæ aliarum sedium.

Sancti Patres.

Tertium testimoniorum genus petitur ex sanctis Patribus & Ecclesiæ doctoribus quos sanè infinitum esset referre. Augustinus *Epist.* 162. docet viguisse semper in Romana Ecclesia principatum Cathedræ Apostolicæ. Hieronymus epist. 57. *Damasum* appellat eum *piscatoris successorem,in eadem Fidei Cathedra supra quam Ecclesia sit ædificata*: Cyprianus lib. 4. Epist. 8. *Ecclesiam matricem esse Romanam.* Eleganter Bernardus lib. 2. de consideratione cap. 7. & 8. *Tu quis es* ( inquit ) *Sacerdos magnus , tu summus Pontifex, tu princeps Apostolorum , tu primatu Abel , gubernatu Noë, &c. potestate Petrus, vnctione Christus.*

Imperatores Christiani.

Quartum testimonium sit Christianorum imperatorum, qui agnouerunt in Pontifice Romano , summam authoritatem & Petri Cathedram , Constantinus magnus teste Eusebio *in eius vita* , & Eugubino *libris duobus ea de re.* Valentinianus in Epistola ad Theodosium præfixa Concilio Calcedonensi : Marcianus in Epistola ad Leonem apertè profitetur Romanum Pontificem obtinere principatum Fidei in Episcopatu . Iustinianus in nouellis constitutione 131. primum esse Sacerdotum omnium , Carolus magnus , & cum eo Christianissimi omnes Galliarum Monarchæ totius Ecclesiæ Romanæ perpetui defensores, & Pontificum enses ac clypei non solum verbis, sed armis etiam & edictis, honoribus, & impensis maximis , in propugnanda dignitate illius sedis, reliquos principes authoritate, potentia,pietate, vel æquarunt vel superarunt.

Hæreticorum testimonium.

Quintum testimonium ex ipsis etiam inimicis Ecclesiæ hæreticis petitum videtur esse grauissimum, nam illos initio ferè omnes notum est ad Romanum Pontificem appellasse : quod præstitit Arius apud Athanasium *in Epistola ad Solitarios*, Petrus Abaillardus apud S. Bernardum *Epist.* 109. Fortunatus apud Cyprianum *lib.* 1. *Epist.* 3. & 4. alios omitto. Hæc igitur testimonia numero tam multa , authoritate tam grauia , quem non moueant eum sanè oportet summa dementia esse præditum. Cui enim obscura esse potest authoritas infallibilis successoris Petri cum audiuerit tot conciliorum oracula , tot Pontificum & Patriarcharum decreta , tot sanctorum Patrum suffragia, tot Imperatorum rescripta, tot etiam hæreticorum testimonia , tam clarè profitentium præcellentiam Cathedræ Romanæ?

Vsus & praxis Ecclesiæ.

Tertia ratio prorsus demonstratiua ducitur ex perpetuo vsu & praxi Ecclesiæ vbi semper agnita , honorata, defensa est hæc potestas : reuocari autem potest ad decem omnino capita cum Caietano , Sandero, Bellarmino, & Suare.

Confirmatio electionis Episcoporum.

Primum signum est , quod electionem omnium Episcoporum confirmauit semper Pontifex Romanus , imò & illos creauit & inuestiuit vel per se vel per legatos vt constat ex Concilio Sardicensi, & varijs Epistolis sanctorum Leonis & Gregorij , vnde fluxit etiam consuetudo antiquissima vt Patriarchæ orientis statim post electionem mitterent Epistolam Synodicam ad Pontificem Romanum quâ postularent confirmationem suæ electionis vt patet *ex Epistola* 33. & 38. Leonis magni , & Gregorij magni *Epist.* 63. *libri primi* : mittebat autem tunc Pontifex pallium in confirmationem electionis , & insignium plenitudinis Archiepiscopalis , vnidocent varia iura.

Leges Ecclesiasticæ.

Secundum est, quod leges Ecclesiasticas ipse condidit, quæ vniuersam obligarent Ecclesiam , vt manifestè docent antiquorum Pontificum libri decretalium , constat ex recentiorum Canonibus quibus ius totum Ecclesiæ constat , & demùm ex Concilijs omnibus quæ decreta Pontificum tanquam à Christo ipso lata humillimè suscipiunt.

Dispensatio votorum & legum.

Tertium signum plenitudinis potestatis est , quod in Ecclesiasticis legibus & in votis ipse semper Pontifex dispensauit alios etiam Episcopos , vt constat ex Nicephoro *lib.* 11. *cap.* 37. Burchardo *lib.* 1. *cap. vltimo*,Turriano *lib.* 3. contra Magdeburgicos.

Pœnæ Ecclesiasticæ.

Quartum signum est, quod Ecclesiasticarum legum & diuinarum violatores pœnis Ecclesiasticis semper ipse mulctauit , nam sæpissimè in pœnam delictorum Episcopos deposuit, & Episcopali dignitate priuauit , excommunicauit etiam sæpissimè aliásque imposuit pœnas quibus exemplis pleni sunt omnes annalium libri. Sic enim Petrum Antiochenum deposuit Felix I. Flauianum Constantinopolitanum deposuit Damasus. Imò refert Nicolaus I. *Epistola* ad Michaëlem imperatorem,octo Patriarchas Constantinopolitanos depositos esse à Pontificibus Romanis.

Appellationes ad pontificem.

Quintum signum est, quod ad Pontificem in causis maioribus ex toto terrarum orbe semper appellationes factæ sunt ab Episcopis , à fidelibus , ab ipsis etiam sæpè Regibus,quod constat pluribus Historijs, ex varijs decretalibus, ex authorum etiam hæreticorum testimonijs quæ superfluum est referre.

Interrogatio in omnibus dubijs.

Sextum signum est , quod in omnibus dubijs circa Fidem & mores solus Episcopus Romanus semper ex tota Ecclesia interrogatus & consultus est vt ab ipso audirentur responsa Christi, ipsum

ipsum enim consuluerunt doctissimi Patres Hieronymus Damasum, Cyprianus, Cornelium, &c. Idem fecerunt Concilia vt constat ex Epistolis Augustini & responsis Pontificum ad illas.

Conuocatio Conciliorum.

Septimum signum est, quod ipsius semper fuit conuocare, gubernare, approbare, confirmare Concilia vt posteà ostendam.

Missio Episcoporum.

Octauum signum est, quod alios Episcopos authoritate sua in varias Pontifex mundi partes misit, vt constat ex Augustino & Beda.

Vicarij & Legati Papæ.

Nonum signum, quod vbique terrarum habuit vicarios & legatos quibus vices suas committeret, vt ostendunt Turrecremata, Bellarminus, Suares.

Declaratio hæreticorum.

Decimum signum & vltimum est, quod Romani Pastoris semper curæ fuit infideles quoslibet & hæreticos ad Ecclesiam partim inuitare, partim reuocare, imò & iudicare, conuincere, excommunicare. Ex quibus sanè omnibus clarè liquet quàm solidè fundata sit authoritas illa Patris patrum.

Soluuntur obiecta contra primatum Petri.

Ad primam ergo Respondeo primatum Petri ex Scripturis euidenter probatum esse: Fides enim & confessio Petri nunquam separantur à sancto Petro ex mente Patrum, nam ille provt tali armatus Fide totius Ecclesiæ caput est. Sub Christo capite primario. Actorum 8. mittuntur Petrus & Ioannes ad Samaritas, non quòd alij Petro imperauerint sed quòd communi omnium consensu iudicatum est expedire vt eò se conferret Petrus: Paulus Petrum arguit & ei restitit quamuis inferior esset, quia poterat Petrus esse reprehensibilis vt persona priuata, ex eo quod ne Iudeos scandalizaret, ex bono zelo segregaret se à Gentilibus ad Fidem conuersis, quod Paulo eorum Apostolo erat molestum Petrus Pastor Gentilium erat & Iudæorum, vt constat ex Actorum 18. vbi disserens in Concilio Ierosolymitano sit ait Petrus. *Vos scitis quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit per os meum audire Gentes Verbum Euangelij*, quamuis igitur Pastor esset vniuersalis de communi tamen Concilio suscepit ab initio curam Iudæorum tantum ipsius Christi exemplo cuius erat vicarius. Quando dicunt aliquando Patres fuisse quod omnes Apostoli fuerunt in honore ac dignitate Patres, duplex in Apostolis dignitas distingui debet, altera quòd Christiani erant & oues Christi, secundùm hanc qualitatem inferiores erant sancto Petro, & illi subditi, quos Petrus regere ac punire poterat: altera quod Apostoli destinati à Christo ad mundi conuersionem secundùm hanc æquales Petro erant in honore ac dignitate, & ab eo independentes, cum immediate à Christo accepissent ordinem Episcopalem, & iurisdictionem vniuersalem in omnes Gentes, itavt prædicare vbique possent, vbique baptizare, absoluere, punire, quibus in officijs non poterat eos limitare Petrus, cum eorum authoritas non minùs latè pateret, quàm authoritas ipsa Petri. Quod tamen sed omnino improbabiliter negat Turrecremata, reliquis autem omnibus certum & compertum est.

Paulus subditus erat S. Petro.

Sicut etiam certissimè constat ex omnibus Concilijs, ex Patribus, ex Pontificibus ex omnibus hactenus Catholicis Theologis, Canonistis, & Controuersistis quod Paulus quamuis scientia, virtute, & Apostolica potestate inferior non esset Petro, non fuit tamen illi æqualis in dignitate Pastorali & Episcopali potestate vniuersali; erat enim quoad hoc æquè illi subditus ac alij omnes fideles, vnde bis etiam venit Ierosolymam ad eum consulendum & rationem rei reddendam vt superiori, vt vulgò expendunt Sancti Patres, soli autem ausi sunt negare Lutherus, Caluinus, & nuperi dogmatistæ. Omnia verò quæ illi proferunt debent intelligi de dignitate Apostolica, & potestate prædicandi, in quibus etiam Petri adiutor fuit Paulus in Romana cathedra & in eo munere ambo Apostoli vicarios sibi elegerunt Linum, & Cletum. Alioqui post mortem Apostolorum illi simul Pontifices fuissent.

Apostolorum aliorum iurisdictio erat delegata, non ordinaria.

Verum in hoc differebat potestas data Petro à potestate vniuersali alijs Apostolis tradita, quod Petri iurisdictio vniuersalis esset & ordinaria quæ ad eius etiam transibat successores vt probatum est: potestas autem aliorum Apostolorum erat quidem vniuersalissima, sed delegata tantum non autem ordinaria quæ ad successores eorum Apostolos non transibat sed morientibus ipsis tota desineret, sic enim habemus ex Concilijs, ex Patribus, ex Ecclesiæ praxi, vt demonstrabam in tractatu de pœnitentia: concludo cum Augustino lib 2. de *Baptismo* cap. 1. *Vnde manet* inquit, *Petrum Apostolatus principatu cuilibet Episcopatui esse præferendum.*

Solus Pontifex Romanus successor est Petri.

Ad secundam Respondeo solum Romanum Episcopum non autem Antiochenum, aut alium quemlibet esse successorem Petri, quoad supremam authoritatem, quia sic probant allata testimonia, & praxis illa Ecclesiæ quam proposui. Aliorum Apostolorum Episcopatus transit ad successores eorum Episcopos, potestas Apostolica non transit vt modo dixi, neque inde sequitur quod solus Romanus Pontifex sit Episcopus, in quo sensu dictum est verè à Gregorio ad Ioannem Constantinopolitanum, eum esse precursorem Antichristi qui se diceret Episcopum esse vniuersalem, qui nimirum diceret neminem Episcopum esse præter se ipsum. Hoc autem Romanus Pontifex non dicit tametsi plerunque à Concilijs nominetur Episcopus vniuersalis, significatur enim duntaxat quod iurisdictionem habet in totam Ecclesiam.

Pontifex Romanus non est solus Episcopus.

Electio Pontificum Romanorum dubia sæpè fuit propter vitiosam electorum voluntatem, sicuti contigit in schismate Vrbani VI. sed non inde sequitur quod authoritas supremi Pastoris. Iam nulla sit, quia transijt ad eos qui legitimè sunt electi, iuxta modum, quem esse aptissimum pro temporum varietate iudicauit Ecclesia; quemadmodum temporibus Concilij Constantiensis contigisse certum est. Quod additur de illo qui eligeretur incapax soluitur negando id contigisse vel contingere vnquam posse vt permittat diuina prouidentia incapacem aliquem eligi, qualis esset mulier, aut fortassis homo non baptizatus de quo posteà videro. Imò ex suppositione quod ille talis sic eligeretur, nego permittere tunc posse Deum vt in Fidei rebus definiendis vel etiam in alijs quæ ad mores pertinent erret ille quem Ecclesia communiter habet pro Pontifice, quia Deus omnimodam promisit Ecclesiæ suæ infallibilitatem, ideóque spectat ad Dei prouidentiam impedire ne is quem Ecclesia Pontificem agnoscit vnquam erret etiam si non sit reuerà Pontifex alioqui erraret Ecclesia, quod nunquam potest contingere. Quomodo autem sit de Fide hunc esse Pontificem quem agnoscit tota Ecclesia dicetur *quæst.* 3.

Contingere non potest vt eligatur incapax

Quid sit loqui ex Cathedra.

Ad tertiam, generalis solutio esse potest Pontificem errare posse liberè in ijs quæ sentit aut dicit tanquam priuata persona, esse autem impossibile vt vnquam erret in ijs quæ definit vt Pontifex & ex Cathedra, id est in iis quæ toti Ecclesiæ proponit obligans ad ea credenda, nam loqui ex Cathedra est loqui vt superiorem, obligando ad tenendum quod imperatur. Et hoc probat Primò promissio ipsius Christi *oraui pro te Petre vt non deficiat Fides tua*, loquitur autem ibi de Petro non provt est persona priuata, sed provt est caput Ecclesiæ. Secundò munus Pastoris, *& tu aliquando conuersus confirma fratres tuos.* Tertiò firmitas & infallibilitas Ecclesiæ *Tu es Petrus* immobilis

immobilis nimirum Petra, & nescia in errorem flecti. Vnde implicat vt erret in ferendis legibus, in approbandis Religionibus, in sanctis canonizandis quos toti Ecclesiæ proponit venerandos, vt probabo posteà. Neque in huiusmodi casibus prouidentia Dei potest permittere vt diligentiam omittat necessariam, vel vt fallatur ab ijs quibus confidit, tunc enim vel non definiet quod est ipsi liberum, vel non falletur in ijs quæ definiet, quod non est illi liberum: sic enim contigit vt cum statuisset Ioannes XXII. definire quòd animæ beatorum ante diem iudicij non vident Dei essentiam, repentino casu mortuus est. Lapsus autem illi omnes Pontificum qui ab aduersarijs Ecclesiæ passim iactantur meræ sunt impostura, vt Baronius clarissimè probat in Marcellino, Liberio, & Honorio, & si veri essent, certè priuatus eorum error non noceret infallibilitati Cathedræ Petri, ad quam satis est quod nunquam vel contigerit, vel contingere potuerit vt Pontifex errorem manifestum aut non manifestum proponere potuerit toti Ecclesiæ, obligans eam ad illum credendum, quia hoc esset loqui ex Cathedra, ex qua quoties loquitur Pontifex non loquitur nisi verba ipsius Christi.

Quod addunt noui dogmatistæ posse Pontificem errare, in ijs quæstionibus quæ iuris non sunt, sed facti tantùm, distingui debet, nam in ijs quæstionibus facti quæ nullam habent connexionem cum Fide, & in quibus totam Ecclesiam non obligant Pontifices; fateor illos decipi aliquando posse per eorum malitiam quos audiunt: sed in ijs quæstionibus facti quæ connexæ sunt cum rebus credendis & in quibus tota credere aliquid obligatur Ecclesia, stultissimum est dicere quod errare possit Pontifex, quia quoties totam obligat Ecclesiam ad aliquid credendum, non est minus infallibilis in quæstionibus facti quàm in quæstionibus iuris. Videant enim aduersarij, quid ex eorum sequatur peruersissima Theologia. Si enim verum esset quod nulla in quæstionibus facti debet fides Petro adhiberi, non definit ergo infallibiliter hunc librum Euangelij esse verum Matthæi & Canonicum Euangelium: non ergo certum est quod Concilium Tridentinum est verum Concilium: Dicere igitur potest quilibet quod Caluini & Lutheri libri Catholici sunt, & immeritò damnati, nam hæ omnes sunt quæstiones facti, quas puderet dicere non esse certò definitas.

## §. V.

## ASSERTIO SECVNDA.

### De Pontifice.

*Quod authoritatem habeat infallibilem, etiam sine Concilio, & supra Concilium.*

Pontifex definit infallibiliter etiam sine Concilio.

EX ijs quæ probata sunt hactenus duo manent infallibiliter certa: Primum est quod Pontifex ita est infallibilis Fidei regula, vt solus sine vllo Concilio definire possit Fidei articulos, quos æquè teneamur credere, ac si definisset illos Concilium. Hoc enim directè probant omnia quæ hactenus attuli: Nam Pontifex (vt ostendi) verus est successor Petri cui Christus totum commisit gregem, cui assistentiam infallibilem est pollicitus: *Tu es Petrus, confirma fratres tuos: Orani pro te: Pasce agnos meos*, ergo Pontifex quando solus est sine Concilio habet infallibilitatem quam habuit ipse Petrus, id est omnimodam. Deinde id probant allata testimonia, & allata decem capita vsus Ecclesiæ vbi liquet Pontificem in spiritualibus esse principem & pastorem vniuersalissimum, potest igitur infallibiliter & absque periculo erroris regere commissos sibi subditos. Denique manifestum est quia quoties incidùt dubia Fidei, debet aliqua regula infallibilis illa soluere, sed non possunt cogi semper Concilia, ergo Pontifex infallibiliter potest illa soluere, est igitur infallibis. Quod etiam demonstrant innumera decreta Fidei per Pontifices condita, demonstrant omnium Doctorum Ecclesiæ interrogata, qui quoties dubium aliquid erat, nihil habebant tutius quàm vt oracula consulerent Cathedræ Romanæ.

Concilium cum Pontifice est infallibile.

Secundò, certum etiam est quod Concilium iunctum Pontifici, id est sequens instructionem Pontificis & ab eo confirmatum, est vera & infallibilis Fidei regula: si enim Pontifex solus tantam habet authoritatem, quanto magis eam etiam habet iunctus Concilio, & totam illi authoritatem suam communicans.

Difficultas ergo duplex supereſt eáque celeberrima. Primò vtrùm sicut Papa sine Concilio infallibilis est authoritatis quoties solus aliquid definit, ita etiam Concilium definiens aliquid sine conuocatione, instructione, confirmatione Papæ sit infallibilis authoritatis. Secundò, vtrùm Concilium habeat authoritatem aliquam supra ipsum Papam ita vt possit illi iubere, punire, deponere tanquam verè subditum toti Ecclesiæ congregatæ quamuis sit superior singulorum membrorum Ecclesiæ: sicut in multis religionibus generalis præpositus, singulorum religiosorum superior est, non autem religionis congregatæ.

Rationes quæ probant Concilium esse infallibile sine Papæ suffragio.

Ratio autem dubitandi primò est, quia si authoritas Concilij sine Pontifice nulla est, authoritas autem Pontificis sine Concilio est infallibilis frustrà omnino coguntur Concilia in Ecclesia, cum ex illis non sit maior authoritas decretorum, quàm si à solo Pontifice ferrentur. Deinde semper aliqua est authoritas infallibilis in Ecclesia, ergo illa saltem mortuo Pontifice debet esse in Concilio, vel certè tunc illa nullibi est, & nulla est. Deinde tota Ecclesia est infallibilis, sed Concilium generale legitimè congregatum, est ipsa Ecclesia, cum eam repræsentet, ergo est infallibile ante vllam etiam Papæ confirmationem. Prætereà si verum est nullam esse authoritatem Concilij sine Papa, vanum est quod Patres Concilij sæpissimè loquuntur vt iudices, anathema dicunt ijs qui contra senserint, sunt enim duntaxat consiliarij Pontificis, neque aliud vllum munus habent, nisi proponere Pontifici quid faciendum esse videatur, quibus auditis liberum sit Pontifici approbare illud vel damnare. Denique multa sunt Concilia tùm generalia tũ prouincialia magnæ apud omnes authoritatis, quæ à nullo Põtifice leguntur confirmata. Imò in alijs multis Concilijs executioni mãdantur decreta, & rei aliqui puniuntur, antequam iudicium expectetur Pontificis, v.gr. in Concilio Nicæno mittitur in exilium Arius cum sex Episcopis: in Ephesino deponitur & eijcitur Nestorius: in Chalcedonensi Dioscorus, &c.

Pontifex videtur subesse Concilio vt superiori.

Secundò, Concilium totam repræsentat Ecclesiam, sed Ecclesia tota superior est authoritatem habens in ipsum Papam, ergo Concilium est supra Papam id est authoritatem habet in ipsum Papam: Minor ex varijs primùm probatur Scripturis, nam Matth. 18. Potestas clauium traditur Apostolis Ecclesiam totam repræsentantibus, eo modo ac data illa fuerat Petro Matthæi decimo sexto, ergo illi etiam possunt imperare Petro. Imò ibidem remittuntur omnes Christiani ad iudicium Ecclesiæ: *Si peccauerit in te Frater tuus & cap. dic Ecclesiæ.* Pontifex autem

autem vnus est è Christianis quibus Christus loquitur. Deinde rectum Ecclesiæ regimen omnino exigit vt Concilium imperare possit Papæ & illum corrigere, quid enim fiet si Pontifex fiat tyrannus & subditos suos opprimat, quid si fiat hæreticus, & sceleratus, debet aliqua esse in terris potestas quæ illum coerceat, alioqui erit sine vllo remedio Ecclesia Dei si prauum habeat Pontificem.

Ex vsu Ecclesiæ videtur Concilium imperare Papæ.

Tertiò, præter rationem illam à priori, certè à posteriori probari videtur efficaciter authoritas Concilij in ipsum Papam, ex ijs quæ facta sunt in Ecclesia omnibus sæculis: Nam Marcellinus Papa damnatus & depositus est in Concilio Sinuessano, Liberius in Concilio Sirmiensi, vbi prohibetur regere Ecclesiam nisi adiuncto Felice, quæ sanè iurisdictio est Concilij in ipsum Papam. Sed hoc ex gestis Concilij Constantiensis est magis perspicuum vt supra monui, nam tres in eò depositi sunt Pontifices, Gregorius XII. successor Vrbani VI. quem Ecclesia legitimum agnoscit Pontificem, Benedictus XIII. & Ioannes XXIII. electus à Concilio Pisano, quorum omnium in locum suffectus est Martinus V. ergo clara est authoritas Concilij supra Papam. Deinde in eodem etiam Constantiensi Concilio definitur Concilij præeminentia supra Papam, Martinus autem confirmauit omnia Concilij decreta in ijs quæ ad Fidem spectant, & illud fuit sine dubio Concilium legitimum, alioqui fuisset inualida electio Martini. Denique in Concilio Basileensi *sess.* 16. definitur hæc veritas tanquam Fide credenda: quod Concilium à Martino V. indictum ab Eugenio IV. & Nicolao V. confirmatum est.

Decretum Constantiense.

Decretum Basileense.

Dicendum tamen primò, nullam omnino esse authoritatem infallibilem Concilij Generalis ad definiendas res Fidei, nisi Pontifex illud conuocauerit, & confirmauerit. Ita tenent authores omnes statim afferendi pro authoritate Papæ supra Concilium.

Concilium sine Papa non est infallibile.

Scripturæ.

Primò, autem sic constat ex allatis Scripturis, quia soli Petro legitur esse promissa infallibilitas, non autem Ecclesiæ aut Concilio seiuncto à suo capite, *Tu es Petrus*, id est tu es fundamentum, tu caput, tu immobile veritatis oraculum. Pro solo Petro Christus orat vt non deficiat eius Fides: solus iubetur confirmare fratres & pascere oues Christi. Ergo sine ratione vlla & promissione asseritur infallibilitas hæc Concilij absque Papa.

Concilia.

Secundò, idem colligitur ex Concilijs, sic enim profitetur Concilia sine Pontifice muta esse ac mutila vt truncum sine capite, septima Synodus *actione* 6. octaua Synodus *actione* 2. & 7. Romana sub Symmacho, & altera Romana sub Damaso, & demum Florentina in decreto vnionis.

Pontifices.

Tertiò, idem profitentur varij Pontifices verè sancti quibus nemo vnquam contradixit fidelium, Alexander I. Epist. 1. Sixtus I. Epistola, 2. Anicetus Epist. 1. Melchiades & alij adducti à Valentia *puncto* 7. §. 45.

Confirmatio Conciliorum.

Quartò, confirmat hoc idem confirmatio Conciliorum ab initio Ecclesiæ fieri solita per Pontifices Romanos. Certum enim est ex actis omnium Conciliorum viguisse consuetudinem illam in Ecclesia, vt statim mitterentur ad Pontificem eorum decreta, vt ab eo confirmarentur. Primum enim Nicænum confirmatum est à Sylvestro, Constantinopolitanum primum à Damaso, Ephesinum à Cœlestino, Chalcedonense à Leone, & sic percurrere licet alia omnia quorum nullum inuenies authoritatem habere in Ecclesia nisi post confirmationem & approbationem Pontificis.

Concilia sæpius erarunt.

Quintò, clara & certa demonstratio est, quia quædam Concilia legitimè conuocata per Pontifices, & præsentibus etiam aliquando legatis Pontificis celebrata, errauerunt tamen turpissimè contra Fidem, quod perspicuè ostendit nullam esse posse infallibilitatem Concilio sine Papa. Sic enim manifestè patet ex Concilio Ariminensi 600. Episcoporum, vbi subscriptum est in fauorem Arij. Deinde in secunda Synodo Ephesina legitimè congregata, præsentibus Legatis Apostolicis, nihil planè defuit ad omnimodam Concilij rationem, nisi approbatio Papæ, & in ea tamen approbatus est Eutychetis error de vna in Christo natura. Errarunt etiam Concilia Constantinopolitana sub Leone I. & sub Nicolao I. quod est argumentum ineluctabile aduersus eos qui extollunt authoritatem Conciliorum supra Papam; vt constabit statim, illa enim Concilia omnes habuerunt conditiones requisitas nisi quod Pontificis authoritas illis defuit, ergo sine illa Concilium non est infallibile. Denique Pontifex vt probaui princeps est supremus, & spirituale caput Ecclesiæ vt probarunt allatæ rationes ex tot testimonijs omnis generis, sed non potest esse caput Concilij, nisi totam det infallibilitatem Concilio, & decreta illi det non autem ab eo accipiat, ergo tota Concilij authoritas est à Papa.

Ratio à priori.

Papa non subest Concilio.

Dicendum secundò est, Concilium non esse vllo modo supra Papam electum legitimè, neque habere authoritatem illum iudicandi, deponendi, imperandi: subest enim Concilium Pontifici tanquam legitimo pastori vniuersalis Ecclesiæ. Ita docuerunt communiter in Ecclesia omnes antiquiores Concilio Constantiensi tùm Canonistæ *in cap. significasti* de electione, tùm Theologi *in* 4. *disputat.* 19. vbi agunt de clauibus, & post illud Concilium omnes etiam communiùs vt ostendunt clarissimè Cardinalis Turrecremata *lib.* 2. *summæ de Ecclesia cap.* 93. & 104. & libro de Pontificis & Concilij authoritate ad oratores basileenses: Caietanus tractatu de eadem Pontificis & Concilij potestate, Iacobatius *lib.* 10. de Concilijs *art.* 7. Turrianus lib. tribus de hoc argumento: Bellarminus *lib.* 2. de Concilijs *cap.* 13. & sequent. Pighius, Ferrariensis & alij plurimi apud ipsos.

Doctores pro contraria sententia.

Contrariam autem sententiam quod Concilium imperet & iudicet Papam docent ex doctoribus Catholicis & defendunt Parisienses Theologi valde nobiles, Gersonem sequuti antesignanum, Almainus, Cameracensis, Cusanus, Abulensis, Panormitanus, nam illi propter Concilium Constantiense & Basileense quorum temporibus agitari cœpit vehementius hæc controuersia, asserunt supremam authoritatem & infallibilitatem esse primariò, immediatè, principaliter & formaliter in Ecclesia congregata, in quam non habeat Pontifex vllam prorsus authoritatem: secundariò autem instrumentaliter, & suppletiuè id est ex defectu Concilij esse illam in Pontifice, qui proinde subsit Concilio vt pars toti, quamuis singulis præsit fidelibus vt caput membris, cuius sententiæ falsitas conuinci clarissimè potest ex ijs quæ hactenus dicta sunt.

Ex scripturis probatur Papam superiorem esse Concilio.

Primò enim rationes quæ probarunt Pontificem habere summam in Ecclesia potestatem & infallibilitatem, probant illum superiorem etiam esse totius Ecclesiæ congregatæ nempe totius Concilij.

Prima ratio erat, quia Pontifex est successor Petri ergo est superior Concilij, & illi nullo modo subditur: probo consequentiam, ille superior est Concilij qui est fundamentum, caput, & Pastor Ecclesiæ vniuersalis non dispersæ tantùm sed etiam congregatæ, domus pendet à fundamento, corpus capiti subest, & grex Pastorem non regit, sed se-

quitur, & obedit: Sed Petrus absolutè ac sine restrictione dicitur fundamentum Ecclesiæ vniuersalis, dicit enim Christus: *Super hanc Petram fundabo Ecclesiam meam*, Ecclesia verò congregata est maximè propriè Ecclesia, dicitur caput *Tu es Petrus, & tu conuersus confirma fratres tuos.* Constituitur pastor: *Pasce agnos meos pasce oues meas*, ergo Petrus illorum omnium fundamentum est visibile, caput & Pastor, quorum Christus fundamentum est inuisibile, ergo ex Scriptura constat quod Pontifex est superior Concilio.

Ex testimonijs omnium generum.

Secunda ratio erat ex testimonijs omnium generum, quæ afferri possunt ad confirmandam voluntatem Christi, voces Conciliorum, Pontificum decretales, Patriarcharum consensus, suffragia Patrum, & Christianorum principum rescripta, quæ omnia regnum spirituale tribuunt Papæ, sed illa eadem tribuunt illi consequenter iurisdictionem in ipsum Concilium, ergo, &c. Imò etiam expressè id asserunt, primò Concilia, nam apertè illa definiunt primam sedem à nemine iudicari, sicut in causa Marcellini pronunciatum est in Concilio Sinuessano, & habetur in Canone vltimo Concilij Romani sub Syluestro: in Chalcedonensi *Act.3.* Leo Papa vocatur Pastor & caput Concilij, & in 5. Concilio Romano sub Symmacho approbatur dictum Ennodij: *Quod Deus voluit Petri successores, cœlo tantùm debere innocentiam*, quod idem habetur in octaua Synodo *Act.7.* & tandem expressè definitur in Concilio Lateranensi sub Leone X. *Act.11.* Vbi decretum Basileense refellitur & damnatur, est autem sine dubio Lateranense hoc Concilium Oecumenicum, & Canonicum, cuius nulla probabilis afferri potest interpretatio. Denique Decretales Pontificum asserunt quod Sacrosancta Romana sedes, iudicandi de omnibus habeat potestatem nec cuiquam liceat de illius iudicare iudicio, verba sunt Gelasij Papæ in Epistola ad Episcopos Dardaniæ: Idem asserit Leo Magnus epist. 84. ad Anastasium, Gregorius Magnus *lib.9.epist.39.* ad Theotistam, Paschalis *c.significasti extra de electione*, & alij plures.

Tertia ratio erat ex vsu Ecclesiæ decem continente capita, in quibus plenissimè Papa præficitur toti Ecclesiæ, ergo & Concilio, quia Pontificis est confirmatio Episcoporum, legum rogatio & dispensatio, pœnarum impositio, &c. Sed specialiter etiam ex ea praxi argumentari licet.

Appellationes à Concilio ad Papam.

Primò ex appellationibus ad Pontificem à Concilio, si enim Episcopi & Patriarchæ à Concilijs depositi appellant ad Papam, certè Concilium non est supra Papam, sed Papæ subest, appellauit autem Athanasius (vt dixi) à Concilio depositus ad Papam Iulium, Flauianus & Theodoretus ad Leonem, Chrysostomus ad Innocentium.

Secundò ex confirmatione, directione, conuocatione Conciliorum per Pontificem, siue quibus nulla fuit vnquam authoritas Conciliorum: Quomodo ergo stare potest quod Pontifex inferior sit Concilio, cui totam dat authoritatem, & infallibilitatem?

Infallibilitas Concilij pendet à Pontifice.

Secundò, Rationes quæ probarunt infallibilitatem totam Concilij, in decretis Fidei pendere ab infallibilitate sola ipsius Papæ, certè conuincunt Concilium non esse supra Papam, nam ille supra Concilium est & ab eo est independens à quo pendet tota infallibilitas, & authoritas Concilij ad pronuncianda decreta Fidei, sed à Pontifice deriuari & pendere totam infallibilitatem Concilij, probaui ex Scripturis vbi soli Petro promittitur infallibilitas non Concilio, probaui ex Concilijs, & ex alijs grauissimis testimonijs; Denique demonstraui ex eo quod Concilia sæpiùs errarunt quando authoritas Pastoris defuit, ergo clarissimè manet probatum quod supereminet Papa Concilijs, vt Doctor, vt Pastor, vt Caput, vt supremus Iudex.

Vtilitas Conciliorum.

Ad primam Respondeo saluberrimam esse in Ecclesia Dei, Conciliorum authoritatem vt loquitur Augustinus *Epistol.*118. & valdè vtiliter illa congregari varias ob causas, præcipua est quia magnum illud est motiuum credibilitatis quo hæretici conuertuntur, & Catholicorum confirmatur Fides, non sunt ergo vtilia per se vt regulæ Fidei, sed vt credendi motiua. Mortuo Pontifice non est in Ecclesia, vlla infallibilis authoritas ad condenda Fidei decreta, sed ad ea tantùm ordinanda quæ pertinent ad electionem Papæ, tunc enim quando vel nullus est, vel quando est dubius Papa vt sæpè contigit in schismate: vel si manifestus esset hæreticus, tunc (inquam) penes Ecclesiam est potestas decernendi ea, quæ sunt necessaria vt eligatur vel vt manifestus sit verus Pontifex, vel etiam vt declaretur depositus ob hæresim: Quoad reliqua omnia, nullam eo tempore infallibilitatem actualem & proximam habet Ecclesia, nec enim est necesse vt perpetua illa sit. Ecclesia est sine dubio infallibilis capiti suo vnita, ab eo separata truncus est & vitam aut infallibilitatem non habet. Vnde Patres Conciliorum quia faciunt vnum cum suo capite, loqui possunt vt Iudices habent enim authoritatem, si ab eo separentur nemo illis tenetur vel credere, vel obedire, quoad ea quæ non spectant ad electionem Pontificis. Authoritas Conciliorum separatim à Pontifice purè humana est, deriuata tamen à diuina quæ in Pontifice tota residet. Verum est aliqua Concilia recipi communiter in Ecclesia, quibus explicita nulla data est approbatio à Pontifice, cuiusmodi est verbi gratia Concilium Arausicanum secundum, sed illa tamen vel ea solùm decreuerunt quæ mandauerat Pontifex per legatos suos, vel certè tacitè à Pontifice approbari debuerunt sine cuius oraculo, nullam habere possum authoritatem.

Peccantes deferri debent ad Ecclesiam.

Ad secundam Respondeo potestatem clauium soli Petro datam esse ordinariam & deriuandam in successores, reliquis Apostolis concessam non esse nisi delegatam vt sæpè dixi, præcipit Christus vt peccantes ad Ecclesiam deferantur suo capiti adhærentem, id est ad caput Ecclesiæ primum particularis, qui est Episcopus, deinde ad caput vniuersalis Ecclesiæ, qui est Papa. Iubetur etiam Petrus dicere Ecclesiæ, neque tamen ille tenetur agnoscere aliquod tribunal suo superius, quia iubetur primo illum arguere priuatim, deinde illum vt Ecclesiæ caput punire potest & debet. Dicitur ergo Petro vt homini priuato vt dicat Ecclesiæ, non dicitur vt supremo Iudici. Si Pontifex fieret nequam & tyrannus expectari à Deo deberet remedium, quamuis tamen non esset illicitum vim vi repellere, si Ecclesiam niteretur destruere.

Ad tertiam Respondeo Pontificem legitimum, nusquam esse iudicatum, neque potuisse iudicari à Concilio: Marcellinum enim recusauit iudicare Concilium donec constaret illum esse infidelem, ac proinde extra Ecclesiam. Syrmiense Concilium tametsi hæreticum, non damnauit tamen Liberium Papam, sed suasit Felici vt pateretur illum sedere secum. A Concilio Constantiensi meritò tres Pontifices depositi fuere, quia illi erant dubij, quo in casu certum est vt dixi, ius Concilium habere in ijs decernendis quæ spectant ad manifestationem Pontificis: Imò cesserunt tunc iure suo Gregorius XII. & Ioannes XXIII. & voluntariè subiecerunt se nouæ electioni vt redderetur pax Ecclesiæ. Sic ergo intelligi debet Concilij huius decretum de authoritate Concilij supra

pra Papam, quando videlicet dubius est Pontifex tempore Schismatis, tunc enim Concilij est declarare verum Pontificem, non dixit autem Concilium, neque dicere potuit, quod Pontifex ille qui certò admissus est, iudicari possit, vel subijci Concilio. Imò notant Doctores quod nullius erat authoritatis istud Concilium, tunc quando decretum illud conditum est: coactum enim non erat nisi authoritate Ioannis XXIII. & ij. soli componebant illud qui adhærebant Ioanni: Martinus verò V. ea solùm confirmauit huius Concilij decreta in quibus damnati sunt errores Wicleffi & Ioannis Hus: Vnde dicit se approbare illa quæ acta in eo erant conciliariter; quia scilicet existimatur illud Concilium non fuisse legitimum ante sessionem 14. Concilium Basileense authoritatem habuit initio, quando à Martino Pontifice conuocatum est. Deinde verò merum fuit conciliabulum, ex paucissimis compositum Prælatis, qui rebelles erant Pontifici, cum alij omnes alicuius notæ sponte recessissent: quæ verò aduersus Pontificem erant in eo decreta, statim reprobata & damnata sunt in Concilio Florentino, posteáque in Lateranensi, & ab omnibus fidelibus spernuntur vt vana: Nicolaus verò V. ea solùm approbat Basileensia decreta quæ spectant ad censuras & beneficia.

## §. VI.

### *Quomodo hæc authoritas conferatur Pontifici, & quomodo in eo illa perseueret.*

HOc erat vltimum punctum ex tribus quæ dicere proposueram de Pontifice, sed illud à Doctoribus citatis fusissimè traditum paucis lubet hîc attingere.

Ecclesia designat personam Pontificis.

Primò igitur certum est, quod pertinet ad Ecclesiam designatio personæ illius, quæ præesse debet Ecclesiæ vt caput, ei enim sic designatæ iurisdictionem & dignitatem solus Deus confert, eo prorsus modo quo princeps sæcularis designat Episcopum cui solus Pontifex confert dignitatem & potestatem.

Modus eligendi Papam variè mutatus.

Modus verò eligendi hanc personam soli, vt patet, commissus Ecclesiæ, varius fuit varijs temporibus, dicitur Petrus Clementem sibi designasse successorem: Inde fieri cœpit electio à Clero Romano, & ab Episcopis ibi tunc præsentibus, expectato tamen interdum populi consensu, & aliquando ipsorum etiam Imperatorum, à quibus interdum ius illud eligendi vsurpatum est tyrannicè, aliquoties autem legitur tale aliquod priuilegium à Pontifice datum esse quibusdam principibus optimè meritis de Ecclesia, quod de Carolo Magno & de Pipino legitur propter eximia in Pontifices beneficia. Demùm à temporibus Gregorij VII. deuoluta est ea facultas ad Cardinales, in quibus etiamnum manet. Apostolicæ verò sedis est modum illum, & circunstantias præscribere: sed non videtur tamen quod possit ordinariè Pontifex successorem sibi designare, qui non eligitur nisi eo mortuo, vel legitimè deposito.

Depositio Pontificis à solo Deo fieri potest

Secundò certum est, quod deponere Pontificem nullus planè valet extra casum hæresis notoriæ, vel amentiæ perpetuæ. Si sit notorius hæreticus Ecclesia non illum deponit: sed tantùm post latam ab Ecclesia sententiam quâ declaratur hæreticus, solus illum deponit Deus, quæ sententia Ecclesiæ cum non sit nisi purè declaratoria indignitatis non requirit vt Ecclesia iurisdictionem habeat in ipsum Papam. Hæc porro declaratio per se loquendo ad Cardinales non spectat, sed ad solum Concilium generale: reliqua dabunt authores citati.

Reliquæ Fidei regulæ.

Reliquum etiam erat vt dicerem quomodo Scriptura, traditio, Concilia, & communis doctorum sententia sint Fidei regulæ, quas Pontifex consulere debet in ijs definiendis, quæ habent controuersiam: verùm hæc alterius videntur esse instituti, & suppositis ijs quæ dixi, vix video posse supereesse difficultatem. Videndi de illis sunt Doctores qui hæreticorum impugnant errores ex professo.

---

# QVÆSTIO III.

## *De Actu Interno Fidei diuinæ.*

### S. Thom. Quæst. 2.

AB obiecto vtroque transeo ad actum, quo circa obiectum illud exercemur, firmiter & absque vlla formidine assentiendo rei à Deo reuelatæ, propter authoritatem primæ veritatis reuelantis. De hoc autem assensu intellectus nostri obsequentis Deo reuelanti, & captiuantis se ipsum ad credenda quæ non videt quatuor sunt necessaria, primò vtrùm actus ille sit discursiuus: secundò vtrùm sit supernaturalis, tertiò vtrùm sit certus, quartò vtrùm sit necessarius & meritorius.

## SECTIO I.

### *Vtrùm actus Fidei sit discursiuus.*

Discursus formalis & virtualis.

CErtum est primò, discursum appellari progressum illum mentis, in quo ex vno noto colligimus aliquid ignotum, aliquando enim veritatē vnam cognoscimus per iudicium simplex vel etiam per solam simplicem apprehensionem, aliquando autem deuenimus in eius cognitionem, ex præuia rei alicuius alterius cognitione, qui est quidam mentis cursus, & verus discursus, ad quem necessaria est quædam actuum pluralitas, vel realis si discursus, sit formalis, vel virtuales solùm sit virtualis, tunc autem dicitur discursus formalis quoties per plures actus distinctos realiter, vnum infertur ex alio, vt si dixeris quod Deus reuelat est verum, Deus dixit se esse trinum, ergo Deus est verè trinus. Discursus virtualis est in quo per actum vnum omnino simplicem, vnum colligimus ex alio, vt si dicas verè trinus est Deus, quia prima veritas hoc dixit: in hoc enim actu reuelatio primæ veritatis, est id ex quo affirmatur Trinitas personarum, tanquam obiectum materiale in recto, & directè cognitum, aliud enim est cognoscere vnum ex alio per discursum virtualem, aliud cognoscere vnum in alio per simplicem intuitum, id enim quod cognoscitur ex alio, est obiectum materiale primarium quia directè & in recto cognoscitur, quod autem cognoscitur in alio est obiectum duntaxat indirectum & secundarium, vt quando creaturæ videntur formaliter in Verbo.

Duplex genus præmissarum.

Certum est secundò, quod hæc verbi gratia propositio Christus immortalem habet animam deduci potest ex præmissis duplicis generis, primò ita vt vna præmissarum sit infallibilitas primæ veritatis reuelantis, altera sit eius reuelatio, quod prima veritas reuelat est verum, prima veritas reuelat animam esse immortalem, ergo verum est. Secundò ita vt præmissæ non sint ipsa reuelatio, sed duæ propositiones reuelatæ, omnis homo animam habet immortalem,

talem, Christus est homo, ergo Christus animam habet immortalem. Qui propriè vocatur discursus Theologicus, neque potest esse actus Fidei secundùm se totum, quia non fundatur immediatè in ipsa reuelatione, sed in bonitate illationis.

Quoties itaque agitur de discursu Fidei duplex controuersia esse potest propter duplex illud genus præmissarum. Primò enim circa prius illud præmissarum genus quæritur vtrùm actus Fidei possit esse ille integer discursus, in quo præmissæ sunt infallibilitas primæ veritatis, & reuelatio. Secundò, circa posterius præmissarum genus, vtrùm saltem conclusio discursus Theologici possit esse actus Fidei proprius, ex quo multa deinde corollaria sequuntur de Concilio, Pontifice, Canonizatione Sanctorum, &c.

## §. I.

### *Vtrùm possit actus Fidei esse integer discursus formalis.*

NOn dubitatur, quin actus Fidei semper discursus sit saltem virtualis, rem enim reuelatam affirmat esse veram, quia Deus illam dixit, difficultas igitur est vtrùm actus veræ Fidei possit aliquando componi ex triplici actu distincto, quorum primus dicat vera esse quæ Deus dixit, secundus dixisse quod sit Trinus, tertius verum esse quod Deus sit Trinus. An verò nullus esse possit actus veræ Fidei, quo intellectus non attingat indiuisibiliter simplici actu, & rem reuelatam, & infallibilitatem Dei reuelantis, & reuelationem eius.

Duo requiruntur vt fides sit discursiua.

Ratio autem dubitandi primò est, quia duo tantùm requiruntur vt fides sit discursiua, primò vt reuelatio & veritas reuelata cognoscantur per actus distinctos, deinde vt cognitio rei reuelatæ causetur per cognitionem reuelationis, sed hoc vtrumque reperiri sæpè potest in actu Fidei, ergo actus Fidei esse potest discursiuus. Minor probatur, quia tunc vna cognitio distinguitur ab alia quando causat aliam, sed cognitio reuelationis causat cognitionem rei reuelatæ, quod probo, reuelatio non potest causare assensum rei reuelatæ nisi prout cognita, sed si reuelatio prout cognita causat assensum rei reuelatæ, cognitio reuelationis causat illum assensum, ergo cognitio reuelationis causat cognitionem rei reuelatæ.

Reuelatio incarnationis & Incarnatio possunt cognosci per actus distinctos.

Secundò, quoties vnum cognoscitur propter aliud cognosci potest per actum distinctum, sed Incarnatio verbi gratia cognoscitur propter reuelationem, ergo reuelatio & Incarnatio possunt cognosci per actus distinctos. Maior probatur, quoties duo ita se habent vt vnum non sit aliud, & habeat veritatem sufficientem vt possit cognosci sine alio, potest intellectus seorsim in illud tendere, sed authoritas diuina habet entitatem distinctam & veritatem sufficientem vt possit cognosci, quin cognoscatur Incarnatio, ergo potest intellectus vno actu cognoscere incarnationem, & altero reuelationem incarnationis, sed si veritates cognoscantur seorsim, poterit intellectus ex notitia reuelationis venire in cognitionem incarnationis, & illam veritatem ex altera inferre per bonam consequentiam, ergo potest intellectus per bonam consequentiam inferre illam veritatem ex alia quomodo enim tria illa non possum cognoscere seorsim, quod Deus dicit est verum, Deus dicit incarnationem, ergo incarnatio est vera: possum enim cognoscere Deum esse primam veritatem, quin cognoscam incarnationem ab eo dici, & possum cognoscere quod Deus dicat incarnationem, quin cognoscam eum esse primam veritatem.

Confirmarique potest ex actibus voluntatis, nam electio mediorum, & intentio finis, licèt aliquando vnus sint actus indiuisibiliter tendens in finem & media, aliquando tamen etiam sunt plures actus, ergo similiter cognitio reuelationis, & cognitio articuli reuelati esse possunt plures actus.

Tertiò, tota ratio cur negetur fidem esse discursiuam, est quia sola reuelatio est id quod mouet ad assensum, consequens illud est absurdum, quia præter reuelationem debet etiam cognosci connexio reuelationis cum Incarnatione reuelata, & illatio vnius ex alia per discursum saltem virtualem, ergo fides esse potest formaliter discursiua, si enim Dei reuelatio me mouet vt connexa cum incarnatione: ergo discursus etiam formalis potest me mouere saltem partialiter ad assensum Fidei, imò argumenta omnia quæ probant discursum formalem non esse in Fide, probant non esse discursum virtualem.

Dico primò, actum Fidei diuinæ quamuis multos supponat discursus, non esse tamen vnquam in se discursiuum formaliter, sed esse actum vnum indiuisibilem, quo tendit intellectus in reuelationem & rem reuelatam, ita docent cum S. Thoma *quæst. 1. art. 1.* Caietanus, Capreolus, Canus, Suarez *disputat. 5. sect. 6.* Valentia *quæst. 1. p. 2.* Granadus, Coninck, & alij communiùs contra Vasquem 1. *p. disput. 5.* Becanum *cap. 8. q. 3.* De Lugo *disp. 71.* Hurtadum *disp. 39.* Ripaldam *tom. 1. disp. 55.* Conclus. negatiua.

Ratio autem est primò, quia si actus Fidei esset discursiuus non esset assensus propter puram Dei reuelationem, neque vltimò in illam resolueretur, consequens est absurdum vt sæpè probaui, ergo actus Fidei nunquam esse potest discursiuus. Maior probatur, tunc assensus non vltimò resoluitur in reuelationem omnino solam quando præterea resoluitur in bonitatem illationis & consequentiæ, sed si actus Fidei discursiuus est, resoluitur vltimò in bonitatem illationis, & consequentiæ; notum enim est quod conclusio syllogismi continens particulam, ergo, significat conclusionem rectè sequi ex præmissis, & hanc bonitatem consequentiæ, proximum esse motiuum quo assentimur veritati consequentis, ergo si fides est discursiua dicendum est quod assentitur veritati reuelatæ quæ includitur in iudicio consequentiæ; neque satisfaciunt omnia quæ respondere conatur de Lugo *sect. 3.* & satis videntur esse reiecta cum dixi de formali motiuo Fidei. Prima ratio.

Secundò, si fides niteretur discursu & vltimò resolueretur in bonitatem illationis, & consequentiæ sequeretur fidem resolui vltimò in aliquid purè naturale, & naturaliter cognoscibile, sicque prorsus esse naturalem, probatur sequela, quia bonitas consequentiæ naturaliter à nobis cognoscitur, Logica enim quæ tradit & probat rectitudinem huius iudicij esset supernaturalis. Deinde sequeretur fidelem non esse qui assereret falsas esse regulas de discursu, sed assereret tamen omnes articulos reuelatos quia Deus dixit, si enim negaret conclusionem rectè non sequi ex præmissis rectè ordinatis habere non posset actum Fidei. Deinde nemo esset Catholicus qui non penetrat veritatem aut certitudinem consequentiæ, sicut videmus quod sæpè à Rusticis, admissis præmissis negatur consequentia. Denique sequeretur actum Fidei non esse in se ipso liberum, & meritorium sed tantùm quoad ea quæ illum præcedunt, imò actus Fidei non immediatè procederet à pia voluntate credendi. Secunda ratio.

Tertiò, alia etiam absurda sequerentur. Primum est, Tertia ratio.

est, quia si Fides esset aliquando discursiua, sequeretur actus Fidei non omnes eiusdem esse speciei, aliqui enim niterentur pura reuelatione vt cum credo Deum esse veracem, alij niterentur discursu, vt cum credo Deum esse incarnatum. Secundum est, quia sequeretur non omnes actus Fidei æqualiter esse certos, nam Fides quâ præmissis assentiremur certior esset, quàm Fides quâ conclusioni assentiremur, & sic Fides non esset certa super omnia. Tertium est, quia veracitas Dei & reuelatio non crederentur per eundem habitum quo creditur res reuelata, nunquam enim principia pertinent ad eundem habitum, ad quem pertinet conclusio.

Denique à priori ratio est, quia nulla potentia potest attingere aliquod obiectum materiale, quin eodem actu attingatur obiectum formale saltem vt quo, verbi gratia eodem actu amatur proximus, propter Deum amatum, eadem adoratio terminatur ad imaginem, & ad prototypum. Et quamuis possint duplici actu attingi finis & medium quando vtrunque attingitur vt obiectum materiale, siue vt quod, tamen est impossibile vt medium ametur quin eodem actu finis ametur vt quo. Imò in discursu formali Iudicium consequentis & Iudicium consequentiæ non sunt duo actus, sed vnus tantùm. Similiter quamuis reuelatio & res reuelata possint attingi per plures actus, tamen est impossibile vt res reuelata credatur quin eodem actu credatur reuelatio saltem, vt quo.

Cognitio reuelationis non causat cognitionem rei reuelatæ.

Ad primam Respondeo negando absolutè quod cognitio reuelationis causet cognitionem rei reuelatæ, quamuis reuelatio prout eodem illo actu cognita causet cognitionem rei reuelatæ, nam hæc duo valde differunt vt patet. In omni enim actu intellectus, obiectum formale mouet vt cognitum, & tamen cognitio obiecti formalis non causat cognitionem obiecti materialis cum vtrumque obiectum eodem actu cognoscatur. In omni actu voluntatis obiectum formale non mouet ad amorem nisi amatum, & tamen falsum est quod amor obiecti formalis causet amorem obiecti materialis: Similiter ergo reuelatio non causat assensum rei reuelatæ nisi cognita prius ratione, illo eodem actu quo cognoscitur per illam res reuelata, sed ita tamen vt cognitio reuelationis nullo modo influat in cognitionem rei reuelatæ.

Instantia

Instabis saltem cognitio reuelationis conditio est necessaria vt causetur cognitio rei reuelatæ, ergo distinguitur à cognitione rei reuelatæ, nihil enim esse potest conditio ad seipsum.

Respondeo distinguendo antecedens est, conditio requisita prius natura, nego: est conditio requisita prius ratione, concedo. Est quidem necesse vt prius ratione in eodem actu cognoscatur reuelatio, quàm res reuelata, vnde distinguitur ratione à cognitione rei reuelatæ.

Ad secundam Respondeo distinguendo maiorem, quoties vnum cognoscitur propter aliud cognosci potest per actus distinctos, si vtrumque cognoscatur vt quod, & vt terminus materialis ipsius actus, concedo, si alterum cognoscatur tantùm vt quo, & vt terminus formalis actus, nego. Nam obiectum materiale ac formale terminant necessariò eundem actum. Ad probationem eâdem distinctione responderi debet, quando enim duo habent distinctas veritates possunt terminare actus diuersos, si ambo sint obiecta materialia, non possunt terminare si alterum sit obiectum formale. Semper ergo fateor reuelationem posse cognosci per actum, quo non cognoscatur res reuelata, sed nego posse credi rem reuelatam, quin eodem actu credatur reuelatio saltem vt quo & motiuum credendi. Similiter fateor quod per actus distinctos possum cognoscere tres propositiones huius syllogismi, quod Deus dixit est verum, Deus dixit &c. Sed nego illos esse actus Fidei, cum nullus eorum trium actuum nitatur pura reuelatione. Quod additur de actibus voluntatis quibus attinguntur finis & media, iam solutum est. Nam intentio, & electio sunt semper vnicus actus, quoties finis amatur vt quò, possunt esse duo actus si finis, & media amentur vt quod. Imò implicat dari electionem quæ non amet finem vt quò.

Ad tertiam Respondeo posse Fidem diuinam solaniti reuelatione, quamuis discursum virtualem includat, in quo inuenitur etiam suo modo illatio vnius ex alio, & cognitio connexionis quam habet obiectum cognitionis cum principijs obiectiuis, nunquam enim assentior propter puram reuelationem vt sic, sed propter reuelationem vt connexam cum re reuelata. Sed hoc non vrget, quia nego hinc sequi quod non assentiar propter puram reuelationem, quia reuelatio non est connexa cum re reuelata per aliquid à se distinctum, sed se ipsa prorsus immediatè connectitur. Si autem per plures actus cognosceretur reuelatio & res reuelata tunc non sola reuelatio, sed eius cognitio & bonitas illationis, esset causa cognoscendi rem reuelatam, & illi assentiendi. Quod negare aduersarij non possunt.

Discursus virtualis veræ Fidei non obstat.

## §. II.

### *Vtrùm conclusio aliqua discursus Theologici possit esse actus veræ Fidei.*

Triplici modo fit discursus Theologicus.

Discursus Theologicus triplici modo fieri potest. Primò enim duas habet præmissas de Fide, omnis homo animam habet immortalem, Christus est homo, ergo Christus animam habet immortalem. Secundò priorem habet præmissam vniuersalem de Fide, alteram autem notam naturaliter vel physicè vel moraliter, verbi gratia omnis peccans priuatur gratia Dei, ego scio me nunc peccare, ergo ego nunc priuor gratia Dei, vbi posterior præmissa est euidens physicè, in isto autem discursu non est euidens nisi moraliter, omnis legitimè electus est verus Pontifex, iste est legitimè electus, ergo est verus Pontifex. Tertiò priorem præmissam vniuersalem habet euidentem naturaliter posteriorem certam ex Fide, omnis homo est rationalis, Christus est homo, ergo Christus est rationalis. De omnibus istis discursibus

Prima ratio dubitandi de duabus præmissis reuelatis.

Ratio dubitandi est primò, quia illud non potest Fide diuina credi cui non potest intellectus assentiri propter puram reuelationem, sed conclusioni Theologicæ assentiri nequit intellectus propter puram reuelationem, ergo conclusio Theologica non potest Fide diuina credi. Probatur minor, illud quod intellectus cognoscere non potest vt est tale in particulari, nisi addito discursu, non potest cognosci propter puram reuelationem, sed quando aliquid non est reuelatum nisi confusè in præmissis de Fide non potest cognosci nisi addito discursu, ergo intellectus non potest illi assentiri propter solam reuelationem.

Confirmatio.

Confirmatur quia ille habitus per quem assentimur præmissis demonstrationis, differt ab habitu per quem assentimur conclusioni demonstratæ, alioqui habitus principiorum non differret ab habitu scientiæ, sed per habitum Fidei assentimur præmissis reuelatis, ergo per habitum Fidei non assentimur conclusioni. Imò cum conclusio ista Theologica

gica sit, si est assensus Fidei sequitur Fidem & Theologiam esse vnum habitum.

Secunda ratio dubitandi si vna præmissa sit naturaliter euidens.

Secundò, quando vna præmissa vniuersalis est reuelata & altera non est certa nisi naturaliter, conclusio esse non potest certa ex Fide, si eius obiectum non est reuelatum provt est tale in particulari, sed eius obiectum non est reuelatum provt est tale in particulari, ergo illa conclusio non est de Fide vt est de tali obiectio in particulari. Probatur minor, tunc obiectum non est reuelatum à Deo provt est tale in particulari, quando voces per quas Deus reuelauit non sunt impositæ nisi ad significandum obiectum illud confusè & in communi, sed voces quibus Deus reuelat omnem hominem esse ritè baptizatum non sunt impositæ ad significandum quod hic puer in particulari sit in gratia, ergo illud obiectum vt est tale in particulari non est reuelatum.

Tertia ratio dubitandi de præmissa moraliter euidente.

Tertiò, quando secunda præmissa non est euidens nisi moraliter, certè conclusio non est de Fide, alioqui credere possem de Fide quod sum in gratia, quia omnis ritè contritus, est in gratia, sum autem certus moraliter quod sum contritus, alioqui non possem sine peccato accedere ad altare. Deinde certus essem de Fide quod hæc hostia Christum continet, quia moraliter sum certus, quod est consecrata alioqui non possum illam adorare absolutè.

Quarta ratio dubitandi de vniuersali non reuelata.

Quartò, quando prior præmissa est naturalis conclusio non est Fide, nam illa propositio non est de Fide quam qui negaret non esset hæreticus, sed qui negaret verbi gratia omnem hominem esse animal rationale, fateretur autem Christum esse hominem etsi non esset animal ratione, ille non esset hæreticus, ergo illa conclusio non est de fide. Imò negatum aliàs est reuelationem virtualem sufficere ad Fidem diuinam, sed obiectum conclusionis huius Theologicæ non est reuelatum nisi virtualiter in præmissis. Cur enim magis est de Fide verbi gratia Christum esse rationalem quàm Christum esse risibilem?

Conclusio.

Dico secundò, conclusionem Theologicam nunquam esse de Fide provt deducta est ex præmissis, sed esse tamen de Fide provt explicatam, quoties vel duæ præmissæ sunt de Fide, vel prior præmissa vniuersalis est de fide, altera verò euidens physicè, vel prior præmissa est euidens physicè continetque definitionem subiecti: si verò prima præmissa sit certa ex Fide, posterior autem euidens moraliter, conclusio aliquando est de Fide non tamen semper.

Conclusio discursus Theologici deducta, & ex[illegible]ata.

Primam partem de conclusione provt est deducta tenent omnes qui negant Fidem esse posse discursiuam, obseruat autem rectè Albertinus tomo 1. Corollario 3. ex primo principio Phylosoph. quæst. 3. Theologica dubit. 1. conclusionem discursus Theologici considerari posse, primò vt est deducta ex præmissis Theologicis, secundò provt est explicata per præmissas Theologicas. Tunc sumitur vt deducta quando ratio illi assentiendi est quia, illa sequitur ex talibus præmissis, non autem propter vllum aliud motiuum. Conclusio provt explicata, illa est quæ non nititur discursu tanquam motiuo assentiendi, sed illum totum præsupponit vt conditionem sine qua conclusio non esset euidenter credibilis, aliud enim est quod discursus sit ratio assentiendi, aliud quod sit motiuum credibilitatis.

Conclusio vt deducta non est de Fide.

Ratio ergo cur conclusio Theologica vt deducta non sit actus Fidei, est quia ille non est actus Fidei cuius motiuum formale non est sola Dei dicentis authoritas, alioqui non crederemus soli Deo tunc quando credimus, & actus Fidei certus non esset super omnia.

Secundam partem de conclusione provt explicata video à nemine negari vniuersim eam sumendo, & ratio est quia si miracula & alia motiua credibilitatis possunt esse conditiones quibus ita sufficienter declaretur aliquam veritatem euidenter esse credibilem, certè veritas euidens consequentiæ infallibilis, quæ reperitur in discursu Theologico potest esse conditio sufficiens ad me obligandum, multò enim maior est euidentia in bona illatione quàm in alijs pluribus motiuis, ergo illa esse potest sufficiens motiuum credibilitatis modò euidenter explicet obiectum conclusionis esse in se ipso reuelatum. Discursus autem Theologicus hoc facit in casibus quos enumerabam.

Vt explicata est de Fide.

Quando duæ præmissæ sunt reuelatæ.

Primò enim quando præmissa vtraque est de Fide conclusio explicatur esse reuelata formaliter in se ipsa, si obiectum præmissarum reuelatarum, & obiectum conclusionis cognoscantur esse vnum & idem realiter, sed in discursu vbi duæ præmissæ reuelatæ sunt obiectum conclusionis cognoscitur esse idem cum obiecto præmissarum reuelatarum, nam hoc habet omnis discursus quod demonstret obiectum præmissarum, & obiectum conclusionis esse vnum & idem, atque ita negari non posse conclusionem concessis præmissis, ergo tunc quando duæ præmissæ sunt de Fide conclusio explicatur esse reuelata formaliter.

Quando præmissa vniuersalis est de Fide.

Secundò, quando prior præmissa vniuersalis est de Fide, altera verò euidens physicè conclusio explicatur vt reuelata formaliter in se ipsa, si demonstratur quod obiectum illius conclusionis continetur sub propositione vniuersali tanquam vera illius pars, sed per istum discursum demonstratur quod obiectum illius conclusionis est pars propositionis vniuersalis reuelatæ, ergo illa conclusio explicatur vt formaliter reuelata, probatur minor, per illum discursum demonstratur quod conclusionis obiectum est pars propositionis vniuersalis reuelatæ, si supposita veritate minoris propositionis euidentis, implicet vt obiectum conclusionis non sit pars propositionis vniuersalis, sed implicat vt non sit pars: verbi gratia supposito quod euidens mihi nunc est quod peccem, implicat vt Deus dicens, omnis qui peccat amittit gratiam, non sit de me loquutus qui nunc pecco, qui enim dicit omnem hominem dicit etiam Petrum, Paulum, &c. Qui dicit omnem peccantem dicit etiam me & alium qui peccamus. Neque dicas Deus hoc non dicit nisi confusè, ergo non potest credi nisi confusè. Contra enim argumentor, quando Deus dicit omnis peccans amittit gratiam, non cognoscit confusè tantùm omnem peccantem, sed distinctè cognoscit hunc & hunc peccantem, ergo distinctè loquitur etiam de me qui pecco, illud non erat mihi notum nisi confusè ante cognitionem euidentem huius propositionis, ego nunc pecco, sed post euidentiam huius propositionis, est mihi necessariò euidens, quod Deus loquens de omni peccante, de me loquutus est.

Si prior præmissa sit definitio subiecti conclusionis.

Tertiò, quando prima præmissa vniuersalis est euidens naturaliter & continet definitionem subiecti, vt si dicam omnis homo est rationalis &c. veritas etiam conclusionis demonstratur esse reuelata formaliter in se ipsa, si demonstratur par talem discursum quod illa conclusio formaliter idem significat, quod significat minor propositio reuelata: sed in tali discursu demonstratur quod talis conclusio formaliter idem significat quod significat minor reuelata, definitio enim & definitum formaliter idem significant, sed in discursu cuius prima propositio

continet

continet definitionem subiecti, prædicatum conclusionis est definitio subiecti minoris reuelatæ, ergo in tali discursu demonstratur quod conclusio formaliter idem significat quod propositio reuelata: ergo demonstratur quod propositio ipsa est reuelata.

Euidentia præmissæ particularis non semper sufficit.

Quartò, tamen de illo discursu cuius secunda præmissa moraliter tantum est euidens multò maior esse potest controuersia, quia difficilè afferri potest ratio cur conclusio illata sit aliquando de Fide, non autem semper, cur enim euidentia moralis aliquando sufficiens est motiuum credibilitatis, aliquando non est sufficiens quod priusquam declarem.

Certitudo physica & moralis.

Obseruo, propositionem aliquam tunc dici physicè certam quando implicat contradictionem vt sit falsa, talis ista est, homo est rationalis; tũc autem dici certam moraliter, quando physicè quidem & secundùm suam naturã spectata esse posset falsa, sed excludit tamen omnem prudentem formidinem oppositi verbi gratia illi qui non vidit Romam certum tamen & euidens est esse Romam, essetque stultus si dubitaret: fateor tamen non omnia quæ certa sunt moraliter esse tam certa quàm certum est Romam esse illis qui non viderunt: nam verbi gratia moraliter certum est hostiam hanc esse consecratam, hunc infantem esse baptizatum, de hoc enim prudenter non debeo dubitare, sed non est tam certum, quàm certum est Romam esse, de quo stultus esset qui dubitaret.

Conclusio non est semper de Fide.

Itaque certum est quod interdũ præmissa moraliter solum euidens non sufficit ad conclusionem de Fide, verb. gr. non est Fide quod Christus sit in hostia, licet moraliter certum sit illam esse consecratam, non est mihi certum de Fide, quod sim in gratia, licèt moraliter certus sim quod conteror; similiter non est de Fide sacerdotem hunc esse verè sacerdõtem, &c. igitur ex duabus præmissis quarum vna sit de Fide, & altera euidens moraliter, conclusio non sequitur semper certa de Fide.

Aliquando sequitur conclusio Fidei.

Aliquando autem sequitur cõclusio Fidei ex præmissa vna moraliter tantùm certa, vt cõstabit ex sequẽtibus, est enim de Fide quod Conc. Tridentinum, legitimum, est Concilium, quamuis non sit certum nisi moraliter quod illud legitimè congregatum fuerit, idem dicam de Pontifice, de Sanctis canonizatis, & approbatis religionibus. Et ratio à priori esse potest, quia vt articulus Fidei proponatur sufficienter, sufficit moralis euidentia motiuorum, sed quoties prima propositio vniuersalis est reuelata, & altera certa est moraliter, propositio ista, moraliter certa, explicat certò moraliter quod conclusio continetur sub vniuersali reuelata, implicat enim vt hæc propositio moraliter sit certa, quin sit certum moraliter conclusionem contineri sub vniuersali reuelata: tota ergo difficultas est in assignanda ratione cur interdum sufficiat moralis euidentia, non autem semper. Omitto autem multa hîc refutare quæ inuenio dicta esse à Theologis de ratione huius discriminis & mihi videntur difficillima faciliùs autem.

Ratio discriminis.

Dico tertiò, certitudinem moralem præmissæ vnius naturalis tũc explicare sufficienter conclusionẽ particularem tanquam contentam sub vniuersali de Fide quoties illa conclusio est de aliqua materia pertinente ad totam Ecclesiam, quam cognoscere necessarium sit ad salutem vel vtile, ad Christianam pietatẽ, in alijs nunquã certitudo moralis potest sufficere.

Probatur.

Ratio est, quia tria sunt in quibus pro certo Spiritus sanctus non potest permittere vt Ecclesia tota erret. Primò in iis quæ ad Fidem pertinent, nihil enim potest definire quod falsum sit. Secundò in præceptis morum, nihil enim præcipere potest contrarium saluti. Tertiò in iis quæ tanquam vtilia saluti omnibus fidelibus proponit, est enim à prouidentia Spiritus sancti prorsus alienum qui promisit perpetuam assistentiam Ecclesiæ, vt permittat illam in eo errare, quod omnibus vniuersim suadet, imò & præcipit tanquam vtile ad æternam salutem. Itaque moralis certitudo tunc tantùm sufficit ad propositionem sufficientem in rebus Fidei, quando illa talis est vt pertineat ad Dei prouidentiam non permittere, vt subsit illi falsum: in iis autem quæ non spectant ad totam Ecclesiam certitudo moralis nunquam tanta est vt non possit illi subesse aliquando falsum, vnde illa non sufficit ad fidem infallibilem?

Ad primam igitur Respondeo quod conclusioni Theologicæ vt deductæ non assentimur propter solam reuelationem: illi autem vt explicatæ tantum per discursum tanquam per motiuum credibilitatis, & propositionis sufficientis, assentimur propter solam reuelationem, quâ distinctione video alia omnia solui quæ ponuntur in argumento.

Deus ex parte sui nunquam loquitur confusè.

Ad secundam Respondeo quod conclusio Theologica concipi potest primò respectu Dei reuelantis, secundò respectu eorum quibus Deus reuelat. Deus ex parte sui quando propositionem reuelat vniuersalem, semper reuelat omnes particulares sub illa contentas, quia cognitio eius distincta est, sed non nobis reuelat ita distinctè, vt distinctè à nobis percipi possit. Post discursum verò Theologicum reuelatio illa quæ semper respectu Dei fuit distincta, incipit esse distincta respectu nostri: sicut si mihi aliquis narret virtutes Petri amici sui, quem ego non cognoscam, ille distinctè loquitur ex parte sui, ex parte autem mei loquitur confusè, sed si postea tamen cognoscam Petrum, incipit prima illa loquutio esse mihi distincta, quæ non erat prius nisi confusa: similiter quando Deus dicit omne Concilium legitimè celebratum, est Concilium infallibile, ex parte sui loquitur distinctè de Concilio tridentino sed illa reuelatio ex parte mei non est distincta, nisi post discursum Theologicum, qui explicat conclusionem illam vt partẽ propositionis vniuersalis reuelatæ. Itaque voces quibus Deus reuelat omne Concilium legitimè coactum esse infallibile simul sumptæ cum discursu illo Theologico significant distinctè Concilium tridentinum esse infallibile.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam satis respondisse videor in tertia conclusione.

Solutio quartæ.

Ad quartam distinguo illud, ista propositio non est de Fide, quam qui negaret non esset hæreticus, quam qui negaret facta sufficienti propositione, & ea penetrata non esset hæreticus concedo, quam qui negaret ex eo quod non intelligentet sufficientem propositionem, nego: potest enim fieri vt aliquis non sit hæreticus, quamuis neget articulum reuelatum ex eo quod non capiat motiua credibilitatis, quæ obligant illum ad credendum, si ergo aliquis concederet Christum esse hominem, negaret autem illum esse rationalem, quia negaret omnem hominem esse rationalem, ille non esset hæreticus, quia non penetraret euidentiam credibilitatis.

Deinde dico magnum esse discrimen inter rem non reuelatã nisi virtualiter, & rem reuelatam formaliter confusè provt continetur sub vniuersali reuelata quia scilicet nihil credi potest nisi sit in se ipso reuelatum, res autem reuelata solùm virtualiter est reuelata non in se ipsa sed in causa, res vero con-

fusè reuelata semper reuelata est in se ipsa, ideóque indiget solùm explicatione discursus Theologici, per quam ex confusè reuelata, fit reualata distinctè, respectu nostri. Magis ergo est de Fide Christum esse rationalem, quàm Christum esse risibilem, quia Christum esse rationalem est reuelatum in se ipso, Christum esse risibilem est reuelatum in alio.

## §. III.

## *Corollaria de Concilio, de Pontifice, de canonizatione Sanctorum, & alijs huiusmodi.*

EX hac doctrina quam hactenus tradidi non erit difficile soluere quatuor potissimùm quæsita difficillima, quomodo sit de Fide hoc Concilium v.gr. Tridentinum esse legitimum Concilium: hunc Pontificem legitimum esse Pontificem, hunc sanctum canonizatum esse verè sanctum, hanc religionem approbatam esse laudabilem.

Ratio prima dubitandi.

Ratio enim dubitandi est primò, quia illud non est de Fide, quod nec in Scripturis nec in traditione vlla reuelatum est, sed nullibi reuelatum est quod Concilium Tridentinum sit Catholicum Concilium, quod Alexander sit legitimus Pontifex, quod sanctus Franciscus sit reuerà sanctus, nullibi enim hæc habentur, ergo illa non sunt de Fide. Minor probatur quia si esset reuelatum quod Tridentinum sit verum Concilium, esset etiam reuelatum quod nihil omissum est eorum, quæ ad legitimum Concilium conuocandum & celebrandum necessaria sunt, hoc enim est esse legitimum Concilium: sed hoc non est reuelatum alioqui discursus ille Theologicus non constaret ex vna præmissa de Fide, & altera naturali, sed ex duabus præmissis de Fide, sicque falsum esset conclusionem Theologicam esse de Fide nisi præmissa vtraque sit de Fide quod falsum est, cum enim dico omnis ritè baptizatus est in gratia, hic puer est à me nunc ritè baptizatus, ergo est in gratia, certè minor non est reuelata.

Secunda.

Secundò, de Pontifice idem fieri potest argumentum, si enim est de Fide quod Alexander VII. est legitimus Pontifex, certè hoc alicubi est reuelatum, imò reuelatum est, quod electores obseruarunt omnia quæ per canones præscripta sunt, est reuelatum quod ille legitimè baptizatus est, quod est verè Christianus, non enim esset caput Ecclesiæ, si non esset in Ecclesia, est autem absurdum dicere quod hæc omnia reuelata sunt, quia non est magis certus eius baptismus, quàm baptismus reliquorum hominum.

Tertia.

Tertiò, magis etiam videntur argumenta hæc vrgere pro canonizatione sanctorum, quia nullibi legitur vel in Scriptura, vel traditione reuelatum quod S. Franciscus sit sanctus & in cœlo beatus, & qui hoc negaret, hæreticus non esset, si autem esset de Fide, quod sanctus Franciscus est beatus, hæresis esset hoc negare. Deinde Pontifex in sanctis canonizandis vtitur varijs hominum testimonijs qui falli possunt & fallere, ergo illius iudicium non potest esse infallibile, alioqui esset de Fide quod testimonia quibus vsus est fuerunt infallibilia, & hoc esset alicubi reuelatum. Denique tota Ecclesia non magis proponit sanctum hunc adorandum, quàm hanc hostiam adorandam, sed non est de Fide quod hæc hostia legitimè consecrata sit, ergo nec est de Fide quod hic Sanctus beatus sit.

Conclusio.

Dico quartò, esse omnino de Fide quod hoc Concilium verbi gratia Tridentinum, sit verum & legitimum Concilium: quod ille Pontifex quem agnoscit tota Ecclesia sit verus & legitimus Pontifex, & successor Petri: quod verè beatus sit hic sanctus canonizatus: quod hæc religio approbata sit laudabilis & sancta.

Ratio vniuersim illa est quam superiùs indicaui, quia tunc conclusio Theologica est de Fide quando deducitur ex vniuersali reuelata, & altera naturali cuius certitudo moralis est de rebus ad totam Ecclesiam pertinentibus, tunc enim (vt dixi) Spiritus Sancti prouidentia pati non potest vt Ecclesia tota erret in ijs quæ ad salutem sunt vel necessaria, vel vtilia. Illa quatuor quæ proposui sunt huiusmodi. Ratio vniuersalis.

Primò enim de Concilijs, certissima Doctorum omnium sententia est quod est de Fide quod Concilia generalia vera sunt & legitima Concilia, nimirum ea à quibus nullus excluditur Episcopus, quæ conuocata sunt à Pontifice, & sub vnione illius procedunt, atque ab eo saltem tacitè approbata sunt. Sic enim grauissimis verbis pronunciant sæpè Patres, Augustinus libro quarto, contra Donatistas capite septimo. *Nec quisquam dicat quod accepimus ab Apostolis, hoc sequimur, quanto robustius nunc dicimus, quod consuetudo Ecclesiæ semper tenuit, quod plenarium Concilium confirmauit hoc sequimur:* Gregorius *libro primo Registri epistola vigesima quarta*, docet quatuor primis Concilijs eandem deberi fidem & veneration em, quæ debetur quatuor Euangelijs, ita vt tam sit de Fide illa esse vera Concilia quàm est de Fide ista esse vera Euangelia, quod sancitur etiam à Iustiniano imperatore *in Nouella 113. capite quadragesimo primo.* Et aperta ratio est, quia si non esset de Fide, quod Concilium hoc est legitimum, non erit de Fide quod illud sit infallibile, ergo non erit de Fide quod ea quæ ab ipso definiuntur infallibiliter sint vera, dubitari ergo de illis poterit, quod Catholicus nemo dixerit, Ecclesia enim tota errare posset proponendo illius dogmata tanquam Fide certa, cum tamen illa tam possint esse falsa, quàm esse potest falsum Concilium. Et hæc ratio videtur certò concludere quod intendimus. Applicatur Concilijs.

Secundò, de Pontifice miror dubitari posse à nonnullis Theologis, & negari esse de Fide quod Alexander VII. legitimus sit Pontifex, cum eadem omnino videatur esse ratio Pontificis legitimi & legitimi Concilij: vnde hoc vtrumque æqualiter esse de Fide meritò docent Suares *disputatione 10. sectione 5.* Valentia *quæst. 1. p. 7.* De Lugo *disput. sect. 13. num. 325.* Hurtadus *disput. 37.* Coninck, Albertinus, & plures alij quos citant, contra Turrecrematam, Caietanum, Bannem, Canum, Vegam, Cordubam, Castro qui volunt id non esse de Fide sed sanè immeritò. Applicatur Pontifici.

Ratio enim allata pro Concilijs vt dixi, eadem omnino pro Pontifice afferri potest, nam quoties conclusio sequitur ex duabus præmissis, altera vniuersali reuelata, altera moraliter certa, de re pertinente ad totam Ecclesiam, conclusio est de Fide vt explicata, ista conclusio Alexander VII. est legitimus Pontifex sequitur ex duabus huiusmodi præmissis, omnis Pontifex, legitimè electus est verus Pontifex & successor Petri, Alexander est legitimè electus, ergo, &c. Minor enim illa moraliter euidens est de re pertinente ad Ecclesiam totam vt per se patet, esset enim error turpissimus in Ecclesia, si pro vero capite ac regula infallibili suæ Fidei, aliquem agnosceret, qui verum non esset caput: Imò ex istâ etiam alio principio Fidei sequi potest ista conclusio, Ecclesia nunquam potest decipi acceptando

vniuersali

vniuersaliter aliquem errorem, sed Ecclesia tota vniuersaliter acceprat Pastorem hunc pro infallibili Fidei regula, ergo ille verum est Ecclesiæ caput, & legitimus eius Pastor, quomodo enim turpissimus error Ecclesiæ non esset, circa regulam Fidei: nullo igitur modo magis est de Fide quod hoc Concilium sit legitimum, quàm quod hic Pontifex sit legitimus.

Vnde argumentor secundò, si enim nullo modo possum formidare quod hic Pontifex sit falsus Pontifex, & quod habeat infallibilem authoritatem ad res Fidei definiendas, est de Fide quod sit verus Papa, sed nullo modo possum dubitare vel formidare de infallibili eius authoritate, alioqui possem formidare de veritate illorum quæ decernit, tanquam certa de Fide: quomodo enim possum moueri per authoritatem illius ad aliquid credendum absque formidine, si possum formidare vtrùm ille falli possit; Imò si non est de Fide quod sit verus Pontifex non est de Fide quod sit infallibilis; ergo non est de Fide quod non fallatur, ergo nec debeo credere id quod dicit ex sola eius authoritate.

Instantia præcluditur.

Dices quando doctor Catholicus Ethnicis proponit mysteria Fidei, illi tenentur credere id quod dicit, etiam si nullum sit nouum motiuum, & tamen Doctor ille non est infallibilis: ergo licèt teneamur credere illa quæ definit Pontifex, non sequitur tamen quod infallibilis sit authoritatis, quia pertinet ad prouidentiam Dei non permittere vt ille qui habetur in Ecclesia Pontifex non actu fallatur proponendo aliquid toti Ecclesiæ, quamuis non sit de Fide quod sit infallibilis, & quod verus sit Pontifex.

Respondeo infideles teneri credere Doctori Catholico etiam si non sit infallibilis, quia non mouentur ex eius authoritate, cum non proponat aliquid nouum quod prius tota Ecclesia non crederet, sed proponit ea quæ iam in Ecclesia sunt nota, vnde id quod inducit ad credendum non est authoritas Doctoris: cum autem aliquid Pontifex noui definit, id quod me mouet vt regula credendi, est authoritas ipsius Pontificis, quæ si dubia esse possit, certè credere non possum siue periculo erroris. Illi enim qui non est verus Petri successor nunquam promisit Christus quod non actu falletur, ideò ergo pertinet ad prouidentiam Dei non permittere vt ille qui habetur in Ecclesia Pontifex erret, quia pertinet ad illam non permittere vt alius habeatur pro certo Pontifex qui non sit pro certo verus Pontifex, vnde tam est de Fide non decipi Ecclesiam approbando hunc Pontificem, quàm est de Fide non decipi Ecclesiam approbando quæ ille definit.

Vnde tertiò argumentor, quia non potest esse de Fide quod hoc Concilium sit verum Concilium, quin sit de Fide, hunc Papam esse verum Papam qui solus est caput Concilij, à quo illud conuocari, dirigi, confirmari debet, nulla itaque ratio probare potest quod sit de Fide Concilium Tridentinum esse verum Concilium, quæ non probet esse de Fide Alexandrum esse verum Papam, quod etiam videtur definitum esse in decreto Martini V. in Concilio Constantiensi vbi ab hæreticis redeuntibus ad Ecclesiam exigitur primum omnium, an credant Papam canonicè electum qui pro tempore fuerit (expressò eius nomine) esse verum Papam successorem Petri.

Applicatur sanctorum canonizationi.

Tertiò, de canonizatione Sanctorum magis dubitant aliqui Doctores, nonnulli enim absolutè negant esse certum de Fide quod talis Sanctus canonizatus, sit verè Sanctus & beatus: Sed contrarium probabiliùs & veriùs affirmant S. Thomas *quodlibeto 9. artic. vltimo*, Valdensis *tom. 3. titulo 11. capite 22.* Augustinus Anconitanus *quæst. 14.* Castro *de iusta hæreticorum punitione, capite 6.* Suares *disputatione 5. sect. 5.* Bellarminus *lib. 1. de beatitudine sanctorum cap. 5.* Azor *tom. 1. lib. 5. cap. 6. quæsito 5.* Valentia *quæst. 1. p. 7. §. 40.*

Ratio autem primò generalis est sæpius allata, quia vt conclusio aliqua discursus Theologici sit de Fide, satis est quod deducatur ex vna præmissa vniuersali reuelata, & altera moraliter certa cuius certitudo pertinet ad totam Ecclesiam adeò vt Spiritus Sanctus permittere non possit vt ei subsit falsum, hæc conclusio sanctus Franciscus est verè beatus & sanctus, huiusmodi est vt patet; sequitur enim ex hac præmissa vniuersali, omnis sanctus ritè ac legitimè canonizatus est verè Sanctus & beatus, quod est de Fide: Deinde verò ex hac altera, sanctus Franciscus est ritè canonizatus quod est certum moraliter, & pertinet ad totam, Ecclesiam cui proponitur sanctus hic colendus, ergo conclusio illa est de Fide. Deinde omnino est de Fide quod Ecclesia tam non potest errare in ijs quæ pertinent ad materiam morum, quàm in ijs quæ pertinent ad fidem: sed si adorare ac colere posset hominem damnatum & præcipere fidelibus vt illum colerent, omnino erraret in re grauissima spectante ad mores, quomodo enim error ille non est turpissimus. Deinde non potest Ecclesia errare in rebus vtilibus ad salutem: adoratio autem & cultus res est ad salutem vtilissima. Imò Ecclesia vetat dubitare de gloria sancti canonizati vt expressè habetur in bulla canonizationis, ergo pro certo id est de Fide, si enim non est de Fide possum dubitare, quod tamen prohibet Ecclesia. Eædemque rationes probant esse de Fide quod religio approbata sit institutum consentaneum Euangelio, & verum ad perfectionem Christianam iter, vt docent ijdem Theologi contra Canum *lib. 5. de locis cap. 5.* qui parum caute id negat.

Quomodo reuelatæ sint illæ propositiones.

Ad primam Respondeo propositiones illas, Concilium Tridentinum est verum Concilium, & alias huiusmodi reuelatas esse in illis propositionibus vniuersalibus reuelatis ex quibus illæ deducuntur vt earum partes, vel certè in illa vniuersali propositione quod Ecclesia nunquam errare potest in ijs quæ pertinent ad fidem & mores.

Ad probationem Respondeo propositiones illas particulares, Concilium Tridentinum legitimè coactum est, Alexander Septimus legitimè electus est, in canonizatione S. Francisci ritè ac sine fraude peracta sunt omnia; dupliciter spectari posse. Primò præcisè vt sunt præmissæ explicantes conclusionem particularem, vt contentam sub propositione vniuersali reuelata, & vt sic non sunt de Fide, sed moraliter tantùm certæ sunt. Secundò provt continentur tanquam adiuncta sub illa conclusione quam explicant tanquam de Fide, & sic omnino sunt de Fide: verbi gratia propositio hæc, Concilium Tridentinum est legitimè congregatum omnino adiuncta est illi alteri, Concilium Tridentinum est verum Concilium. Quomodo enim esset verum Concilium, si non esset coactum legitimè? sicut ergo est de Fide quod istud est verum Concilium, sic est de Fide quod illud est congregatum legitimè, non enim creditur vt aliquid distinctum, sed vt aliquid omnino vnum & inseparabile ab alio. Quod idem dico de alia illa minore, hic puer est à me ritè baptizatus, nam provt est præmissa non est de Fide, sed provt continetur sub illa puer est in gratia, quod hic & nunc est inseparabile à baptismo ritè celebrato.

Ad secundam Respondeo eodem modo, nam quod electores Pontificis obseruarint omnia necessaria, quod ille sit baptizatus, & alia huiusmodi reuelata sunt in illa propositione vniuersali, quod Ecclesia tota errare non potest in ijs quæ ad salutem & fidem pertinent: posset autem errare si agnosceret Pontificem eum qui non est Pontifex, atque adeò eum qui non esset baptizatus vel Christianus: vel etiam reuelatæ sunt in hac propositione altera, omnis Pontifex legitimè electus, verus est Petri successor, magis ergo certus est baptismus Pontificis quàm aliorum fidelium, quia hæc res spectat ad totam Ecclesiam, in qua Spiritus Sanctus pati non potest errorem.

Ad tertiam idem dico de beatitudine Sancti canonizati, est enim reuelata in propositionibus vniuersalibus. Ad id quod additur dico hæreticum illum non esse qui negat id quod est de Fide, sed qui negat id quod facta sufficienti propositione cognoscit esse de Fide. Testimonia illa quibus vtitur Pontifex in Sanctis canonizandis in se ipsis sunt fallibilia, suppositio autem quod Pontifex illis vtatur sunt infallibilia, quia includunt specialem prouidentiam Dei, qui non potest permittere vt subsit illis falsitas ne tota Ecclesia erret in rebus quas omnibus proponit fidelibus.

Instantia. Instabis, contingere sæpè vt Pontifex proponat adorandum populo aliquid, quod adorandum non est: verbi gratia fieri potest vt illi facienti sacrum minister porrigat aquam pro vino, ergo poterit Pontifex proponere toti Ecclesiæ adorandum aliquem sanctum, qui non erit verè sanctus, & sanè hostia consecrata non minùs colitur à tota Ecclesia, quàm quilibet sanctus canonizatus.

Respondeo concedendo antecedens, quia tunc Pontifex non proponit populo calicem adorandum nisi tanquam priuatus sacerdos: cum autem canonizat sanctum loquitur vt Pontifex. Imò & Calix & Hostia consecrata cum aliqua conditione virtuali adorantur: Sanctus autem canonizatus proponitur distinctè, & absolutè colendus.

## Sectio II.

### *An & quomodo actus Fidei sit supernaturalis.*

Triplex controuersia. Hæc est altera & nobilissima proprietas actus Fidei, quod sit supra omnem naturam, suppositis autem ijs quæ vniuersim de supernaturalitate dicta sunt prima disputatione vbi ostensum est supernaturalitatem actuum intellectus, & voluntatis, atque adeò virtutum Theologicarum totam peti primariò ab obiectis formalibus, non autem à principijs effectiuis, non erit difficile statuere. Primò, qualis sit supernaturalitas actus atque adeò habitus Fidei. Secundò, qualis sit supernaturalitas voluntatis credendi. Tertiò, qualis sit supernaturalitas iudicij speculatiui quod præcedit voluntatem credendi.

* *
*

### §. I.

### *Supernaturalitas proprij actus Fidei.*

Actum Fidei esse verè supernaturalem Catholici omnes asserunt, probántque primum ex Scripturis Ephes. 2. *Gratia saluati estis per fidem & hoc non ex vobis, Dei enim donum est.* Probant ex Concilijs præsertim Africanis contra Pelagianos coactis, deinde in Arausicano secundo, vbi damnatæ sunt eorum reliquiæ, ac demùm in Tridentino *sess.* 6. *c.* 5. 6. 12. & *can.* 3. Probant ex omnibus Patribus præsertim verò ab Augustino in omnibus libris contra Pelagium & Semipelagianos quorum præcipuus error erat, de initio Fidei quod esset ex nobis. Quo etiam in argumento triumphant discipuli Augustini Prosper contra collatorem, & Fulgentius *l. de incarnat. & gratia cap.* 8. & alibi frequentissimè.

Sensus difficultatis. Difficultas igitur tota est inter Catholicos, vtrùm actus iste sit supernaturalis secundùm substantiam, an verò tantùm secundùm modum, vel intrinsecum, vel extrinsecum.

In obiecto fidei nihil apparet esse supernaturale. Ratio autem dubitandi est primò, quia si actus Fidei est supernaturalis secundùm suam entitatem, debet in ratione propria obiecti eius formalis reperiri aliquid quod superet omnem naturam: hoc autem non reperitur, nam prima veritas reuelàs est res æquè naturalis ac obiecta scientiarum, neque vlla ratione probari potest quod testimonium purum primæ veritatis sit res ita supernaturalis, vt nullo actu naturali attingi possit, satis enim constat quod naturaliter illud apprehendo & cognosco, si ab aliquo mihi narretur, neque recurrere licet ad obiectum in ratione obiecti, nam illud in recto est prima veritas reuelans propter quam etiam hæreticus potest credere, in obliquo autem nihil assignari potest præter actum, vel potentiam, & sic supernaturalitas non petitur ab obiecto, sed ab ipsa potentia quod absurdum est. Imò sicut in pariete quem possum videre visione supernaturali, nihil est supernaturale, sic in obiecto Fidei nihil est quod non sit naturale, sicut etiam in obiecto materiali, quod cognoscitur per actum spiritualem, nihil est spirituale: videtur ergo esse omnimoda paritas.

Secundò, si actus Fidei est supernaturalis secundum substantiam, non minùs ad eum exiguntur species supernaturales, quàm habitus supernaturalis, certum autem videtur quod actus Fidei non requirit species impressas nisi naturales, nam si species huiusmodi essent supernaturales, illæ imprimi non possent nisi à Deo solo, & sic prædicatores nullo modo concurrerent ad conuersionem peccatorum, ad quam concurrere nequeunt nisi ministrando species. Imò si Deus illas species produceret deberet simul imprimere infinitas species ad omnia reuelabilia, quæ sunt infinita.

Tertiò, deberent etiam apprehensiones præcedentes actum Fidei esse supernaturales, nam illæ habent idem obiectum, quod habet actus Fidei, consequens autem illud videtur falsum, nam illæ apprehensiones plurimæ sunt, & omnino naturaliter habentur.

Assertio affirmans. Dico primò, actum Fidei esse supernaturalem secundùm substantiam, & non tantum secundùm modum. Ita docent Theologi omnes communiùs, vt ostendunt Suares *lib.* 2. *de gratia à capit.* 4. *ad* 12. Vasques 1. 2. *disputatione* 187. Coninck *disputatione* 4. *dub.* 3. Lugo *disputatione* 9. *sect.* 2. & fuit haud dubiè sententia Molinæ *disputatione* 7. & 8. contra Caietanum, Capreolum, Paludanum.

Probatur ex necessitate gratiæ. Ratio autem primò petitur ex necessitate auxilij gratiæ

gratiæ ad actum Fidei, illa enim entitas est supernaturalis cuius productio exigit auxilium gratiæ superans vires totius naturæ. Huiusmodi esse actum Fidei clarum & certum est ex scripturis Ioannis 6. *Hoc est opus Dei, vt credatis in eum, quem misit ille,* & Apostolus citatus, *gratia saluati estis per fidem:* Idem sæpissimè inculcant Concilia Mileuit. *cap.* 4. Arausic. *cap* 6. 8. 16. 23. 27. Tridentinũ suprà. Notum est illud Augustini *vtrumque Dei donũ esse, scire quid agere debeamus, & diligere vt faciamus.* Neque dicas multos esse actus naturales ad quos requiritur gratia, hoc enim verum est quando illi actus difficiles sunt, si enim illi non sint difficiles certè ad eos non exigitur gratia, quam tamen certum est requiri ad omnes actus Fidei etiam remississimos.

Ex habitu supernaturali & ex fine supernaturali.

Secundò, probatur ex necessitate habitus à Deo: infusi quam *disput.* 1. probaui esse certam ex Fide, non potest autem esse necessarius habitus supernaturalis nisi ad producendam entitatem actus supernaturalis. Imò finis etiam supernaturalis probat eandem supernaturalitatem, quia certum est Fidem medium esse ad beatitudinem, *Videmus videlicet per speculum tunc autem facie ad faciem.*

Ratio à priori ex obiecto.

Denique à priori ratio cur actus Fidei sit supernaturalis est, quia obiectum eius formale tum in ratione rei, tum in ratione obiecti superat vim omnis naturæ, nam obiectum Fidei est authoritas primæ veritatis omnino pura, & inuidens, assentiri autem certò & immobiliter propter motiuum obscurum superat vires totius naturæ, nam omnis certitudo naturalis, fundatur in aliqua euidentia, si autem firmissima illa sit & infallibilis cum inuidentia certè illa vim omnem creatã, superat, quia tunc Deus supplere debet per se ipsum id quod deest euidentiæ. Supernaturalitas itaque actus Fidei hinc ostenditur, quod assentiatur firmissimè propter reuelationem obscuram, quo pacto implicat credere aliquem hæreticum. Deinde obiecto in ratione obiecti, nihil habeo quod addam iis quæ dixi *prima disput.* Constat enim quod reuelatio est obiectum Fidei, provt est credibilis fundamentaliter, id est provt habet vim mouendi potentiã modo indebito naturę quod est aliquid se tenens ex parte obiecti etiã si connotet in obliquo actum & potentiam, alioqui desipiunt Philosophi omnes cum aiunt ens esse obiectum intellectus provt verum seu provt est intelligibile & esse obiectum voluntatis provt est bonum seu amabile. Vnde.

Solutio primæ difficultatis de supernaturalitate obiecti.

Ad primam Responsio manifesta est, nam reuelatio inuidens est obiectum supernaturale assensus infallibilis, vt dixi, & eadem si sumatur in ratione obiecti, multo magis erit supernaturalis: In pariete provt est obiectum actus supernaturalis reperitur aliquid supernaturale obedientiale, quia vim habet obedientialem mouendi potentiam modo indebito naturæ, & in obiecto materiali quod cognoscitur spiritualiter, nihil est spirituale si sumatur in ratione rei sed est aliquid spirituale si sumatur in ratione obiecti; quatenus habet vim mouendi potentiam modo spirituali.

Species ad fidem requiri supernaturales.

Ad secundam de speciebus impressis video grauiorem esse difficultatem, nam aliqui cum Suare, Vasque, Ripalda, Turriano, Conink, De Lugo, negant requiri species supernaturales ad actum Fidei, alij autem cum Granado *tract.* 13. *disp.* 7. Hurt. *disp.* 58. *sect.* 4. probabilius affirmant, quia scilicet non potest afferri ratio vlla propter quam habitus Fidei sit supernaturalis, quæ non probet etiam species esse supernaturales; & confirmari potest ex scientia infusa Christi, ad quam certum est exigi species supernaturales propter supernaturalitatem actus, & obiecti. Imò si ad visionem beatam daretur species impressa, illa non minus esset supernaturalis quàm lumen gloriæ: non video autem vllam disparitatem, quod enim dicit Lugo, species abstractiuas nõ requiri supernaturales ad obiecta supernaturalia, manifestè falsum est quia scientia abstractiua, supernaturalis species exigebat supernaturales. Quæ autem opponuntur non vrgent quia Deus istas species producit occasione sũpta ex speciebus naturalibus, quæ perprædicatores producuntur, & sic illi concurrunt ad conuersionem.

Apprehensiones supernaturales.

Ad tertiam Respondeo apprehensiones præcedentes actum Fidei esse supernaturales quando terminantur ad actum Fidei supernaturali modo repræsentandum, quales illæ sunt quæ ipsum ingrediuntur actũ Fidei, reliquas nihil opus est esse supernaturales.

## §. II.

### *An & quomodo volũtas credẽdi sit supernaturalis.*

PAtet ergo ex dictis quod actus Fidei donum Dei est, superans exigentiam intellectus cuiuslibet, nunc de pia illa voluntatis affectione, quæ præcedit, & imperat intellectui actum Fidei duplex difficultas est, primò vtrùm illa necessariò prærequiratur ante omnem actum Fidei, Deinde vtrùm illa etiam sit necessariò supernaturalis.

Prima dubitatio.

Ratio verò dubitandi est primò, quia non videtur necesse ponere in voluntate specialem vllam virtutem ad credendum, dici enim non potest, ad quam virtutem illa pertineat moralem aut Theologicam, neque dici potest quale siteius motiuum. Imò si non datur habitus specialis ad credendũ Fede humana, neque virtus vlla esse poterit necessaria ad credendum Fide diuina. Imò si detur virtus specialis ad amandam obiectiuam honestatem Fidei, dabitur etiam virtus specialis ad amandam bonitatem obiectiuam istius alterius virtutis, & sic dabitur progressus infinitus, quia semper dabitur vlterior virtus, quæ ames honestatem prioris virtutis quod etiam de alia qualibet virtute dici posset.

Secunda dubitatio.

Secundò, si honestas credendi est obiectum motiuũ huius virtutis, sequitur quod hæc virtus habet se ipsam pro obiecto immediato, nam Fides cum sit virtus intellectus non est honesta nisi propter actum honestum voluntatis, ergo si virtus illa habet pro obiecto illam honestatem, non habet nisi se ipsam pro obiecto.

Tertia dubitatio.

Tertiò, sicut potest sacerdos per voluntatem non solum naturalem, sed etiam malam velle facere consecrando conuersionem supernaturalem, ergo similiter per voluntatem naturalem, aut etiam malam, potest aliquis velle credere.

Assertio.

Dico secundò, neminem posse vnquam credere, sine præuia voluntatis affectione supernaturali, quæ imperet actum Fidei quia est honestus.

Primam partem de necessitate piæ affectionis probant Theologi communiter. Quia intellectus non potest elicere assensum aliquẽ certum, & absque formidine. nisi ad eum determinetur, vel per motiua, vel per actum voluntatis, sed ad assensum Fidei non determinatur per motiua, quæ non sunt euidentia nisi moraliter, & non tollunt indifferentiam intellectus, ergo intellectus debet applicari ad credendum absque formidine per imperium voluntatis.

Voluntas determinare potest intellectum.

Potest autem voluntas eo modo mouere intellectum, & illum determinare imperando quoties adest motiuum aliquod sufficiens, si verò illud desit non potest imperare, nã quamuis intellectus non moueatur nisi à veritate vt ab obiecto, sicut oculus non

mouetur

mouetur nisi à colore, mouetur tamen etiam à voluntate tanquam ab extrinseco impellente & determinante, modò adsit sufficiens motiuum quo intellectus relinquatur indifferens.

Etiam per potentiam absoluctã omitti non potest.

Hæc autem voluntas ita requiritur vt ne de potentia quidem absoluta sine præuio illo actu voluntatis, quisquam credere possit, contra Granadum de Lugo, quia solum imperium Dei omnino immanens, non potest determinare intellectum aut voluntatem vt est perse notum. Hæc voluntas debet esse libera, alioqui meritum non haberet actus Fidei, sed neque ad vllum actum virtutis meritorium puto sufficere libertatem semiplenam qualis verbi gratia sufficit ad peccandum venialiter.

Supernaturalitas voluntatis credendi.

Secunda pars de supernaturalitate huius pię voluntatis, asseritur à Concilijs citatis pro supernaturalitate actus Fidei, ab Augustino, & omnibus eius discipulis contra Semipelagianos, qui nullam volebant necessariam esse gratiam vt aliquis velit credere. Probatur ergo ex necessitate gratiæ, sine qua constat nec imperfectissimam quidem haberi posse affectionem credendi. Probatur ex fine supernaturali, disponit enim meritoriè ad gratiam & ad gloriam. Demum probatur ex eius obiecto formali, quod est honestas credendi Deo primæ veritati, nam illa honestas provt subsstat lumini supernaturali, & iudicio practico, quod est gratia præueniens à Deo infusa, est verè supernaturalis.

Voluntas credendi reuocatur ad virtutem Fidei.

Ad primam Respondeo piam istam voluntatem credendi reductitie pertinere ad virtutem Fidei. Ad credendum Fide humana posset dari specialis virtus quæ ad illam Fidem reuocetur. Neque in istis virtutibus datur infinitus progressus, quia quoties fit progressus ad aliquid eiusdem rationis sistendum est in eo à quo cæpit progressus, voluntas ergo credendi propter honestatem propriam, specialis est virtus inclinans etiam ad amandam honestatem illius voluntatis credendi, sicut amor virtutis iustitiæ, quamuis obiectum habeat diuersum ab obiecto iustitiæ, reuocatur tamen ad virtutem iustitiæ.

Solutio Secundæ dubitationis.

Ad secundam Respondeo obiectum huius virtutis esse honestatem obiectiuam actus credendi, quæ distincta est ab honestate formali voluntatis credendi; falsum igitur est quod voluntas credendi formaliter honesta, se ipsam habeat pro obiecto, cum habeat potius honestatem fundamentalem & obiectiuam actus Fidei.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam fateor posse sacerdotem ex fine malo velle conuersionem panis in corpus Christi, quia illa conuersio est quidem supernaturalis, sed non est aliquid immediatè ordinatum ad meritum & salutem: Fides autem semper ordinatur ad meritum & salutem ideóque imperari semper debet ab actu bono, cum fiat ex motu gratiæ: quomodo autem actus malus imperare non possit actum bonum satis dictum est *prima secundæ*.

## §. III.

### *An & quomodo iudicium antecedens voluntatem credendi sit supernaturale.*

Duplex iudicium præcedens voluntatem credendi.

ANtequam incipiat homo credere, proponuntur ei, vt sæpè dixi, signa & motiua euidentia, quibus cognitis iudicat prudenter, articulum sufficienter proponi, vt à Deo reuelatum: Deinde iudicat honestum esse hic & nunc velle credere propter Dei reuelationem: Vtrumque illud iudicium necessariò requiritur antequam sit pia illa voluntas credendi, sed quale illud vtrumque sit, an sit supernaturale, ad quem habitum pertineat valde controuersum est inter Doctores.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia si cognitio illa est naturalis tantum certè, illa sufficere non potest ad piam voluntatem credendi, ad quam sine dubio requiritur cognitio supernaturalis. Neque sufficit dicere cum Suare illud iudicium esse purè naturale, quamuis adiunctam habeat illuminationem supernaturalem Spiritus sancti, alioqui ad alios etiam actus voluntatis supernaturales sufficeret iudicium naturale, cum illuminatione. Deinde si obiectum illius illuminationis est supernaturale, potest etiam terminare iudicium supernaturale intellectus, si verò est naturale illa etiam illuminatio est naturalis.

Secunda dubitatio.

Secundò ex pluribus Conciliis & Patribus constat omne pium Consilium quod ad vitam æternam pertinet ex gratia Dei esse, quod asserunt Concilium Arausicanum *can.* 7. Mileuitanum *can.* 4. Tridentinum *sess.* 6. *cap.* 6. *can.* 3. vti dicitur quod disponimur ad iustitiam, dum excitati & adiuti diuina gratia fidem ex auditu concipientes, liberè ad credendum mouemur: si ergo ad id iudicium necessaria est gratia, certe illud est supernaturale pertinens ad Fidem vel ad prudentiam infusam.

Tertia dubitatio.

Tertiò, nulla ratio probare potest voluntatem credendi esse supernaturalem quæ non probet hoc etiam iudicium esse supernaturale, habent enim idem obiectum, & procedunt ex eodem motiuo, si tamen requiritur ad hanc voluntatem aliquod iudicium, nam sufficit simplex apprehensio, quæ videtur sufficere posse ad multos actus voluntatis, sicut ad actus appetitus sufficit simplex apprehensio phantasiæ.

Assertio bimembris.

Dico tertiò, duplex semper iudicium requiri ante piam voluntatem credendi alterum speculatiuum quod est purè naturale, alterum practicum supernaturale iudicans esse conueniens hic & nunc credere tale obiectum vt à Deo dictum: sic video posse conciliari dissidentes sententias, nam alij cum Hurtado, Albertino, Ripalda, de Lugo, Granado, volunt illud iudicium esse supernaturale, alij cum Suare, Almaino, Aragon, Coninck dicunt illud esse naturale.

Iudicium speculatiuum esse naturale.

Primò enim quod iudicium illud qu[illegible] propositis motiuis speculatiuè iudico, mysterium esse sufficienter credibile, non esse nisi purè naturale, omnino euincunt rationes Suaris *disputat.* 6. *sect.* 8.

Prima ratio.

prima est, quia iudicium illud speculatiuum si sit supernaturale, vel est obscurum vel est euidens, si primum verus est actus Fidei, imò prærequirit piam voluntatem credendi & iudicium supernaturale, quod est progredi in infinitum: si autem euidens est dabitur in nobis cognitio speculatiua supernaturalis omnino euidens distincta à Fide, quæ proinde necessaria non erit ad actus virtutum supernaturalium, ad quæ sufficere poterit cognitio illa supernaturalis, quod est destruere necessitatem Fidei ad omnes virtutes.

Secunda ratio.

Secunda ratio est, quia obiectum illius iudicij speculatiui sunt motiua credibilitatis quæ naturaliter possunt cognosci.

Tertia ratio.

Denique iudicium istud supernaturale pertinere debebit ad donum Fidei, & sic non erit aliquid antecedens Fidem & voluntatem credendi.

Iudicium practicum supernaturale.

Secundò tamen quod præter iudicium illud speculatiuum, exigatur etiam aliud iudicium practicum supernaturale quo iudicatur esse honestum hic & nunc velle credere, probant argumenta proposita in ratione dubitandi; non enim potest voluntas amare supernaturaliter honestatem credendi nisi cognoscat illam supernaturaliter per iudicium practicum, quod sine dubio ad omnes voluntates bonas requiritur,

&

*Et hoc iudicium est quod Concilia dicunt esse donum Dei. Credimus cogitantes* (inquit Augustinus) *& agimus quidquid credimus.*

Prima instantia.

Neque dicas primò, cum Suare illuminationem Spiritus Sancti sufficere post illud iudicium naturale speculatiuum.

Sed contra, nam in alijs actibus virtutum non requireretur aliud quàm talis illuminatio. Imò iudicij huius practici obiectum est idem, quod obiectum huius illuminationis, ergo est supernaturale.

Secunda instantia.

Neque dicas secundò, cum De Lugo posterius istud iudicium non esse magis practicum, quàm iudicium credibilitatis quod sine dubio practicum est, quia iudicat honestum esse credere, hic & nunc id quod sufficienter per motiua est propositum, est enim iudicium ostendens obligationem credendi, ergo vnum iudicium sufficit.

Resp. iudicium illud quo immediatè iudicat ex motiuis credibilitatis tale obiectum posse ac debere credi esse speculatiuum, quia vniversè tantùm & abstractè ostendit conuenientiam, & obligationem credēdi, iudicando motiua esse sufficientia vt ostendant rem esse reuelatam, & obligent ad credendum: Alterum autem iudicium practicè iudicat honestum esse velle credere hic & nunc tale obiectum, vt à Deo dictum. Primum illud iudicium in quolibet hæretico semper reperitur, & omnino sufficit ad obligationem credendi, quia eo posito teneor elicere secundum istud iudiciū, honestum est velle credere hic & nūc, imò etiam istud iudicium posterius sæpè reperitur in hæreticis, qui non propterea tamen habent voluntatem credendi, nego igitur sufficere posse vnum iudicium quo posito non potest sequi voluntas credendi, nisi mediante alio iudicio.

Tertia instantia.

Neque dicas tertiò, iudicium istud supernaturale vel est euidens vel obscurum, si est euidens datur in nobis cognitio supernaturalis à Fide distincta, quæ in alijs etiam virtutibus reperiretur, & sic Fides non esset ad illas vniuersaliter necessaria, si autem est obscurum pertinet ad fidem & prærequirit aliam voluntatem, sed neque potest explicari ad quam virtutem illud pertineat; prudentia enim infusa, & dona Spiritus Sancti omnino sequuntur fidem & eius obscuritatem participant.

Resp. posse sine dubio in hac vita multas haberi cognitiones practicas supernaturales euidentes secundum quid & ex suppositione, non posse haberi euidētes absolutè, nam v.g. prudentia supernaturalis ex suppositione Fidei obscurę iudicat euidēter de suis obiectis practicis, & istud etiam iudicium de quo quæritur est euidens suppositio illo iudicio speculatiuo, naturali atque ita non est simpliciter euidens, sed ex suppositione tantùm in alijs virtutibus reperitur similiter iudicium eodem modo euidens practicè, sed dependens à Fide, habitus ad quem illud reuocatur est prudentia infusa, quæ provt antecedit fidem non dependet à Fide, sed à iudicio illo speculatiuo quod dixi.

Ex quibus soluta videtur manere tota ratio dubitandi.

## Sectio III.

### *De certitudine actus Fidei.*

### S. Th. q. 1. art. 8.

Certitudo differt à veritate ab infallibilitate.

CErtum est primò, quod certitudo cognitionis valdè differt ab eius veritate, ab eius infallibilitate & ab eius euidentia; veritas enim non est aliud quàm conformitas cognitionis cum obiecto, quando scilicet eo modo per cognitionem repræsentatur obiectum, quo illud existit à parte rei, quod non sufficit ad certitudinem, quia plerunque cognitio est vera, & tamen est solū probabilis. Infallibilitas cognitionis est cognitio ita vera vt non possit esse falsa, quod ad certitudinem quoque non sufficit quia iudicium probabile quo aliquis crederet Incarnationem cum aliqua formidine, non potest esse falsum, neque tamen est certum iudicium. Euidentia est qua obiectum ita repræsentatur intellectui vt non possit illi dissentiri, sed necessitetur ad assensum, quod vt patet valdè differt à certitudine.

Quid sit certitudo.

Certum secundò, definiri optimè certitudinem est veritas cognitionis omnino infallibilis cum adhęsione firma intellectus excludente omnem formidinem.

Primò enim ad certitudinem requiritur, veritas infallibilis cognitionis cui scilicet subesse non possit falsum vel periculum falsi: & hæc infallibilitas necessariò prouenit ex obiecto quod non potest se aliter habere, vel ex modo quo illud clarè cognoscitur. Deinde certitudo requirit adhæsionē firmam intellectus ad obiectum quâ excludatur actualis omnis formido, nam assensus opinatiuus, vel dubitatiuus de existentia Dei est quidem infallibilis, sed non est certus, quia deest illi firma hæc adhæsio excludens formidinem: hæc autem adhæsio non est cognitio reflexa infallibilitatis vt docet Vasques, quia cognitio directa potest esse certa. Nec est maior intensio actus, cum possit esse certus actus remissus, est igitur perfectio intrinseca cognitionis per quam intellectus ita firmiter tali veritati assentitur vt appretatiuè præferat illud omnibus veritatibus quæ huic repugnare viderentur, & paratus sit ad illas potius negandas quàm istam. Quoties enim obiectum infallibiliter est verum, & intellectus sine formidine illi adhæret, toties certa est cognitio, in eā enim reperitur certitudo ex parte obiecti, & certitudo ex parte subiecti.

His positis quæritur vtrùm actus Fidei sit certior. 1. alia qualibet cognitione naturali vel scientiarum vel principiorum. 2. Vtrùm sit certior scientia infusa supernaturali, & ipsa etiam visione beata.

Prima dubitatio.

Ratio dubit. primò est, quia non potest actus Fidei esse certior scientijs naturalibus, si obiectum Fidei sæpè minùs sit necessarium, & si intellectus minùs firmiter illi adhæreat, & minùs excludat formidinem quàm actus scientiæ, sed obiectum Fidei cum sit reuelatio prorsus contingens, minùs est necessarium quàm obiectum scientiarum quod est simpliciter necessarium, minùs etiam firmiter intellectus illi adhæret, cum adhæreat liberè tantùm, & ex imperio voluntatis obiecto autem scientiæ adhæret necessariò, vnde actus scientiæ omnem excludit formidinem, quam actus Fidei non excludit. Imò hæreticus non minùs firmiter errori suo adhæret, quàm Catholicus veritati: Neque potest negari quin intellect⁹ adhæreat firmius ijs quæ videt, quàm ijs quæ credit, nam tunc intellectus firmiùs adhæret quando retrahi non potest ab assensu, quàm quando retrahi potest, sed ab assensu scientiæ non potest retrahi, potest autem retrahi ab assensu Fidei, ergo firmiùs adhæret obiecto scientiæ præsertim intuitiuæ, quàm obiecto Fidei. Videtúrque id multò etiam magis verum in principijs per se notis, v. grat. omne totum maius est sua parte, quodlibet est vel non est, quis enim dicat hæc esse minùs certa, quàm actū Fidei. Confirmat. quia vt actus Fidei sit certior quàm cognitio illorum principiorum deberet intellectus credendo dicere, ego ita credo firmiter vt paratus sim credere quamuis contrarium mihi appareret per scientias, & per principia per se nota, quod videtur chimæricum, nec exigitur à fidelibus vt habeant animum negandi ea quæ apparent in talibus principijs, si quod Ecclesia proponit esset illis contrarium.

Secunda dubitatio.

Secundò, videtur quod Fides non est certior quàm

scientia infusa Christi, quia illa cognitio quæ non sinit intellectum vllo modo dubitare etiam ex imperio voluntatis, & est omnino supernaturalis, habétque obiectum necessarium certior est illa cognitione quæ sinit intellectum dubitare ex imperio voluntatis, scientia hæc supernaturalis non sinit intellectum dubitare ex imperio voluntatis, ergo est certior Fide. Confirmat quia nulla ratio probare potest quod Fides sit certior istis scientijs, quæ non probet illam esse certiorem visione beata, vel saltem æquè certam, nam obiectum formale habet æquè infallibile, æquè excludit formidinem actualem, quamuis non excludat potentialem, ergo Fides est saltem æquè certa.

Confirmatio.

Tertiò, si ex obiecto petatur infallibilitas actus Fidei, poterit etiam actus Fidei naturalis esse certior scientijs naturalibus, nam facta sufficienti propositione, obiecti Fidei, potest Deus negare concursum ad Fidem supernaturalem, & tunc intellectus erumpet in actum naturalem, cuius obiectum erit prima veritas reuelans, ergo erit certior ex obiecto. Denique sicut veritas consistit in indiuisibili sic certitudo, ergo vna cognitio esse nō potest certior quam altera.

Tertia dubitatio.

Dico primò, actum Fidei simpliciter certiorem esse ac firmiorem quacunque scientia & cognitione naturali etiam intuitiua, & primorum principiorum. Ita docent communiter Theologi cum S. Thoma *quæst. 4. art. 8.* quos immerito deserit De Lugo *disp. 6. sect. 3.* circa cognitionem primorum principiorum.

Conclusio.

Primò autem probant ex Scripturis, Lucæ 21. *Cœlum & terra transibunt verba autem mea non transibunt*: secundæ Petri 7. *habemus firmiorem his Propheticum sermonem*: primæ Ioan. 2. *si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est.* Tobiæ 3. *certum habeat omnis qui credit in te.*

Prima ratio ex Scriptura.

Secundò, probant ex Patribus Basil. in Psal. 118. *Fides supra naturales methodos animā ad assensum trahens.* Chrys. homil. 12. in Epist. ad hebr. *Fides dici non potest nisi cum circa ea quæ non videntur amplius quàm circa ea quæ videntur certitudinem quis habuerit*: Augusti. l. 7. Confess. cap. 10. *Facilius dubitarē viuere me, quàm esse veritatem, quam audiui in corde meo*: Richardus Victorinus lib. 1. de Trinit. cap. 2. *Quotquot veraciter Fideles sumus, nihil certius tenemus quàm quod Fide credimus.*

Tertia probatio ex ratione.

Tertiò, probant optimis rationibus, nam vbi maior est infallibilitas motiui & rationis assentiendi, firmior adhæsio intellectus, & maior exclusio formidinis actualis, ibi maior est certitudo, in actu Fidei maior est infallibilitas obiecti formalis, nam prima veritas reuelans est infallibilior, quàm sit alia vlla ratio formalis, & motiuum assēsus, maior etiam & firmior est adhæsio intellectus ad obiectum reuelatum ex tali motiuo, quàm sit in quolibet actu scientiæ, quia debeo paratus esse potius mori quàm dubitare de veritate reuelata: *Stultus autem esset qui pro veritate aliqua Geometrica moreretur, inquit Bonauentura.* Debeo etiam per veritates Fidei corrigere principia illa quæ videntur per se nota, cuiusmodi sunt ista, esse accidentis est inesse, quæ sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se.

Denique debeo ita esse affectus ad Fidem vt quamùis ex scientijs mille argumenta occurrerent, quibus satisfacere non possem, ea tamen omnia potiùs negarem quam minimum Fidei articulum. Imò nulla est sensuum cognitio intuitiua, quam subijcere Fidei non tenear, & ea quæ video, potiùs omnia damnare, quàm ea quæ credo verbi gratia video esse panem in Eucharistia, & nego ibi esse panem.

Secunda Conclusio.

Dico secundò, actum Fidei esse simpliciter certiorem omni scientia supernaturali abstractiua, sed esse tamen minus certum quàm sit visio beata.

Probatio primæ partis.

Primam partem negare videtur Suares *disp. 3. sect. 9.* quamuis contrarium fere asserat *disp. 8. sect. 5.* De Lugo *disp. 3. §. 52.* Granadus *disp. 4. num. 18.* sed eam tamen omnino persuadet allata ratio, nam vbi est ratio assentiendi magis infallibilis, & adhæsio intellectus appretiatiuè maior, ibi maior est certitudo, in actu Fidei ratio assentiendi cum sit perfectio increata testificans, est infallibilior quacunque creata ratione assentiendi, quæ sola reperitur in actu scientiæ infusæ: Adhæsio etiam intellectus debet esse maior in fide, quam in scientia, non solum naturali sed etiam infusa, nam adhæsio illa maior oritur ex ratione formali adhærendi magis infallibili, & sanè si dicatur scientia infusa certior esse quàm Fides, quia excludit formidinem potentialem non autem Fides, eodem iure dici poterit scientia naturalis certior esse quàm Fides.

Ratio secundæ partis.

Secundam partem de visione beata communiter omnes asserunt, quia illa cognitio est, certior cuius ratio assentiendi quamuis sit æquè infallibilis secundum se, repræsentatur tamen euidentiùs, & perfectiùs penetratur à cognoscente, huiusmodi est visio beata cuius ratio assentiendi est ipsa perfectio diuina immediatè repræsentata per se ipsam, ergo visio beata est certior quàm Fides.

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Respondeo negando illam maiorem, actus Fidei non potest esse certior scientiis si obiectum eius sit minus necessariū absolutè, nam illa necessitas obiecti absoluta non est de ratione certitudinis, sed sufficit quod ratio mouens ad assensum sit magis infallibilis & magis necessaria saltem ex suppositione, cuiusmodi est sine dubio prima veritas reuelans. Deinde negatur quod intellectus firmiùs appretiatiuè adhæreat obiecto scientiæ, quàm obiecto Fidei; contrarium enim probatum est, quamuis adhæreat firmius intensiuè. Eo igitur solùm argumento probatur quod scientiæ naturales secundùm quid & per accidens sunt certiores quàm Fides, eo quod intellectus non penerret certitudinem Fidei, & propter ineuidentiam indigeat concursu voluntatis captiuantis eam in obsequium Fidei, vnde fiat vt ab actu Fidei non excludatur omnis formido subita & indeliberata, cum tamen penetret ea quæ per scientiam proponuntur & ideò scientia excludat formidinem etiam potentialem: simpliciter tamen Fides certior est scientijs naturalibus propter motiuum formale magis infallibile, & adhæsionem intellectus appretiatiuè firmiorem.

Hæreticus æquè firmiter ex parte subiecti adhærere potest suis erroribus, ac Catholicus, sed non æquè firmiter ex parte obiecti, cum Catholicus habeat obiectum infallibiliter verum, hæreticus autem obiectum falsum. Ad probat. ergo disting. maior tunc intellectus firmius adhæret quando minus retrahi potest ab assensu, adhæret firmiùs intensiuè concedo, firmiùs appretiatiuè nego: verum est quod intensiuè, vt dixi, firmiùs adhæret intellectus ijs quę videt, & principijs per se notis, sed non adhæret firmiùs appretiatiuè, quia paratus sum mori propter veritatem Fidei, non autem propter veritatem vllam naturalem.

Ad confirmationem dico id omnino exigi à fidelibus vt virtualiter & in actu exercito parati sint non negare id omne quod repugnat Fidei, quamuis appareret in ipsis scientijs & primis principijs.

Ad secundam de scientia infusa Christi Responsio est omnino eadem, nam illa scientia quæ formidinem omnem potentialem excludit, est intensiuè certior, quàm cognitio Fidei, quæ illam non excludit sed non est appretatiuè certior cum intellectus paratus sit ei potius dissentire, quàm obiecto Fidei, illa verò ratio non valet pro visione beata quæ habet obiectum æquè certum, sed magis penetratum, atque ita ex parte motiui provt repræsentati & penetrati, visio certior est, quàm Fides.

Dices

Dices paratus esse debet omnis qui credit negare omne quod repugnat Fidei, quamuis appareret per visionem beatam, diximus enim enim illum qui credit credere debere super omnia, ergo fides certior etiam est quàm visio.

Solutio tertiæ dubitationis.

Resp. negando anteced. nam vt aliquis credat super omnia nó debet credere super omnia, quæ sunt vnum cum ratione formali quâ mouetur ad credendum, nam satis est quod credat super omnia, quæ ab illa formali ratione differunt: ratio autem per quam mouetur ad credendum, non est aliquid diuersum ab iis quæ mouent ad visionem beatam, cum sit ipsa perfectio increata. Ideò qui credit non debet esse paratus negare id quod apparet per visionem beatam, esset enim in illo actu contradictio.

Ad tertiam Respondeo actum vnum esse posse veriorem & certiorem alio, vt suppono ex Logica, licèt enim veritas formaliter sumpta consistat in indiuisibili, tamen sumpta secundum perfectionem quasi materialé non consistit in indiuisibili, quia potest aliquid esse perfectius verum quàm aliud: & quamuis veritas esset indiuisibilis, certitudo tamen non esset indiuisibilis, quia consistit in infallibilitate petita ex parte obiecti, & in adhæsione intellectus, quæ potest esse aliquando maior, aliquando minor.

## Sectio IV.

### *De necessitate actus Fidei diuinæ.* S. Thomas, quæst. 2. art. 3. & seq.

Triplex controuersia.

QVoniam necessitas alia est medij, alia præcepti vt sæpè dixi, de vtraque disputant Theologi cum quibus, primò quæritur, an Fides aliqua Theologica necessaria sit necessitate medij, secundò quarum rerum Fides sit eo modo necessaria, tertio an sit necessaria necessitate præcepti, & quarum rerum Fides habeat hanc necessitatem.

### §. I.

### *Vtrùm Fides necessaria sit necessitate medij.*

Necessitas medij.

TVnc aliquid necessarium est necessitate medij, quâdo salus sine illo nequit obtineri, adeò vt nec ignorantia excuset, nec impotentia, aliquando potest aliquid esse necessarium necessitate medij etiam in se ipso, aliquando est necessarium vel in re, vel in voto: difficultas ergo nunc est, vtrùm tanta sit necessitas credendi, vt sine supernaturali actu Fidei, nemo adultus possit vnquam recipere gratiam.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia baptismus & pœnitentia dicuntur esse necessaria necessitate medij vel in re, vel in voto, ergo similiter necessitas Fidei est vel in re, vel in voto. Videtur enim par ratio, alioquin ille qui haberet ignorantiam inuincibilem Fidei non haberet medium salutis, sicut dici solet de baptismo, quod enim dicitur illum illuminatum iri à Deo, etiam misso cœlitus Angelo qui doceret mysteria, hoc inquam gratis dicitur, cum nullo exemplo probari possit: neque determinatur quanto tempore seruanda esset tota lex naturæ, vt aliquis illuminaretur, quid enim si seruet vna hora, quid si vno die?

Secunda dubitatio.

Secundò, multa opera bona fiunt ante Fidem, quæ meritoria sunt saltem de congruo, vel certè impetratoria sunt Fidei, & iustificationis, ergo Fides non est necessaria; probo antecedens, nam ante Fidem habetur voluntas credendi, quæ meritoria est Fidei: Deinde ille qui Deum orat, & postulat ab eo lumen Fidei non frustra orat, neque inutilia sunt opera bona facta ante Fidem, nam & Daniel consulebat Nabuchodonosori eleemosinas: dicitur etiam Deus exaudiuisse orationes & eleemosinas Cornelij factas ante Fidem; quia scilicet illa opera quamuis ex defectu supernaturalitatis habere nó possint æqualitatẽ cum præmio, habent tamen proportionem quandam congruitatis, si enim aliquis indigenti omnia sua bona tribuat, merebitur saltẽ de congruo vocari ad Fidẽ, vel certè virtus impetrandi negari non poterit tali operi.

Tertia dubitatio.

Tertiò, potest homo iustificari etiam antequam habeat Fidẽ per actus amoris Dei, & aliarum virtutum, si potestetiam supernaturaliter Deum cognoscere, vel etiam honestatem virtutum independenter à Fide: posse autem cognoscere probatur, quia si ante Fidem cognosci potest supernaturalitas actus Fidei, positis motiuis credendi, quare similiter posita cognitione creaturarum non poterit intellectus eleuari supernaturaliter ad cognitionem supernaturalem Dei, & honestatis aliarum virtutũ? Deinde alioqui non diceret scriptura inexcusabiles esse illos qui Deum ex creaturis cognoscentes illum vt Deum non glorificant: frustrà diceret Apostolus, *Gentes quæ legem non habent facere naturaliter ea quæ sunt legis testimonium illis reddente conscientia ipsorum.* Deinde si cognitio Fidei est ad bonum quodlibet opus necessaria, sequitur paucos esse qui operentur meritoriè, vix enim vllus dans eleemosinam aut orans cogitat de reuelatione Dei sine qua cognitione nullus est actus Fidei.

Conclusio.

Dico primò, Fidem supernaturalem & propriam ita esse necessariam, necessitate medij ad iustificationem, & salutem vt sine interno aliquo eius actu, nemo iustificari vnquam aut saluari possit. Ita communiter Theologi omnes docent, quibus immeritò dissentiunt Vega & Sotus: Ripalda verò *disp.* 20. & 63. singularem quandam & nouam commentus est sententiam, quæ negat Fidem strictè sumptam cuius motiuum est reuelatio, esse necessariam, sed sufficere Fidem latè sumptam quæ sit cognitio hausta ex creaturis.

Prima ratio ex scripturis.

Ratio autem primùm petitur ex scripturis, quia sic pronunciatum est ab Apostolo Hebræor. 11. *Sine Fide*, inquit, *impossibile est placere Deo*, redditque rationem, *accedentem enim ad Deum oportet credere quia est.* Rom. 1. *Iustus ex Fide viuit*: Et ante Apostolum edixerat ipse Christus Marci 14. *Qui non crediderit condemnabitur.*

Secunda ex Conciliis.

Secundò, idem traditur in Concilijs, Arausicano secundo, Mileuitano, & præsertim in Tridentino, *sess. 6. cap. 6.* vbi citatur iste Apostoli locus, & c. 7. dicitur *baptismum esse sacramentum Fidei, sine qua nemini contigit vnquam iustificatio:* & c. 8. dicitur *Fidem, esse initium salutis, & fundamentum & radix totius iustificationis sine qua impossibile est placere Deo, & ad filiorum eius consortium peruenire.*

Tertia ex Patribus.

Tertiò idem sæpissimè Patres asserunt verbi gratia S. Leo serm. 4. de natiuitate, *sine Fide impossibile est placere Deo, & nihil sine illa sanctum, nihil castum est, nihil viuum, iustus enim ex Fide viuit, quam qui Diabolo decipiente perdiderit, viuens mortuus est, quia sicut per Fidem iustitia, ita etiam per Fidem veram, vita obtinetur æterna, dicente Domino, saluatore hæc est vita æterna vt cognoscant te verum Deum.*

Ratio Thomæ.

Denique optima est ratio S. Thomæ *art.* 3. quia salus hominis consistit in præcipua perfectione supernaturali quam participat à Deo, ideſt in visione beata, nam perfectio naturæ, quæ alteri subordinatur superiori, non continetur solum proprio eius motu, sed motu etiam quem participat à natura superiore, sicut perfectio cœlorum superiorum consistit in motu quem habent ex primo mobili. Sed ad salutem peruenire non valet homo nisi eum ipsum audiat supernaturaliter docẽtem & ei credat, vnde dicitur Ioan. 6. *Omnis qui audiuit à patre & didicit, venit.* Quia scilicet non possumus supernaturaliter ad Deum possidendum disponi, nisi per cognitionem supernaturalem, quæ in via non est nisi Fides, quam solam Deus voluit esse salutis initium, radicem, & fundamentum vt dixi ex Tridentino.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo Fidem non esse necessariam necessitate medij, eo modo quo necessarius est Baptismus.

Ratio est, quia Scriptura promittit salutem alicui actui qui est votum baptismi & pœnitentiæ, non promittit autem salutem vlli actui qui sit votum Fidei, vnde sufficit Baptismus in voto, non sufficit Fides in voto. Deinde votum illud Fidei deberet esse aliqua cognitio supernaturalis, quæ ante Fidem nulla omnino est. Nemo potest habere ignorantiam inuincibilem Fidei vsque ad mortem, vt dixi olim ex communi sententia Theologorum, & ex pluribus historijs quarum pleni sunt annales. Quanto verò tempore seruare debeat aliquis totam legem vt à Deo illuminetur, solius est Dei determinare, hoc certum est inter omnes, quod nemo tota vita seruat totam legem, quin accipiat à Deo Fidem.

Solutio.

Ad secundam Respondeo quod ante Fidem nullum omnino esse potest opus etiam congruè meritorium, vel iustificationis vel ipsius Fidei. Nam tametsi Vasques *disputatione* 189. *numero* 136. & *disputatione* 190. *numero* 132. existimet quod per opera moralia facta ex auxilio gratiæ meremur congruè Fidem, contraria tamen sententia communior est & verior, vt probaui olim, quia semper Concilia & Augustinus asserunt contra Semipelagianos gratiam ad credendum dari omnino gratis vt eruditè probat Suares *lib.* 1. *de gratia cap.* 17. Quod autem opera naturalia concedantur à Deo ante Fidem per quæ mereamur ipsam Fidem, prorsus absurdum est ex eo quod opera naturalia nullam habeant proportionem cum Fide supernaturali.

Ad probationem fateor voluntatem credendi esse posse congruè meritoriam Fidei, quia supernaturalis est, facitque cum ipsa Fide vnum actum virtutis meritorium. Ille qui petit à Deo lumen Fidei, & benè operatur non fruſtrà orat, nec fruſtrà benè operatur, quia quamuis non mereatur Fidem aut salutem, remouet tamen impedimenta omnia Fidei, & Iustitiæ, quibus remotis Deus infallibiliter dat gratiam ad Fidem. Et ita explicari possunt quæ dicuntur de Nabuchodonosore ac Cornelio.

Solutio.

Ad tertiam Respondeo non posse in nobis dari adhuc in via cognitionem vllam supernaturalem quæ vel non sit dependens à Fide, vel moraliter non faciat vnum cum Fide, idque constare omnino ex Concilijs & Scripturis. Cognitio practica antecedens voluntatem credendi supernaturalis est & facit vnum cum Fide. Deus ergo nunquam infundit supernaturale lumen ad cognoscendam honestatem supernaturalem virtutum ante Fidem, sed tantum ad cognoscendam honestatem supernaturalem ipsius Fidei. Meritò dicit Scriptura illos esse inexcusabiles, qui Deum ex creaturis cognoscentes idola tamen adorauerunt quod naturaliter cognoscitur esse malum. Dicitur etiam in Scriptura, *Gentes quæ legem scriptam non habent faciunt tamen naturaliter*, sed adiuti gratia Dei, *ea quæ legis sunt*. Ibi autem Apostolus loquitur tum de Gentibus ad Fidem conuersis in quibus opera sunt supernaturalia tùm de alijs nondum conuersis in quibus nulla sunt opera nisi purè naturalia. Rustici habent plurima sæpè opera bona, in quibus non est necessaria explicita consideratio reuelationis.

## §. II.

### *Quorum Mysteriorum Fides necessaria sit necessitate medij.*

DIxi neminem saluum esse vnquam posse sine Fide aliquorum Mysteriorum, sed difficultas est quænam sint illa mysteria, quæ scire ac credere necesse sit eo modo: conuenit autem omnium doctorum sententia quod fides de Deo summè bono, summéque perfecto, sit simpliciter necessaria; quod nimirum vnus existat supremus omnium creator & Dominus infinitè potens & sanctus, pronunciante Apostolo, *Quod accedentem ad Deum oportet credere quia est.*

Status quæstionis.

Difficultas itaque tantum esse potest vtrùm explicita etiam Fides de Deo Trino, de Deo remuneratore, & de Verbo Incarnato sit similiter necessaria: Dicitur explicitè aliquid credi quando in particulari creditur, dicitur implicitè credi quando creditur aliquid vniuersale sub quo mysterium illud continetur tanquam propositio particularis.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia si absque cognitione Dei remuneratoris, Trini, & Incarnati potest homo diligere Deum supernaturaliter & super omnia, potest etiam ex illa Fide iustificari, & saluari: potest autem ex Fide supernaturali in Deum summè bonum, quilibet erumpere in actum amoris perfectissimum, ergo potest saluari & iustificari ex illa Fide sola.

Secunda.

Secundò, Fides in Deum remuneratorem, in Deum Trinum & Incarnatum, neque necessaria est ad primam Iustificationem, neque ad secundam, ergo illa non est vllo modo necessaria necessitate medij. De prima Iustificatione res est aperta quia Fides ex sola Dei consideratione, vel etiam ex pœnis inferni, vel ex honestate virtutis mouere potest saltem ad attritionem quæ cum Sacramento iustificat si autem ad primam iustificationem Fides illa sufficit, certè sufficit etiam ad secundam, cur? enim non possum perseuerare postquam sum iustificatus?

Tertia.

Tertiò, nec ex rei natura, nec ex Dei decreto necessaria est Fides illa triplex, sed sufficit Fides in Deum vnum vt eliciatur actus amoris: de rei natura iam probatum est, de Dei decreto facilè probatur, quia possunt Scripturæ omnes explicari de Fide implicita Christi præsertim & Trinitatis, vel de necessitate sola præcepti.

Conclusio.

Dico secundò, Fidem explicitam de Deo vt remuneratore fuisse omni tempore medium salutis necessarium: esse autem probabilius quod post Christi aduentum eodem modo necessaria est Fides explicita Mysteriorũ Trinitatis & Incarnationis, quamuis ante aduentum Christi explicita tantum Fides sufficeret.

Fides Dei remuneratoris.

Prima pars, de necessitate credendi Deum remuneratorem ab omnibus Theologis admittitur pronunciante clarissimè Apostolo, *Accedentem ad Deum oportet credere quia est & quia bonorum remunerator est*, vnde concludunt Doctores voluntatem hanc Dei esse constantissimam, quod nullus primò iustificetur sine cognitione illa prouidentiæ, quæ omnibus præmia promittat æterna, si velint saluari, & pœnas habeat paratas ijs qui carni & desiderijs adhæserint.

Præter hanc Dei voluntatem, volunt etiam aliqui, quod ex rei natura necessitas illa probari potest, quia inquiunt, Deus cognosci nequit supernaturaliter, nisi cognoscatur vt finis, quæ ratio est apertè falsa. Probat de Lugo *disputatione* 12. *sectione* 5. quia priusquam perfecto beneuolentiæ amore Deus ametur, debet amari amore concupiscentiæ, qui sit quasi

quasi tyrocinium ad amorem qui iustificat : sed hoc non satis videtur probari esse generaliter necessarium, quamuis satis videatur conueniens hominum infirmitati, qui ab amore sui faciliùs progrediuntur ad amorem Dei.

Fidei Trinitatis & Incarnationis.

Secunda pars, de Fide Trinitatis & Incarnationis negatur à Suare *disputatione* 12. *sectione* 4. Turriano *disputatione* 27. *dub.* 4. De Lugo *disputatione* 12. *sectione* 4. Hurtado *disputatione* 44. Sed probabiliùs tamen asseritur à Sanches *libro* 2. *moralis operis cap.* 2. Valentia *quæst.* 2. *puncto* 4. Granado *t.* 10. *disputatione* 2. *sect.* 2.

Ratio est, quia non minùs apertè Scriptura mysterij illius vtriusque necessitatem proponit quàm fidem Dei remunerationis. Apostolus ad Galatas 2. *Scientes quod non iustificatur homo ex operibus legis nisi per fidem Iesu Christi.* Et cap. 3. *Conclusit Scriptura omnia sub peccato, vt promissio ex Fide Iesu Christi daretur credentibus* : cap. 3. ad Romanos. *Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi, in omnes & super omnes qui credunt in eum : quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius* ; 1. ad Corynthios 3. *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter illud quod iam positum est :* Actorum 4. *Non est aliud nomen sub cœlo in quos nos oporteat saluos fieri :* Denique Ioannis 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te verum Deum, & quem misisti Iesum Christum*, & sine dubio de Fide in ipsum Christum, Christus ipse loquitur Marci 16. *Qui non crediderit condemnabitur.* Quibus ex locis pro certo concluditur quod nemini Deus vnquam primam tribuit salutem, nisi qui explicitè nouit eum, qui totius author est vitæ, quia verò explicita in Christum Fides sine cognitione Trinitatis haberi nequit propterea quod de mysterio vno dicitur, eodem modo asseri debet de altero.

Argumenta itaque in contrarium probant tantùm, quod ex rei natura non est necesse cognoscere tria Fidei mysteria, sed non probant quod ex Dei decreto non opus est credere illa saltem vt homo in gratia decedat. Fateor enim quod ex Fide in Deum summè bonum, potest homo erumpere in actum amoris, & ex illo iustificari, sed nego illum ita posse perseuerare in gratia vsque in finem vitæ sine cognitione Dei trini, remuneratoris, & incarnati, alioqui etiam sine vlla Dei cognitione homo adultus mori posset in gratia si primò per baptismum esset iustificatus.

## §. III.

### *An & quarum rerum Fides sit necessaria necessitate præcepti.*

NIhil hìc video difficile aut longiori dignum examine, necessarium videlicet dicitur necessitate præcepti, omne illud quod sine peccato non omittitur ab eo qui scit & potest non omittere : præceptum verò alicuius virtutis obligat aliquando per se ac directè, quando ratione sui obligat, non autem vt impleatur præceptum alicuius alterius virtutis, aliquando per accidens obligat & indirectè, quando propter aliam virtutem obligat.

Conclusio.

Dico tertiò, dari verum præceptum diuinum obligans omnes ad internum actum Fidei, aliquando per se directè, aliquando indirectè tantùm, & per accidens tunc primum obligans quando proponuntur sufficienter Fidei articuli.

Prima pars, asserens existentiam præcepti diuini obligantis ad Fidei actum internum sequitur ex præcedenti, quia nihil esse potest medium necessarium salutis quod non sit præceptum. Adde quod cultus ille debetur primæ veritati aliquid dicenti vt ei credatur, vnde præceptum illud iuris est etiam diuini naturalis aliquo modo, quia naturaliter cultus ille debetur Deo loquenti, quamuis præceptum credendi sit nihilominùs supernaturale obiectiuè vt latè disputant Suares *disputatione* 13. *sect. primâ*, de Lugo ibidem.

Obligatio per se.

Secunda pars, asserit præceptum illud directè aliquando ac per se obligare vt videtur probare allata ratio, tempus autem quo directè obligat Fides, duplex assignari solet, alterum est cum primum Fides sufficienter proponitur, ita vt tunc sine mora quæ prudentum iudicio existimetur notabilis, credere incipiat is cui Fides sufficienter proponitur, quia vltrà differre, grauis est irreuerentia contra primam veritatem : alterum est tempus cum grauis aliqua tentatio vrget contra fidem, tunc enim vt superetur tentatio, debent elici actus Fidei.

Obligatio per accidens.

Tertia pars, asserit obligationem etiam per accidens, id est ratione alicuius alterius præcepti, quod seruari nequeat sine actu Fidei : estque perspicua, quia quisquis tenetur assequi aliquem finem, tenetur etiam assumere media sine quibus obtineri non potest talis finis, aliquando autem nisi eliciatur actus Fidei, alia præcepta nequeunt seruari : v. gr. si obligaris confiteri, si elicere actum Spei aut Charitatis, necesse semper est vt actum Fidei elicias. Vrget aliquando tentatio ita grauis, vt sine actu Fidei non valeas illam vincere. Denique in mortis articulo Fides obligat solùm indirectè.

De articulis Fidei quos ex præcepto scire ac credere quilibet tenetur, leuis controuersia est, communiter dicitur articulos esse quatuordecim quos tenemur discere, septem pertinentes ad Deũ, Vnum, trinum Creatorem, Iustificatorem, Glorificatorem : Septẽ ad Deum hominem, conceptum de Spiritu Sancto, natum ex Virgine, Crucifixum, descendentem ad Inferos, Resurgentem, Ascendentem ad cœlos, Venturum ad Iudicium. Alij malunt hanc legem obligare potius ad sciendos duodecim articulos symboli, tametsi non audeant id asserere de Christi descensu ad inferos, & de sanctorum communione, id est communicatione bonorum aliquorum spiritualium, est autem probabilius quod illud Ecclesiasticum potius præceptum est quàm diuinum.

Addunt Doctores necessariò etiam debere sciri Sacramenta singula, Decalogum, Ecclesiæ Præcepta, deinde ostendunt obligari etiam præterea doctiores alia cognoscere plura, & credere, sed hæ obligationes non directè oriuntur ex ipsa Fide, sed ex alijs quæ sine maiori rerum Fidei notitia obtineri non possunt.

## §. IV.

### *Reliquæ proprietates actus Fidei.*

PRæter quatuor illas hactenus enumeratas, quatuor etiam aliæ possunt tribui proprietates actui veræ Fidei, est enim honestus, est meritorius, fundamentum est meriti omnis & perfectionis, efficit præsertim in nobis timorem & puritatem.

Actus Fidei est honestus.

Primò enim honestas saltem obiectiua semper conuenit actui Fidei, quia recta ratio exigit vt primæ veritati assentiamur etiam si obscurè loquatur. Quia verò actus ille Fidei à pia voluntate imperatur, honestus est etiam formaliter, per denominationem ab illo actu cui semper est annexus.

Secundò, semper aliquo modo est meritorius, nam in peccatoribus meretur congruè sed mediatè tantùm gloriam, quatenus meretur auxilia ad conuersio-

nem, in hominibus autem iustis quomodo meritorius sit condignè aliàs probatum est.

Tertiò, est fundamentum totius meriti & radix æternæ vitæ, vt eam appellat Cyrillus *lib. 2. in Ioannem cap. 2.* Quia scilicet sine luce illa Fidei cæca & imbellis est voluntas ad omnes actus supernaturales, cum illius solius sit proponere motiua supernaturalia quibus voluntas accenditur ad actus virtutum superantes naturam: quod tradit mirabiliter Apostolus *Hebræorum 11.* Vbi describuntur Fidei victoriæ omnibus sæculis per sanctos relatæ. Differunt eleganter de hoc argumento Augustinus *serm. 10. de verbis Apostoli*, Cyrillus, Hierosolymitanus *Catechesi 5.* vbi ostendit quod illa sit oculus conscientiam illuminans & intelligentiam efficiens.

Quartò, Fides ita omnes in nobis efficit virtutes, vt ex duæ tamen maximè propriè oriantur timor & puritas cordis: ita probat S. Thomas *quæst. 7.*

Primò ex Scriptura quia dicitur in Epistola Iacobi cap. 2. *Dæmones credunt & contremiscunt*, si enim Fides illa imperfecta, quæ in dæmonibus est, causare potest timorem quantò magis causabit illum Fides supernaturalis, proponens grauitatem peccati, & maiestatem infinitam Dei, effectus igitur proprius Fidei est timor triplex seruilis, filialis, reuerentialis, dum ingerit menti, Dei iustitiam, Dei bonitatem, Dei magnitudinem.

Secundò, de puritate cordis, quæ hominem ab omni etiam leui macula peccati liberat, dicitur Actorum 15. *Fide purificans corda eorum*, quia scilicet Fides tenebras expellit intellectus sine quibus non est peccatum, & est initium Charitatis in Deum per quam delentur peccata. Rationem denique optimam reddit Lorca quia per fidem tota causatur perfectio, eius autem initium est timor, finis autem est puritas cordis quæ non est nisi vnio cum Deo summè sancto, sicut enim vnio & mixtio cum rebus inferioribus, facit impuritatem & maculam etiam in corporibus, sic vnio cum rebus superioribus & maximè cum Deo est summa puritas, & sanctitas.

## QVÆSTIO IV.

### *De Actu Externo & confessione Fidei.*

ACtus sensibilis, quo significatur externa Fides appellatur actus externus & confessio Fidei, de quo actu tria breuissimè dici posse video, primò vtrùm pertineat ad virtutem Fidei, secundò quale sit præceptum tùm affirmatiuum profitendi fidem, tùm negatiuum, non negandi fidem, tertiò an & quomodo liceat profiteri alienam sectam.

### SECTIO I.

### *Vtrùm confessio Externa Fidei sit proprius actus virtutis Fidei.*

S. Thomas, quæst. 3.

RAtio dubitandi est primò, quia non potest actus Fidei externus pertinere ad eandem Fidei virtutem si non imperetur ex eodem motiuo, sed non imperatur ex eodem motiuo, nam obiectum actus interni est mysterium reuelatum, & diuina reuelatio, obiectum verò actus externi est motus labiorum, ergo actus ille externus non pertinet ad eandem virtutem Fidei.

Secundò, in alijs virtutibus verba externa non sunt actus eiusdem virtutis cum actu quem significant, si enim dicas te nolle inebriari loquutio illa non est actus sobrietatis, & si dicas te restituere velle alienum loquutio illa non est actus iustitiæ.

Tertiò, per solam externam Fidei negationem sine interna non amittitur habitus Fidei, neque censuræ incurruntur Ecclesiasticæ, ergo illud non est peccatum contra fidem, ergo externa illa confessio non est actus eiusdem habitus Fidei.

Dicendum tamen est confessionem externã Fidei esse verum actum virtutis Fidei, non elicitum sed imperatum à pia voluntate credendi. Ita docent Theologi omnes cum S. Thoma *art. 1.* Sed in explicanda ratione propria non conueniunt, quia cum Fides actus sit intellectus, non imperat actus externos. Conclusio affirmans.

Ratio tamen S. Thomæ optima est, quia scilicet actus externus Fidei potest imperari ab illa eadem pia volũtate, per quam imperatur actus internus Fidei, si potest habere idẽ motiuum, propter quod imperatur actus internus, sed habere potest idem motiuũ, honestatem videlicet agnoscendi & testificandi supremam Dei veracitatem, quod fit vel credendo ea quæ dicit, vel testificando exteriùs te illa credere, vel quod eodem recidit, exhibere Deo cultum illi debitum ob supremam veritatem, qui cultus siue sit internus, siue sit externus eandem semper spectat Dei veracitatem, sicut eadem religio exhibet Deo cultum internum & externum propter infinitam eius excellentiam. Ratio S. Thomæ.

Altera ratio est, quia exterior loquutio est imago & repræsentatio verbi mentis, ergo potest illa loquutio amari tanquam imago actus interni, & ita voluntas propter hoc motiuum amans illam loquutionem mouetur ex eadem honestate Fidei, sicut Charitate amantur etiam imagines Dei.

Ad primam Resp. eandem esse honestatem in actu externo Fidei, quæ in interno reperitur, est enim motiuum vtriusque testificatio diuinæ veracitatis, & cultus ei debitus. Fateor obiectum Fidei esse diuersum ab obiecto istius externi actus, sed affero tamen posse vtrumque illum actum, & vtrumque obiectum, amari à voluntate propter eundem finem, quatenus scilicet vterque actus testificatio, est primæ veritatis, & cultus ei exhibitus: ideóque idem omnino habitus voluntatis qui præcipit internum Fidei actum, potest etiam præcipere actum externum. Solutio primæ difficultatis.

Ad secund. Resp. concedendo quod verba quibus significamus actum internum iustitiæ, & temperantiæ aut aliarum virtutum, per se loquendo non sunt actus illarum virtutum quarum actus significant, quia non eundem habent finem & idem motiuum: verba enim quæ significant actum iustitiæ, non ponunt æqualitatem cum iure alterius. At verò verba quæ significant actum internum Fidei, sunt cultus externus debitus primæ veritati reuelanti, atque adeò possunt amari ex eodem motiuo, & ad eandem virtutem spectare, quod si verba quæ significant actum iustitiæ amarentur tanquam imagines interni actus iustitię, possent etiam ad eandem virtutem reuocari. Solutio secundæ.

Ad tertiam Resp. habitum Fidei ex natura rei debere perire, quando Fides negatur etiam tantùm exteriùs, sed ex Dei tamen dispensatione manet, sicut non destruitur per quodlibet peccatum mortale: pendet autem ex Ecclesiæ voluntate quod qui seruans interiùs fidem, negat illam tantùm exteriùs non incurrat censuras. Vnde concludo quod externa signa tunc tantùm sunt actus Fidei quando ita exhibentur vt testificentur vera esse, quæ Deus dixit, & illa eadem tunc tantùm sunt signa & peccata infidelitatis, quando ita exhibentur vt testificentur illa non esse vera quæ tamen proponuntur sufficienter vt à Deo dicta. Qui declarat alteri suam hæresim consilij tantùm petendi gratia, non peccat vllo modo contra fidem. Solutio tertiæ.

SECTIO

## §. II.

### *An & quomodo actus Fidei externus sit præceptus.*

DVplex præceptum distinguebam initio, alterum affirmatiuum obligans ad Fidem etiam exteriùs profitendam; alterum negatiuum, prohibens negari aliquo signo externo fidem. De vtroque præcepto.

Prima dubitatio. Ratio dubitandi primò est, quia ille qui de sua Fide interrogatur silere potest, tergiuersari, petere ne interrogetur, vel etiam æquiuocis verbis vti, quomodo ergo dabitur præceptum affirmatiuum Fidei confitendæ.

Secunda. Secundò, videtur absurdum dicere quod minimum mendacium voluntarium in rebus Fidei sit semper peccatum graue. Nam esto grauiter semper peccet, qui mentitur etiam leuiter circa dogma aliquod Christianæ Fidei, vel honorem Dei, vel integritatem morum, durum tamen videtur dicere, quod narrare historiam aliquam scripturæ cum aliqua etiam leui circunstantia falsa, semper sit graue peccatum, si hoc fiat scienter, & cum ignorantia culpabili, nam hoc est imponere Doctoribus onus grauissimum, dicere quod peccant mortaliter quoties historiam sacram narrant minùs fideliter, præsertim cum huiusmodi mendacium pernicioſum non fuerit.

Tertia. Tertiò, sequetur quod fuga in persequutione illicita erit, quia illa videtur esse quædam Fidei negatio.

Præceptum affirmatiuum Fidei externæ. Dico primò, dari verum præceptum diuinum affirmatiuum obligans singulos ad confitendam exteriùs Fidem, quod non obligat semper, sed tunc tantùm quando exigit honor Dei & vtilitas proximi.

Ratio est, quia clara est authoritas Apostoli cap. 10. ad Romanos: *Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, & in corde tuo credideris saluus eris, corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem:* quod explicans Augustinus lib. de Fide & symbolo cap. 1. *Fides* (inquit) *officium à nobis exigit cordis & linguæ, quia quilibet postulans baptismum eo ipso fidem profitetur, & dum viuit tenetur fidem suam profiteri.* Deus videlicet Ecclesiam suam visibilem esse voluit, nec fit visibilis nisi per professionem Fidei sensibilem: adde quod eam etiam exigit aliquando debitus primæ veritati honor quando aliquis interrogatur de sua Fide, & interdum etiam ad eandem confessionem externam obligat vtilitas proximi, v.gr. si teneat instruere proximos eos qui mysteria Fidei ignorant, & hoc facere non possim nisi profitendo fidem, similiter si videam contumeliosè ab aliquo tractari fidem quod videam impediri à me posse confitendo fidem, tunc enim obligor haud dubiè ad eam confessionem. Duo igitur sunt casus in quibus teneor fidem confiteri si exigat honor Dei & Fidei, si postulet vtilitas proximi.

Præceptum negatiuum non negandi Fidem. Dico secundò, dari præceptum negatiuum omnes omni loco, & tempore obligans ad non negandam aliquo signo externo Fidem.

Ratio est primò, authoritas expressa Christi Matthæi 10. *Qui negauerit me coram hominibus, negabo & ego eum.* Deinde negare fidem est negare verum esse id quod Deus dixit, atque ita est dicere Deum mentiri, neque dicas, ille non negat Deum esse veracem qui negat Deum aliquid dixisse, nam ille adhuc potest affirmare Dei veracitatem; sed cum Deus dicendo aliquid testificetur se dicere vt sæpè dixi, certè qui negat Deum aliquid dixisse negat Deum veracè esse. Non est ergo dubium quin illud præceptum grauiter omnes obliget, omni tempore ac omni loco cum sit prohibitio rei intrinsecè malæ.

Ille qui interrogatur an possit silere. Ad primam Respondeo esse controuersiam aliquam inter Doctores vtrùm ille qui interrogatur silere possit, tergiuersari, & æquiuocis verbis vti. Mihi autem dicendum videtur cum Suare, Sanche, De Lugo, Hurtado, Granado, Coninck, primò quidem quod nunquam ille qui de sua fide interrogatur potest negare fidem aut æquiuòcis verbis vti quæ ab audientibus accipi possent vt negatio Fidei, hoc enim est contra præceptum negatiuum de quo dixi. Deinde silentium & tergiuersatio prorsus sunt illicita quando fiunt in talibus circunstantijs in quibus æquiualent negationi, vel erubescentiæ Fidei, tunc enim teneor omnino fidem profiteri: si verò silentium explicari potius debeat, contemptus interrogantis quàm erubescentia Fidei, tunc silere possum aut tergiuersari, & hoc totum iudicari debet ex circunstantijs: nam quia crebriùs contingit vt si iuridicè sis interrogatus à persona publica, silentium tuum reputetur erubescentia, ideò contingere rariùs potest, vt à iudice interrogatus licitè possis silere, quàm si à priuata persona interrogeris, quoties ergo tunc silebis quando silentium tuum ex circunstantijs æquialebit negationi, vel erubescentiæ, toties peccatum erit graue contra præceptum affirmatiuum confitendi fidem, & magna dehonoratio Dei ac Fidei, quod certum est posse sæpiùs contingere.

Leue mendacium in rebus Fidei est peccatum graue. Ad secundam Respond. communiter asseri à Doctoribus, quod in rebus pertinentibus ad fidem omne voluntarium mendacium est peccatum mortale, sicut nullũ periurium esse potest leue peccatum. Deinde quia talis concionator inducit alios ad credendum Fide diuina id quod credi non potest, quod est graue malum, sicut si populo proponas adorandam hostiam non consecratam. Conatur illis argumentis respondere de Lugo *disput. 14. sect. 3.* Qui nec tamen asserere audet leuitatem horum mendaciorum, quamuis satis significet se ita sentire, afferátque Salam in Manuscriptis, & Emanuelem, Sà verbo mendacium, quod sufficere videtur vt hæc sententia non sit omnino improbabilis. Sed est tamen certum ex Sanches *lib. 2. in Decalogum*, Nauarro & alijs quod mortaliter illi peccant, qui falsa fingunt miracula, vel etiam gesta sanctorum deprauant.

Fuga in persequutione. Ad tertiam Resp. illos qui fugiunt in persequutione, nullo modo peccare contra præceptum Fidei, cum disertè id asserat Christus, qui etiam non semel fugit. Eadem doctrina confirmatur ab omnibus Patribus, & idem plurimi sæpè Martyres fecerunt, quia scilicet hoc est profiteri fidem, non autem illam negare, si tamen aliquis Pastor eo tempore fugeret quo in periculo essent oues negandi fidem, tunc fuga illa esset peccatum.

## Sectio III.

### *An & quomodo liceat simulare alienam Sectam.*

VSurpare ritus eos, quibus videtur fieri professio falsæ religionis, est simulare alienam sectam quod esse licitum aliquando solus inter Theologos asserit Hadrianus & videtur esse sententia sancti Hieronymi quam non esse omnino improbabilem docet Valentia *quæst. 3. p. 2.*

Ratio dubitandi esse potest primò, quia permittit Helizæus Naaman Syro conuerso ad fidem, incuruari ante idolum & simulare adorationem.

Secundò, fideli transeunti per terras infidelium, & periclitanti de vita sua, licitum aliquando est vesci carnibus in quadragesima.

Tertiò,

Tertiò sæpè potest esse licitum assumere vestes quibus vtuntur infideles vt distinguantur à Fidelibus.

Quartò, sacramenta non est aliquando illicitum sumere cum hæreticis, nec eorum adire templa interesse concionibus, quod est tacitè profiteri eorum sectam.

Conclusio. Dicendum tamen est, nemini vnquam licere ita simulare alienâ sectam vt videatur illam profiteri: vnde neque licet vsurpare illa signa, quę instituta sũt ad significandum cultum falsæ religionis: alia verò signa quæ alium finem habent quam cultum falsæ religionis sine peccato vsurpari possunt, tametsi propria sint infidelium. Ita docent vt dixi Theologi omnes contra Hadrianum.

Ratio vniuersim est, quia negare Fidem etiam externo aliquo signo, semper est intrinsecè malum vt dixi, alienam autem sectam ita simulare vt videaris illam profiteri est negare Fidem externo aliquo signo, ergo illud nunquam licet, tunc autem videtur aliquis profiteri sectam quampiam quoties aliquod vsurpat signum cuius alius non est finis, nisi professio talis sectæ. Huiusmodi signa sine dubio sunt verba etiam æquiuoca quibus aliquis verbi gratia exterius diceret se Turcam esse vel Caluinistam, verba enim illa instituta sunt ad significandam falsam religionem.

Adoratio Idolorum quomodo simulari possit. Ad primam ergo Respondeo semper esse peccatum graue adorare Idola, incẽsum illis adolere, & demùm illas vsurpare cæremonias quibus significatur determinatè cultus falsæ religionis, secus autẽ si hæ cæremoniæ possent habere finem aliquem licitum, vt quãdo Nahaman famulabatur Regi suo adoranti Idola, & genu cum illo flectebat, nam hoc non erat obsequium præstitum Idolo sed tantum Principi. Probant assertionem hanc fusissimè Suares *l.6. defensionis c.9.* & sæpè alibi, Sanches *lib.2.moralis operis cap.4.* & ratio vniuersim est, quia illi ritus determinatè significant negationem Fidei.

Comestio carnium quando illicita. Ad secundam Respondeo quod comedere carnes diebus ab Ecclesia prohibitis est aliquando illicitum fideli traseunti per terras infidelium, sed est tamen sæpissimè licitum. Illicitum est primò si tyrannus præciperet in odium Fidei, & in contemptum legis Ecclesiasticæ vt carnes comederes, quod etiam probat exemplum pulcherrimum Eleazari & Machabæorum. Secundò est illicita comestio carnium si timeatur duntaxat irrisio non autem mors. Tertiò quando dicerent hæretici explorare se velle per carnium esum, vtrùm ex adstantibus, aliquis esset Catholicus, tunc peccaret qui comederet carnes, negaret enim se Catholicum esse.

Quando licita. Sæpissimè tamen licita est carnium comestio, primò si nullus alius cibus suppetat, si ægrotes & carnibus egeas: secundò si periculum vitæ incursurus sis deprehensus ab hæreticis esse Catholicus, absque scrupulo comedere potes. Tertiò idolothytis eadem est ratio, licet enim etiam sine necessitate illis vesci, modo non adsit scandalum, nec videaris idololatris cooperari, aut adorare falsos Deos. Si enim eos cibos tyrannus porrigeret in signum honoris Idolo exhibendi esset illicita comestio huiusmodi ciborum.

Vti vestibus infidelium quando sit licitum. Ad tertiam Resp. aliquando esse peccatum assumere vestes quibus vtuntur infideles à fideli, sed aliquando tamen esse licitum. Primò enim licitum est non rarò, vti vestibus quæ ad aliquem finem politicũ infidelium sunt propriæ qualis apud Turcas alba est tobalia, quam gestare solis licet Turcis, & alicubi Iudæi ex flauo dignoscuntur pileo. Huiusmodi autem assumere vestes non esse licitum probant Sanches, Suares, Coninck, Azor, Becanus, De Lugo: contra Caietanum, Nauarrum, Toletum, quia si hoc esset peccatum peccarent Iudæi & Turcæ dum gestant huiusmodi habitum, atque ita Pontifex peccaret qui Iudæis præcipit vt ea veste vtantur. Deinde cum vestes non sint ex natura sua ordinatæ, ad significandam hanc aut illam religionem, potest qui vtitur illis assumere sibi finem optimum, neque tamen inde sequitur quod alicui liceat dicere se esse Turcam, etiam vtendo vocibus æquiuocis quia voces ex sua natura diriguntur ad significandos animi conceptus quamuis deinde singulares voces ex instituto significent. Potest ergo Christianus transiens per Turciam vti habitu Turcico, & licitum est apponere in nauibus Turcica vexilla, quibus Turcæ, vel alij decipiantur.

Secundò. Secundò licet etiam in graui periculo vti vestibus illis quæ sunt institutæ ab infidelibus ad profitendam falsam sectam, modo tamen ex eo vestium vsu non appareat, quod Fidem negauerit ille qui vtitur. Ita docẽt Sanches & De Lugo contra Toletum, Lopez, Aragonium, Nauarrum, Castro, Palao. Ratio est quia illa institutio infidelium non potest mutare vestium naturam quibus vti homo potest ad diuersos fines. Neque sequitur licere aliquando iis vestibus vti quæ sunt institutæ ad significandum cultum falsorum Deorũ, vt si sint vestes quibus vtuntur in sacrificiis, si gestent imagines Mahometis, conueniunt enim omnes quod hoc sit illicitum, quia semper malum est falsos Deos colere, huiusmodi autem vestes, quoddam sunt genus cultus falsorum Deorum, neque dici potest quod vestis illa maneat indifferens ad bonum finem, quia si per expressam formam aut imaginem determinetur non manet indifferens.

Tertiò. Tertiò, licitum est Christiano inter infideles versanti deponere vestem aliquam aut signũ, quod fidelium sit proprium, vt eo modo dissimulet se esse Christianum, modò absit scandalum, & aliunde præceptum confessionis Fidei non obliget, quia lex illa purè humana non potest obligare cum periculo vitæ. Ita docent Suares Sanches, & alij supra relati.

Sacramenta cum hæreticis sumere. Ad quartam Respondeo quod sacramenta sumere cum hæreticis nunquam licet extra casum necessitatis: verbi gratia non potest baptismus ab hæretico peti sine necessitate, neque suscipi sacramentum Eucharistiæ. De sacramento matrimonij dictum alias est, certum autem est, quod coram ministro hæretico contrahere nunquam illud licet, non est tamen illicitum interesse nuptiis hæreticorum, aut etiam exequiis hæretico ritu celebratis, potest etiam Catholicus patrinus esse pueri hæretici, quamuis non possit filio suo accersere patrinum hæreticum.

Hæreticorum adire templa. Denique templa hæreticorum adire, interesse illorum concionibus, non est illicitum modo ex circunstantiis non appareat illam esse professionem falsæ Fidei. Si verò tacita esset hæresis professio, illa esset illicita, dicitur autem talis esse professio in Anglia quando Catholici ad redimendam vexationem qua ex Regio edicto premuntur nisi hæreticorum adeant templa. Hoc enim esse illicitum optimè probant Sanches *lib.2.cap.4.* Suares in defensione Fidei *lib. 6.cap.9.* De Lugo *disp.14.§.171.* Conink *disp.15.dub.3.* Sumere verò Cœnam cum hæreticis in nullo vnquam casu esse licitum, hinc constat quia illa est vera hæresis professio.

QVÆST.

## QVÆSTIO V.

### *De Habitu Fidei & Annexis ei donis.*

EXplicato vtroque obiecto, & vtroque actu Fidei, multa poterant disputari de virtute ipsa Fidei permanente per modum habitus, nisi explicata ea essent ferè omnia, in prima disputatione vbi dictum est de horum habituum supernaturalium, existentia, quidditate, proprietatibus, & causis, possunt autem applicari facillimè habitui Fidei, quem explicare breuissimè primò possumus, deinde dona quædam ei annexa.

### SECTIO I.

### *Prima productio, augmentum, & destructio habitus Fidei Theologicæ.*

SVppono vt certum apud omnes Doctores quod Fides non est in animabus beatis, quia in illis inutilis prorsus esset cum nullum vnquam elicere posset actum, non etiam in damnatis in quibus nullum manet donum supernaturale: est autem sine dubio in animabus purgatorij, quæ sine illo nullum supernaturalem actum possent elicere, viatores quoque baptizati nunquam recipiunt gratiam quin simul Fidem recipiant. Difficultas igitur tantùm est primò vtrùm in peccatore qui gratiam non habet possit habitus Fidei, primò produci & augeri, secundò per quale peccatum destruatur habitus Fidei.

### §. I.

### *Vtrùm habitus Fidei primò producatur, & augeatur in homine peccatore.*

Prima dubitatio. RAtio dubitandi est primò, quia licèt omnino certum sit ex Fide quod habitus Fidei, per quodlibet peccatum mortale non destruitur, sicut destruuntur habitus Charitatis, & virtutum moralium, tamen nulla ratio probat quod habitus Fidei qui est proprietas gratiæ, producatur etiam tunc quando nulla est gratia, quod etiam videtur negari Clementina vnica de summa Trinitate, vbi dicitur quod in baptismo adultorum infunduntur virtutes, quod falsum esset si ante baptismum produceretur habitus Fidei.

Secunda. Secundò, si habitus Fidei prius producitur quàm gratia sequitur intensiorem esse habitum Fidei, quàm sit gratia, quod absurdum est, quia sic plus gloriæ habebit homo quàm gratiæ habuerit, gloria enim respondebit Fidei.

Tertia. Tertiò, absurdum est quod aliquis cum habituali peccato infidelitatis, habeat Fidem habitualem: si autem habitus Fidei producitur in eo qui non habet gratiam, potest esse habitus Fidei simul cum habituali peccato infidelitatis, qui enim peccatum commisit infidelitatis resipiscere potest, & elicere actum Fidei, tunc habitus Fidei producetur manente peccato infidelitatis.

Conclusio affirmans. Dico primò, habitum Fidei posse primò produci, & augeri etiam in peccatore non habente gratiam, adeò vt quisquis verum elicit actum Fidei, semper accipiat habitum Fidei. Ita docent cum S. Thoma *quæst. 6. art. 2. ad 3.* Caietanus, Bannes, Medina, Suares, Valentia, Granadus, & alij quos immeritò deserit De Lugo *disput. 16. sect. 2.*

Ratio est, quia si non posset habitus primò produci & augeri sine gratia, & Charitate, non posset etiam sine illa conseruari, si enim non producitur habitus Fidei sine Charitate, productio eius pendet à productione Charitatis imò habitus Fidei pendet ab habitu Charitatis, sed si habitus pendet ab habitu Charitatis, non potest conseruari sine illo, ergo si habitus Fidei non potest primò produci sine Charitate non potest sine Charitate conseruari, si ergo quando Charitas destruitur conseruatur habitus Fidei ex Dei dispensatione, quamuis ex rei natura destrui deberet, certè in prima productione non est minùs probabilis illa dispensatio, cum eadem sit ratio, & omnia quæ probant non produci fidem sine Charitate, probant etiam etiam illam non conseruari.

Ad primam ergo Resp. allatam esse rationem cur fides & conseruetur, & primò producatur sine gratia, quamuis sit eius proprietas, Deus enim dispensat cum peccatore vt ille semper habeat fundamentum vitæ spiritualis: Argumentum verò illud ductum ex Clementina probaret etiam quod Fides non produceretur ante baptismum in eo qui eliceret actum contritionis: Fides ergo in baptismo adultorum non semper primò producitur, sed vel primò producitur, sed vel augetur, quod vnum voluit Pontifex. Solutio primæ dubitationis.

Ad secundam Resp. certum esse quod habitus Fidei est sæpè intensior post peccatum, quàm sit Charitas & gratia, cum enim Fides pereunte gratia non pereat, certè post iustificationem Fides & Spes sunt intensiores quàm altj habitus, neque vllum in eo est absurdum. Secundæ.

Ad tertiam nego esse absurdum vt aliquis post peccatum infidelitatis commissum habeat simul habitum Fidei, cum peccato habituali infidelitatis quoad maculam, sed quoad intellectus tamen tenebras non erit tale peccatum cum habitu Fidei. Tertiæ.

### §. II.

### *Quale sit peccatum per quod habitus Fidei destruitur.*

DEstructio habitus Fidei multò est difficilior quàm eius productio, controuertitur enim vtrùm quolibet peccato mortali pereat Fides sicut perit Charitas, deinde vtrùm peccatum infidelitatis quodlibet destruat hunc habitum, adeò vt nemo possit vnquam credere vllum articulum, si vnum negauerit.

Ratio autem dubitandi est primò, quia Fides pereunte gratia debet perire cum sit eius proprietas, neque afferri potest vlla ratio, quæ probet debere manere fidem, quæ non etiam probet debere manere pœnitentiam, cuius habitus deberet manere vt homo possit conuerti connaturaliter. Imò aliarum etiam virtutum actus possunt exerceri à peccatore, ergo debent manere illarum habitus destructa gratia.

Secundò, si habitus Fidei destruitur per peccatum infidelitatis, debet etiam destrui per peccatum infidelitatis solùm externæ, quod tamen falsum est, quia ille qui seruat interiùs fidem, seruat etiam habitum Fidei. Probatur sequela, quia per illud peccatum externum amittitur aliquis habitus cui opponitur, nullus autem est habitus cui opponatur hoc peccatum, præter habitum Fidei.

Tertiò, si habitus destruitur per peccatum infidelitatis, vel destruitur physicè per illud peccatum, vel destruitur moraliter: si physicè certè non destruitur totus per quodlibet peccatum: si moraliter autè non destruitur, quia sublato motiuo habitus Fidei, debet auferri etiam physicè habitus Fidei, sed qui peccat peccato infidelitatis amittit motiuum Fidei, ergo peccatum infidelitatis destruet physicè habitum Fidei. imò alia sunt peccata grauiora peccato infidelitatis

per quæ non destruitur demeritoriè habitus Fidei, ergo peccatum infidelitatis non destruet demeritoriè habitum Fidei. Denique quomodo fieri potest physicè vt aliquis sit Fidelis & infidelis.

Quartò, non destruitur habitus fidei totus per peccatum quodlibet infidelitatis si possit aliquis negare vnum articulum Fidei & credere omnes alios Fidei articulos, non potest autem afferri vlla ratio cur non possit aliquis negare vnum articulum Fidei, & alios credere negabit enim vnum articulum quem putat non esse sufficienter propositum, & credere alios quos notit esse sufficienter propositos, nam potest aliquis profiteri testimonium diuinum esse infallibile, & tamen negare Incarnationem quam negat esse à Deo reuelatam.

Conclusio. Dico secundò, habitum Fidei non destrui per quodlibet peccatum mortale, sed solo tamen mortali peccato interno infidelitatis demeritoriè tantùm; non autem physicè.

Prima pars: non destruitur Fides quolibet peccato. Prima pars certa est de Fide, definitur enim in Tridentino *sess. 6. cap.* 15. quod gratia iustificationis quolibet peccato amittitur non tamen Fides, & colligitur ex primæ ad Corynth. 3. *Si habuero omnem Fidem, Charitatem autem non habuero, &c.* Ergo manifestum ex est Apostolo, quod haberi potest Fides sine charitate, & manifestè dicit Iacobus Apostolus *Fidem sine operibus esse mortuam in semetipsa*: Patres suffragantur quos afferunt Suares *lib.* 11. *de Gratia cap.* 5. Bellarminus *lib.* 1. *de Iustificatione cap.* 15. Ratio autem afferri non potest ex natura rei, quia Fides cum sit proprietas gratiæ non minus perire deberet quàm alij habitus, sola igitur obstat voluntas Dei, qui voluit vt peccator non infidelis radicem haberet per quam posset iterum conuerti & redire ad cor eliciendo connaturaliter actus Fidei quod constat ex Scripturis & Concilijs.

Secunda pars: quod peccato infidelitatis destruatur. Secunda pars asserit interire totum hunc habitum adueniente peccato mortali quolibet internæ infidelitatis. Sic enim colligitur ex Apostolo primæ ad Timoth. c. 1. *Quod quidam repellentes bonam conscientiam circa Fidem naufragauerunt*, & ad Titum cap. 1. *Subuersus est qui huiusmodi est & delinquit cum sit proprio Iudicio condemnatus.* Deinde expressè definitum habetur *cap. illo* 15. Tridentini, quod intelligi non posse de Fide actuali rectè ostendit De Lugo contra Vasquem. Quomodo enim Fidem ille amitteret actualem quam implicat haberi ab eo, qui committit peccatum infidelitatis. Ratio autem est sola Dei voluntas qui noluit vt maneret Fidei habitus in eo, in quo non posset actum elicere sibi proprium.

Tertia pars destruitur demeritoriè. Tertia pars, quod moraliter solùm & demeritoriè peccato illo destruatur habitus Fidei, negatur à Thomistis & à Vasque, sed communiùs tamen asseritur.

Ratio est, quia si physicam haberet repugnantiam habitus Fidei cum peccato infidelitatis, actus infidelitatis etiam indeliberatus, & venialiter tantum malus deberet illum expellere, hoc autem est pro certo falsum, ergo habitus Fidei moraliter solum expellitur per infidelitatem. Imò totus habitus Fidei non deberet expelli per vnum peccatum.

Hæretici nihil credunt. Dico tertiò, implicare omnino contradictionem vt ille qui culpabiliter negat vnum articulum Fidei sufficienter propositum, credat Fide diuina vllum alium articulum, atque ita nullam in hæreticis esse posse Fidem vllius veritatis reuelatæ. Conueniunt in eo cum S. Thoma *quæst. 5. art. 3.* Catholici omnes Doctores, sed ratio difficilis est: neque audiendus est vllo modo Hurtadus qui hanc incompossibilitatem refert ad solum Dei decretum nolentis concurrere ad actum supernaturalem cum illo qui est infidelis.

Ratio à priori ex motiuo Fidei. Ratio enim à priori petitur ex eo quod sæpè dixi motiuum adæquatum Fidei esse reuelationem omnino puram, signa verò non ingredi rationem formalem obiecti Fidei: ex quo argumentor, ille nullum Fidei articulum credere potest Fide diuina, qui non potest credere aliquid propter solam reuelationem excludendo motiua credibilitatis, sed qui culpabiliter negat vnum articulum sufficienter propositum, non potest aliquid credere propter puram reuelationem excludendo motiua, ergo ille nihil potest credere Fide diuina. Probatur minor; ille qui credit propter solam reuelationem exclusis motiuis credit omnia illa in quibus est eadem reuelatio, etsi non sint eadem motiua, sed qui culpabiliter negat vnum articulum verum non credit omnia in quibus est eadem reuelatio, quia non videt eadem motiua, ergo qui negat vnum articulum, non potest credere propter puram reuelationem exclusis motiuis. Vrgetur ergo argumentum, debet dari aliqua ratio quâ mouearis ad credendum potius vnum articulum sufficienter propositum, quæ te non moueat ad credendum alium sufficienter propositum. Illa ratio quæ te mouet non est sola reuelatio quæ reperitur in articulo quem negas, ergo id quod te mouet est aliquid præter reuelationem, propter illam ergo solam non credis. Confirmatur exemplo Charitatis; qui enim contra Deum agit in materia graui, non potest in alia materia operari ex charitate, quia cum motiuum charitatis sit bonitas Dei omnino pura necesse est vt charitas ratione talis motiui virtualiter includat voluntatem præferendi Deum omnibus ijs quæ grauiter pugnant cum eius amore: sic actus charitatis quia nititur prima veritate reuelante omnino pura, continet implicitè assensum ad omnia quæ prima veritas reuelat; In vtraque igitur virtute illud ex motiuo nascitur ratione cuius credit Fides super omnia, & repugnat cum dissensu ad obiectum reuelatum sufficienter propositum.

Confirmatur exemplo charitatis.

Ratio de Lugo. Aliunde rationem hanc petit De Lugo *disp.* 17. §. 122. Probat enim hanc incompossibilitatem ex voluntate credendi non autem ex motiuo Fidei: Ideò enim inquit hæreticus circa Incarnationem credere non potest Trinitatem, quia omnis actus Fidei debet imperari à voluntate vniuersali assentiendi omnibus jis quæ à Deo reuelata erunt: Id est ab affectu submittendi omnino intellectum Deo in omnibus quæ proponuntur sufficienter vt à Deo reuelata, quia illa est voluntas credendi ex toto corde & super omnia.

Non satisfacit. Sed hæc ratio parum efficax est si non recurrat ad obiectum Fidei quod debet esse pura reuelatio; si enim actus qui credit Trinitatem vt reuelatam, non purè credit quia Deus prima veritas dixit, sed quia hoc mihi constat ex motiuis, possum etiam velle credere quia hoc mihi constat ex motiuis: non enim probabitur, quod voluntas obiectum habeat ita vniuersale, quin probetur similiter quod Fidei motiuum est ita vniuersale, si enim voluntas credendi super omnia præcedat actum Fidei: actus etiam Fidei est assensus quo credo super omnia reuelationi sufficienter propositæ, ergo tam requiritur vniuersalitas obiecti in actu Fidei, quàm in voluntate credendi. Nam sicut voluntas amandi Deum est voluntas vniuersalis, sic quilibet Dei amor est super omnia, & vniuersalis ratione motiui.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Responsum sæpius est, quod si attendatur sola rei natura pereunte gratia perire debet etiam Fides eque ac pœnitentia. Sed ex Scripturis & Concilijs constat quod ex Dei dispensatione manent in peccatore Fides & Spes, non constat quod maneant pœnitentia, & alij habitus. Adde quod disparitas etiam

aliqua

aliqua potest afferri ex eo quod Fides absolutè ac determinatè ad conuersionem, est necessaria, non est autem determinatè necessaria pœnitentia specialis, sed charitas vel alia pœnitentia generalis possunt sufficere.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo habitum Fidei non destrui nisi per actum internum infidelitatis, si enim Fides exterius tantùm negetur, non perit Fidei habitus, non enim est hæreticus qui sic negat, nec est indispositus ad credendum. Imò nec amitteret habitum Fidei qui ex ignorantia etiam culpabili contra Fidem peccaret, vel etiam qui exponeret se periculo negandi Fidem, quia ille adhuc dispositus esset ad credendum & non esset hæreticus: quod idem dici debet de illo qui exteriùs Fidem non confitetur, quo tempore tenetur illam confiteri: qui autem vel dubitaret de aliquo articulo, vel cum aliqua formidine assentiretur, ille amitteret habitum Fidei, quia negaret Fidem esse certam, sicut etiam qui diceret se nolle vnquam elicere actum Fidei.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respondeo satis ostensum esse quod habitus Fidei destruitur demeritoriè tantùm non autem physicè per peccatum infidelitatis: verum ergo est, quod sublato motiuo Fidei aufertur habitus Fidei provt actualiter operans, non aufertur habitus Fidei provt manens habitualiter. Fateor alia esse peccata grauiora propter quæ habitus Fidei non destruitur, quia Deus solum peccatum infidelitatis ea punit speciali pœna, quia per illud indispositus homo redditur ad credendum, non redditur indispositus per alia peccata. Ille qui haberet Fidei habitum, & peccatum infidelitatis non diceretur Fidelis, quia nemo est absolutè fidelis propter solum habitum.

Solutio quartæ.

Ad quartam Respondeo probatum efficaciter esse, quod qui culpabiliter negat articulum vnum sufficienter propositum, nullum alium articulum credere potest Fide diuina, quia non potest credere propter solam reuelationem exclusis motiuis credibilitatis, sicut qui vult Deum offendere mortaliter furando, non potest elicere vllum actum veræ charitatis. Nego itaque quod possit aliquis credere Fide diuina testimonium Dei esse infallibile, & tamen culpabiliter, neque Incarnationem sufficienter propositam, quia primum illud non credet propter solum testimonium primæ veritatis, alioqui crederet etiam Incarnationem.

Instantia, prima.

Instabis primò, hæreticus qui non credit Eucharistiam, credere tamen potest Incarnationem si potest credere propositionem illam vniuersalem, quidquid Deus reuelauit est verum: sed potest credere propositionem illam vniuersalem, nam ille assensus non pugnat cum assensu hæretici qui negat Deum reuelasse Eucharistiam. Sicut posset aliquis dicere, quod omnes Pontifices habuerunt supremam dignitatem Ecclesiæ, & tamen negare, quod Vrbanus I. talem dignitatem habuerit, eo quod credat illum non fuisse vnquam Pontificem, ergo hæreticus dicere potest vera esse quæ Deus dicit, quamuis neget Christum esse in Eucharistia, quia negat reuelatum hoc esse à Deo.

Præcluditur.

Respondeo sæpè dictum esse quod Deus quoties reuelat articulum aliquem, & ad eum credendum obligat, reuelat etiam se dicere; quoties ergo aliquis negat ipsam reuelationem sufficienter propositam, non potest credere hanc vniuersalem, quidquid Deus reuelat est verum, quæ propositio vniuersalis omnino pugnat cum hæretico assensu quo negatur Deum reuelasse aliquid quod reuerà reuelauit, quia si Deus reuelat se reuelare, implicat vt negem Deum reuelasse, quin negem vera esse omnia quæ Deus reuelauit: non est ergo par ratio de Pontifice, quia non est reuelatum quod Vrbanus I. vnquam vixerit aut fuerit Pontifex. Denique verum est hæreticum illum qui negat Eucharistiam, non posse credere Fide diuina quod quidquid Deus reuelat, est verum, quia non potest credere illud propter solam reuelationem exclusis motiuis credibilitatis.

Altera instantia.

Instabis secundò, assensus Catholici circa Trinitatem non est magis vniuersalis, nec magis extenditur ad Eucharistiam, quàm assensus hæretici circa Trinitatem, quia non habet pro obiecto explicito Eucharistiam, cum tunc Eucharistia non proponatur neque de ea cogitetur.

Præcluditur.

Respondeo assensum Catholici circa Trinitatem esse magis vniuersalem ratione obiecti formalis & magis extendi virtualiter ad Eucharistiam, quàm assensum hæretici circa Trinitatem, quia motiuum Catholici est sola prima veritas reuelans, motiuum autem hæretici est eadem prima veritas provt taliter cognita & acceptata, vnde fit vt assensus Catholici virtualiter & implicitè ratione motiui extendatur ad omnia reuelata: sicut actus charitatis quilibet semper extenditur virtualiter ad omnia præcepta. Fateor itaque fieri sæpè posse vt aliquis inculpabiliter nesciens aliquem articulum esse sufficienter propositum, neget illum articulum, & credat alios quos cognoscit esse sufficienter propositos: Ideò hactenus de illo duntaxat loquutus sum hæretico, qui aliquem negat articulum quem cognoscit esse sufficienter propositum.

## Sectio II.

### *De donis supernaturalibus Fidei annexis.*

FIdem Theologicam obscuram & tamen certissimam, sequuntur connaturaliter dona quædam supernaturalia, quæ illi annexa sunt, & mirabiliter illam ornant atque perficiunt, suntque deriuata semper ab eius lumine. Illa verò sunt, vel dona quædam Spiritus sancti, quæ ad intellectum pertinent, vel sunt certa quædam Fidei lumina & dona variis locis ab Apostolo numerata, de quibus pauca dicere satis erit.

### §. II.

### *Quænam dona Spiritus sancti sunt annexa Fidei.*

S. Thomas quæst. 8. & 9.

DOna Spiritus sancti quid sint, & quomodo differant à virtutibus tùm Theologicis tùm moralibus, dictum ex *prima disputatione*, sunt enim habitus quibus mouentur iusti ad promptè obeundos actus hæroicos virtutum ex instinctu Spiritus sancti. Quatuor ex his pertinent ad intellectum, alia tria perficiunt voluntatem.

Ratio dubitandi.

Difficultas igitur est, quot sint dona illa intellectus, sapientiæ, scientiæ, ac Concilij, & quomodo differre possint à Fide in modo cognoscendi: dictum enim sæpius est, solam esse Fidem quæ cognoscat supernaturaliter obiecta dum sumus in via vel ergo hæc dona cognoscunt euidenter obiecta supernaturalia, & hoc esse impossibile dictum est sæpiùs, vel non cognoscunt & sic non differunt à Fide.

Assertio generalis.

Dico primò, quatuor dona Spiritus ad intellectum pertinentia, intellectus nimirum, sapientiæ, scientiæ, consilij, ita esse annexa Fidei Theologicæ vt ab illa tamen differant motiuis, & ab illa pendeant.

Donum intellectus.

Primò ergo donum intellectus est supernaturale lumen quo intellectus subtiliùs quædam penetrat de obiectis Fidei, quam attingere possit naturale lumen, estque annexum virtuti Fidei : quia scilicet proprium huius doni munus est reddere hominem aptum ad penetranda obiecta Fidei, non quidem iudicando de illorum veritate, quia illud proprium est munus Fidei & est obscurum, sed de sensu dicentis, quæ penetratio profundior videtur duas habere partes : Primò enim articulos Fidei donum hoc penetrat eorúmque sensum, credibilitatem, verisimilitudinem cum tanta claritate, vt quasi per reflexionem fiat in homine, quædam experimentalis euidentia quod ibi interueniat instinctus & operatio Spiritus sancti. Vnde pertinere potest ad hoc donum, iudicium credibilitatis quando Fidem sequitur. Secundò istius doni est etiam munus explicare nouo modo articulos Fidei, eorumque sensum, verisimilitudinem & credibilitatem, & illa omnia nouis confirmare rationibus. Obiectum ergo huius doni sunt veritates reuelatæ quarum sensum, verisimilitudinem, & motiua credibilitatis penetrat, explicat, probat cum quadam claritate per instinctum Spiritus sancti.

Donum sapientiæ.

Secundò, donum sapientiæ lumen est intellectuale supernaturale Fidei annexum & charitati, per quod cum euidentia quadam experimentali, res diuinæ Fide creditæ, præsertim verò ea quæ ad Deum pertinent iudicantur, gustantur ex speciali motione Spiritus sancti tribuente rerum illarum euidentem cognitionem & gustum. Primò enim donum sapientiæ ita pertinet ad intellectum vt in ipsam etiam voluntatem redundet, est enim lumen quoddam diuinorum, ex quo sequitur eorum gustus, & suauitas in ipsa voluntate, hic autem sapor causatur præsertim à charitate, non enim sapiunt nisi quæ amantur vt statim dicam. Deinde verò sapientia differt à Fide cuius munus est iudicare res reuelatas esse veras ex motiuo reuelationis, donum autem sapientiæ apprehendit eas vt præsentes, vt magnas & amabiles, & totam earum suauitatem degustat cum experimentali quadam euidentia causata per instinctum Spiritus sancti infundentis earum gustum quod vnum videtur voluisse S. Thomas *art. 1. ad secundum*, cum dixit donum sapientiæ distingui à Fide, quod hæc assentiat veritati diuinæ secundum se ipsam, ad donum autem sapientiæ pertineat iudicare secundum veritatem diuinam. Denique donum sapientiæ annexum est maximè charitati præsupponit enim Fidem, charitatem, & donum intellectus; Fidem, quia est exprimentalis, & euidens quædam scientia veritatum per Fidem creditarum : donum intellectus præsupponit tanquam habitum principiorum quo penetratur sensus & verisimilitudo mysteriorum : præsupponit etiam amorem, quia nunquam intellectus potest sine illo habere iudicium illud clarum, & voluntas gustum suauem diuinorum, amor enim efficit vt res amatas clariùs intueamur, & degustemus, vt propterea iudicium illud à S. Thoma dicatur esse secundum connaturalitatem ad res diuinas, quæ fit per charitatem : eius enim proprium est vnire nos Deo, & ex hac vnione oritur æstimatio illa & gustus diuinorum, qui sunt actus proprij sapientiæ.

Donum scientiæ.

Tertiò, donum scientiæ lumen est quoddam supernaturale annexum Fidei & spei quo euidenter ex instinctu Spiritus sancti res diuinæ iudicantur dignæ vt credantur, & amentur, sed per rationes creatas inferiores spectant ad beatitudinem æternam. Differunt enim donum scientiæ, & sapientiæ à Fide quæ immediatè fundatur in reuelatione, & à dono intellectus quod sensum, verisimilitudinem, & credibilitatem rerum diuinarum, sapientia verò & scientia res eadem æstiment magnas & amabiles, & illas ament ac degustent. Differunt verò inter se, quod sapientia res diuinas æstimet & sapiat per rationes ad Dei attributa, scientia verò ex rationibus spectantibus ad hominum salutem.

Donum consilij.

Quartò, donum consilij est lumen quoddam supernaturale practicum respondens prudentiæ infusæ, quo rectè iudicat homo iustus ex instinctu speciali Spiritus sancti, quid, & quando, & in quibus circunstantijs operari debeat. Differt donum istud à tribus primis quòd proprium eius munus sit iudicare practicè de iis quæ conuenit agere vel non agere. Vnde respondet prudentiæ cuius munus est iudicare quid honestum sit agere in materia virtutum.

Alia tria dona.

Ex quibus non est difficile colligere quomodo alia tria dona respondeant tribus alijs virtutibus Cardinalibus, cum quibus idem habent obiectum materiale, & formali solùm motiuo differunt. Donum enim pietatis, iustitiæ respondet, quia omnes includit actus qui sunt ad alterum, licet denominetur ex præcipua iustitiæ parte quæ circa materiam religionis exercetur. Donum timoris, temperantiæ respondet, quia timor reuerentialis est actus humilitatis quæ pars est temperantiæ : de fortitudine non potest esse difficultas.

## §. II.

### *De donis Fidei ab Apostolo enumeratis, & annexis Fidei Theologicæ.*

Dico secundò, commodissimè ab Apostolo enumerari quadruplex Fidei donum, primum est fructus Spiritus sancti, secundum est Fides gratia gratis data, tertium Fides miraculorum, quartum Fides Prophetæ.

Fides vnus ex fructibus Spiritus.

Primò ergo Apostolus ad Galatas 5. duodecim ennumerans fructus spiritus, opositos operibus carnis, vnum ex illis appellat Fidem, *mansuetudo* (inquit) *Fides modestia, continentia, castitas*, duodecim verò illi fructus non sunt aliud quàm actus quidam perfectissimi virtutum perfectarum, qui sunt velut vltima perfectio virtutis : *Eo quod* (vt loquitur Ambrosius lib. 2. de Paradiso cap. 13.) *possessores suos sancta & syncera delectatione reficiant, quemadmodum fructus arborum dicitur, id quod cum suauitate, vltimum ex arbore solet colligi* : Actus autem Fidei perfectissimæ talem omnino habet suauitatem, & opponitur sectis quæ vnum sunt ex operibus carnis. Imò aliarum omnium virtutum actus perfecti, vocari eodem iure possunt fructus Spiritus, & beatitudines, quæ sunt opera quædam excellentia virtutum, quibus propter excellentiam specialiter promissa est beatitudo id est eo quod media sint infallibilia beatitudinis æternæ, ac proinde in quibus tota sit beatitudo huius vitæ.

Fides gratis data.

Secundò Apostolus primæ ad Corynth. cap. 12. numerans gratias gratis datas, *alij datur* (inquit) *Fides in eodem spiritu* : consistit autem in eminentia quadam cognitionis mysteriorum Fidei, quâ idoneus homo redditur ad instruendum alios in ijs quæ ad Fidem pertinent sine apparatu verborum, vnde nec adæquatè distinguitur à virtute Fidei saltem semper, non enim numeratur ab Apostolo inter has gratias secundum quod est quædam virtus hominem in se ipso perficiens, sed quatenus supereminentem quandam Fidei certitudinem ex qua homo fit idoneus ad instruendos alios in ijs quæ ad Fidem pertinent

tinent. Superaddi itaque donum istud gratuitum, virtuti Fidei Theologicæ, abundantiam quandam Fidei, secundum quam homo cognoscat non solùm quid credere ipse debeat, sed etiam quo pactum id ipsum & pijs opituletur, & contra impios defendatur, vnde vocatur propriè sermo Fidei. Vide quæ dixi olim de gratiis gratuitis.

Fides miraculorum. Tertia est fides miraculorum quæ pertinet propriè ad Fidem Theologicam quæ prima est radix Fidei miraculorum, vt rectè probat Suares *disp.* 8. *sect.* 1. contra Vasquem *prima* 2. *disp.* 109. *cap.* 4. sic colligitur ex pluribus scripturis, *si habueritis Fidem vt granum Sinapis*, *si habueritis Fidem & non hæsitaueritis*, Ad eam verò Fidem, quæ veluti impetrat miracula & ad illorum effectionem semper requiritur, duo semper actus concurrunt, Primò actus generalis quo credis Deum esse omnipotentem & fidelem in promissis. Secundò firma persuasio intellectus quod Deus de facto miraculum illud patrabit, quod iudiciũ elicitur sæpissimè per speciale auxilium gratiæ à Deo infusum, quo redditur homo moraliter certus de tali miraculo, vnde nascitur fiducia illa in voluntate, quam propriè vocatur fides miraculi.

Fides Prophetæ. Quarta demum appellatur fides prophetiæ, quam explicat sanctus Thomas *Prima secundæ quæst.* 11. & sequentibus Suares *hic disp.* 8. *& prolegom de gratia cap.* 5. significat autem prophetia propriè cognitionem quandam ex Dei reuelatione inditam quâ res longè à sensu, & naturali hominum intelligentia remotæ, cognoscuntur diuinitùs & prædicuntur, alia verò Prophetia est in solo intellectu, quæ non facit Prophetam extaticum, alia in imaginatoine quæ facit extaticum, aliquando in sensibus externis. Cum ergo illa cognitio prophetæ fundetur in Dei reuelatione potest aliquando esse actus Fidei Theologicæ, à qua tamen differet essentialiter si fundetur in reuelatione euidente, differet verò tantum accidentaliter, quæ fundabitur semper in reuelatione immediatè facta ipsi Prophetæ, & ita dicet infusionem nouarum specierum, & noui luminis.

---

## QVÆSTIO VI.

### *De peccatis Fidei Theologicæ oppositis.*

### S. Thom. q. 10. ad 15.

TRia S. Thomas ponit genera peccatorum opposita Fidei; actui enim eius interno est opposita infidelitas: confessioni externæ fidei, opposita est blaphemia: donis ei annexis opponuntur cæcitas mentis & sensus hebetudo, omnia vt explicem distinctissimè, primò inquirendum est quænam sit infidelitatis natura, malitia, propriæ species. Secundò hæresis natura, conditiones, peccata, malitia.

### SECTIO I.

### *Infidelitatis quidditas, malitia & species.*

Quidditas infidelitatis CErtum est primò, peccatum infidelitatis rectè definiri, peccatum ita oppositum internæ Fidei ex obiecto suo vt cum eo sit incompossibilis, voluntas credendi & actus Fidei, nullum enim est peccatum infidelitatis cui definitio hæc non conueniat, non negare articulum Fidei, vel de illo dubitare sunt peccata infidelitatis, quia excludunt voluntatem credendi & actum Fidei, error autem inculpabilis circa Fidem, & ignorantia etiam culpabilis non excludunt voluntatem & actum Fidei, propterea non sunt peccata infidelitatis, quamuis aliquando peccata sint contra Fidem.

Dubium incidens. Difficultas inter Theologos esse potest, vtrùm infidelitas aliquando ita consummari possit in voluntate, vt non necessariò sit in intellectu. Respondent affirmatiuè aliqui cum Valentia *quæst.* 10. *part.* 1. Hurt. *disp.* 68. *sect.* 2.

Prima ratio dubitandi. Probantque primò, quando aliquis suspendit voluntariè assensum omnem circa res reuelatas peccat solum in voluntate, neque reperitur quidquam in intellectu & tamen illud est peccatum infidelitatis, ergo illud in sola voluntate consummari potest.

Secunda Secundò, alia peccata consummantur in sola voluntate, ergo & istud. Imò si aliquis diceret non crederem Deum esse, si hoc non demonstraret ratio naturalis, certè ille infidelis esset & tamen nullus in eius intellectu esset error.

Tertia. Tertiò si dicas, ego cras dissentiam obiecto reuelato, nunc autem non dissentio, peccas nunc infidelitate, quamuis sola voluntate pecces.

Resolutio dubij. Respondeo tamen peccatum infidelitatis regulariter & moraliter nunquam in sola voluntate consummari, sed residere in ipso etiam intellectu.

Ratio est, quia quoties voluntas imperat intellectui dissensum, vel negationem assensus circa obiectum reuelatum implicat vt intellectus non obediat voluntati, ergo naturaliter repugnat vt in sola voluntate consummetur infidelitas, ideſt vt tota infidelitas sit voluntas dissentiendi: nisi fortè Deus intellectui negaret dissensum, quod est contra legẽ ordinariam, vnde dixi regulariter hoc non contingere.

Solutio primæ difficultatis. Ad primam autem Respondeo verum esse quod suspendere voluntariè assensum circa veritatem sufficiẽter propositam, est peccatum infidelitatis, sed nego illud posse contingere sine iudicio intellectus erroneo, quod motiua proposita contra Fidem reddunt dubium articulum reuelatum. Propter hoc enim iudicium imperat voluntas intellectui suspensionem hanc assensus.

Solutio secundæ. Ad Secundam Respondeo alia peccata externorum actuum consummari posse in voluntate quia voluntas imperare potest potentiis externis, quin actus sequatur externus, non potest imperare intellectui dissensum, quin sequatur dissensus obiecti obscurè reuelati. Qui diceret non crederem Deum esse nisi demonstraretur, habet illum errorem in intellectu, quod nihil debeat credi nisi demonstretur.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respondeo eum qui diceret cras dissentiam obiecto Fidei, decerneret peccare peccato infidelitatis, sed non peccaret nunc tali peccato.

Grauitas peccati infidelitatis. Certum est secundò, infidelitatis malitiam ex genere suo, & cæteris paribus peccatum esse grauius quàm peccatum quodlibet oppositum virtutibus moralibus: Imò & illud simpliciter esse grauius quàm sit desperatio, quæ tamen secundum quid grauius peccatum est quàm infidelitas.

Ratio verò tota peritur ex generali doctrina dẽ grauitate peccatorum alibi tradita quod quoties verum peccatum vel opponitur virtuti nobiliori, vel virtuti magis præceptæ, toties peccati malitia grauior est, quàm malitia peccati alterius, infidelitas autem opponitur Fidei virtuti nobiliori & magis præceptæ, quàm vlla virtus moralis imò Fides magis est præcepta, & nobiliori modo respicit Deum quàm spes, quæ respicit Deum vt bonum nostrum, Fides autem Deum respicit vt summè veracem in se ipso, ideò infidelitas absolutè peccatum est grauius quam desperatio quamuis illa propter periculum non resipiscendi peccatum sit grauius secundum quid.

Triplex infidelitatis species. Certum est infidelitatem benè diuidi tres in species, paganismum Iudaismũ, & hæresim, quæ non sunt essen

ſpecies eſſentialiter diuerſæ inter ſe, neque ab apoſtaſia differunt niſi accidentaliter.

Ratio eſt, quia quilibet infidelis vel abſolutè totam negat Fidem vtriuſque teſtamenti veteris & noui, & eſt paganus: vel admittit teſtamentum vetus, nouum autem negat, & eſt Iudæus: vel vtrumque admittit teſtamentum, ſed aliquem noui articulum negat, & eſt hæreticus. Improbant rationem hanc De Lugo & Hurtadus, ſed nihil ſanè opponunt probabile, inueniant enim aliquid medium inter negationem horum teſtamentorum, nam Mahometani ad paganos pertinent qui vtrumque negant teſtamentum: cum autem ſpecies illæ non differant niſi obiecto materiali, & eodem modo diuinæ opponantur authoritati, differunt ſolum accidentaliter.

Apoſtaſia. Porrò Apoſtaſia à Fide ab illis ſpeciebus non differt niſi accidentaliter ex circunſtantia perſonæ quæ poſtquam amplexa eſt Fidem veram, deficit poſtea in vnam ex ſpeciebus infidelitatis, præſertim in paganiſmum, vel iudaiſmum; differit verò de Apoſtaſia huiuſmodi S. Thomas *quæſt.* 12. oſtenditque quale illa peccatum ſit, quàm graue, quâ pœna dignum.

## Sectio II.

### *Hæreſeos definitio, conditiones, malitia.*

DE Paganiſmo & Iudaiſmo nihil reſtat dicendum præter remedia eos extirpandi & pœnas debitas, vtrum liceat cum illis communicare, ad Fidem compellere, tolerare illorum ritus, terras eorum occupare, baptizare illis inuitis eorum liberos: quæ omnia ſunt alterius inſtituti, vnde de ſola hæreſi reſtat inquirendum, quid illa ſit, quas exigat conditiones, quantum ſit peccatum.

Definitio. Certum eſt primò, hæreſim rectè definiri, eſt error voluntarius eorum qui Chriſti Fidem ſuſceperunt, & tamen circa eius aliqua dogmata errant pertinaciter. Dicitur *error*, quia eſt iudicium intellectus erroneum: *voluntarius* quia certos quoſdam ex tota Fide articulos eligit quos non credit: *eorum qui Fidem Chriſti ſuſceperunt*, alioqui pagani eſſent aut Iudæi; denique requiritur ad hæreſim *pertinacia* vt dicetur, hæreticus cognitam impugnat veritatem, & cognoſcit ſe errare.

Tres conditiones hæreſis. Certum eſt ſecundò, tres conditiones ad hæreſim veram exigi, primò enim ex parte perſonæ debet eſſe error hominis baptizati, ſi enim ille non eſt niſi ſaltem inualidè baptizatus non eſt ſubditus Eccleſiæ neque ab ea puniri poteſt, ſufficit autem vt ille communiter habeatur pro baptizato quantumuis fortaſsè inualidus fuerit baptiſmus, ex defectu intentionis vel miniſtri, vel ſuſcipientis. Secundò ex parte modi requiritur vt ſit error cum pertinacia, id eſt vt ſcias te repugnare Eccleſiæ Catholicæ vel veritati reuelatæ. Quia ſicut ille verè Catholicus eſt, qui omnia credit quæ proponit Eccleſia, ſic hæreticus eſſe nequit niſi qui pertinaciter repugnat Eccleſiæ, ſciens ſe illi repugnare. Tertiò ex parte obiecti neceſſe eſt vt ſit error circa veritatem aliquam ſufficienter propoſitam quæcumque illa ſit. Neque dubium eſt, quin ille in foro interno eſſet hæreticus cui ſufficienter proponeretur reuelatio aliqua priuata, quia repugnaret etiam Eccleſiæ quæ docet vera eſſe quæcunque à Deo ſunt reuelata: in foro autem externo hæreticus non eſſet, quia non poſſet conuinci quod reſiſteret Eccleſiæ, quia vt aliquis ſit hæreticus manifeſtus, debet palam Eccleſiæ repugnare.

Aliæ propoſitiones veritati cõtrariæ varia inter Doctores habent nomina, alia enim eſt erronea errori & hæreſi proxima, ſuſpecta & ſapiens hæreſim, malè ſonans, & piarum aurium offenſiua, temeraria, ſcãdaloſa, ſeditioſa de quibus latiſſimè differunt Suares *diſp.* 19. *ſect.* 2. De Lugo *diſp.* 20. *ſect.* 3. & alij communiter qui fuſiùs diſputant de mediis quibus Eccleſia licitè vtitur ad tollendas hæreſes, & de pœnis hæreticorum tùm ſpiritualibus tùm corporalibus.

Certum eſt tertiò, hæreſim eſſe peccatum ex genere ſuo ita graue vt in eo nulla detur materia leuis, quia omnis hæreſis Deum dicit mendacem eſſe, ac proinde ſemper peccatum eſt graue, ſicut periurium.

Addit S. Thomas *q.* 13. blaſphemiam eſſe peccatum confeſſioni Fidei oppoſitum, eſt enim peccatum quo vel detrahitur Deo aliquid, quod ei conuenit, vel aliquid tribuitur quod non conuenit, maximum inter peccata mortalia, & omnibus qui damnati ſunt in inferis commune. Denique *quæſtione* 15. duo exponit peccata oppoſita dono intellectus, & dono ſcientiæ annexis Fidei, alterum eſt cæcitas mentis, alterum ſenſus hebetudo, quæ oriuntur ex neglecta rerum diuinarum & ſpiritualium notitia, differuntque inter ſe quod cæcitas mentis rerum ſpiritualium notitiam funditus tollat: hebetudo verò ſenſus languidiorem eam reddat, iſta oritur ex intemperantia cibi & potus, illa naſci ſolet ex intemperantia libidinum.

# DISPVTATIO III.

### *De virtute Spei Theologicæ.*

Sanctus Thomas à quæſt. 17. ad 23.

FIDEM Theologicam hactenus traditam, ſtatim ſequitur Spei diuinæ conſideratio *quam habemus* (inquit Apoſtolus hebræorum 6.) *velut anchoram animæ tutam ac firmam, & incedentem vſque ad interiora velaminis.* Quam proinde meritò appellat Philo lib. de Abraham; *Principium parandorum bonorum omnium: antiſtitam, ædituam, & Ianitricem Palatij quod inhabitant virtutes*: Et l. quod deterius, &c. *alimentum animarum, virtutem animantium, propter quam ſemouemus pigritiam quotquot properamus ad honeſta.* De hac vt diſtinctè diſſeram, triplex mihi quæſtio inſtituitur prima de quidditate generica Spei; Secunda de propria quidditate Spei Theologicæ; Tertia de peccatis Spei Theologicæ contrariis. Tripartita diſputatio.

## QVÆSTIO I.

### *De quidditate, Spei genericè ſumptæ.*

TRia ſignificat Spei nomen inter ſacros omnes, & prophanos Doctores, primò expectationem euentus cuiuſlibet futuri ſiue bonus fuerit ſiue malus: *Hunc ego ſi potui tantum ſperare laborem*, vbi ſpes timorem ſignificat teſte Auguſtino cap. 8. Ench. Secundò ſignificat expectationem futuri boni, ideſt motum appetitus in bonum abſens, arduum, poſſibile, futurum. *Gloriamur in Spe gloriæ filiorum Dei.* Tertiò ſignificat bonum etiam illud quod ſperatur, *expectantes beatam Spem*, imò & perſonam à qua ſperatur, *Spes mea ab vberibus matris meæ.* Spes non hoc loco ſumitur in prima & tertia ſignificatione ſed in ſecunda, non prout eſt paſſio appetitus vt oſtendunt morales Philoſophi, ſed prout virtus eſt voluntatis tendens in bonum quoddam abſens, arduum, poſſibile, futu Nomen Spei.

futurum; cuius ratio generica tria exigit. Primò quid sit amor concupiscentiæ, secundò vtrùm ad illum pertineat Spes Theologica tanquam ad verum genus, tertiò qualis actus amoris concupiscentiæ sit Spes, & quomodo à reliquis eius actibus differat.

## Sectio. I.

### *Quidditas amoris concupiscentiæ qui est genus Spei.*

Actus voluntatis.

OMnes actus voluntatis si prosequutiui sint, ad amorem pertinent, si auersatiui spectant ad odium: tametsi enim voluntas modis vndecim prosequatur aut auersetur, semper tamen amat aut odit, cũ amor latè sumptus non sit aliud quam motus voluntatis in bonum. Ille verò si propriè dictus sit amor abstrahit à præsentia, & absentia, si respicit illud præsens, gaudium est, si absens est desiderium, si absens & arduum, sed possibile tamen & futurum vocatur Spes, quæ proinde ad aliquem amorem pertinet. Sed difficultas est de amore illo ad quem pertinet. Cum enim diuidatur amor communiter in amorem beneuolentiæ, & concupiscentiæ vt habetur *ex* 8. *Ethicorum* & ex S. Thoma hîc *quæst.* 17. *art.* 8. dubium tamen est, vtrùm illæ sint duæ species essentialiter distinctæ, an verò illi sint duo tantum respectus eiusdem actus amoris, qui provt respicit personam, amor sit beneuolentiæ, provt respicit bonum volitum est amor concupiscentiæ.

Status quæstionis.

Prima dubitatio.

Ratio verò dubitandi primò est, quia si duo illi amores essent inter se specie diuersi, posset dari amor aliquis concupiscentiæ, qui non esset amor amicitiæ, & amor aliquis beneuolentiæ, qui amor non esset concupiscentiæ. Hoc autem est falsum, nam in omni amore amicitiæ volumus aliquod bonum alicui personæ, sed bonum quod volumus amatur amore concupiscentiæ, non amicitiæ vt patet, ergo in omni amore beneuolentiæ reperitur amor concupiscentiæ: similiter in omni amore concupiscentiæ reperitur beneuolentia, quia volo bonum mihi, vel alteri personæ, quod est habere beneuolentiam.

Secunda.

Secundò, ibi non sunt distinctæ species amoris vbi non sunt obiecta formalia diuersa, sed amor beneuolentiæ & concupisentiæ non habent obiecta formalia diuersa, nam bonum respectiuum seu conuenientia boni est sæpissimè motiuum amoris beneuolentię, cum desidero verbi gratia conuersionem peccatoris, quia illa bonum eius est, tunc enim motiuum amoris non est meritum personæ cui bonum amatur, sed est tantum conuenientia boni cum tali persona, & tamen ille amor est beneuolentiæ, proximum enim non amo amore concupiscentiæ, nisi quando illum amo, vt est mihi bonus, ergo amor beneuolentiæ tendit in bonum respectiuum.

Tertia.

Tertiò, si motiuum amoris concupiscentiæ esset conuenientia boni cum subiecto cui volo bonum, non possem licitè Deum amare amore concupiscentiæ, quia non possum Deum ordinare ad me vt finem cum ipse potius sit finis.

Assertio.

Dicendum tamen est rectè diuidi amorem in amorem beneuolentiæ, & concupiscentiæ tanquam in duas species distinctas essentialiter. Ita docent vt dixi Philosophus & S. Thomas, sed eos sequuntur communiùs Theologi, quos tamen deserunt Suares, Vasques, Becanus, Lorca.

Ratio à priori.

Ratio tamen est quia vbi sunt obiecta duo formalia omnino vltimâ specie distincta, ibi etiam amores sunt specie distincti, amor beneuolentiæ, & amor concupiscentię habent obiecta formalia vltima planè diuersa, quod sic probo bonitas absoluta & bonitas respectiua sunt sine dubio res distinctissimæ, nam bonitas absoluta dicitur perfectio & meritum personæ, quæ amatur ratione cuius digna est bonis quę illi volumus: bonitas verò respectiua est conuenientia ipsa boni quod appetimus, cum persona cui appetimus tale bonum. Vnde argumentor, toties obiectum formale amoris specificè diuersum est quoties diuersa est ratio formalis vltima propter quam volo bonum, nam omnis actus quo volo bonum est amor, sed vltima ratio formalis quæ me mouet ad appetendum alicui personæ bonum, aliquando est bonitas absoluta, id est perfectio personæ, cui volo bonum, quia videlicet digna est tali bono: aliquando autem ratiò formalis, quæ me mouet ad volendum bonum, non est meritum personæ, cui illud volo, sed conuenientia boni cum persona cui illud volo, nam hoc bonum non volo quia illa persona meretur, sed quia hoc est illi conueniens. In omni ergo amore id in quo vltimo sistit amor, est id quod specificat amorem, non autem id quod se habet tantum materialiter: sed in amore beneuolentiæ, id in quo vltimò sistit amor est meritum personæ, conuenientia verò & concupiscentia materialiter tantùm se habet, & in amore concupiscentiæ beneuolentia se habet tantum materialiter: ratio autem formalis in qua vltimò sistit amor est conuenientia talis boni ergo illi duo amores specie differunt.

Ex absurdis.

Deinde si amor amicitiæ non esset diuersus ab amore concupiscentiæ, sed essent tantum duo respectus eiusdem amoris male dixisset Philosophus amorem alium esse beneuolentiæ, alium concupiscentiæ, qui tamen non differunt a parte rei, sequeretur quod amor charitatis amor esset concupiscentiæ, & Spes amor amicitiæ, sequeretur quod homo se ipsum amaret amore amicitiæ, cum tamen ad alterum sit omnis amicitia. Imò si omnis actus quo alicui volo bonum est amor beneuolentiæ, sequitur quod qui dat equo suo, vel cani pabulum amat illos amore amicitiæ.

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Respondeo satis dictum esse quod in amore attendendum illud vnum est quod mouet vltimò & formaliter, non autem illud quod materialiter tantùm se habet: fateor nullum esse amorem beneuolentiæ, qui non sit amor concupiscentiæ materialiter, nam semper aliquod bonum appeto: sed negò quod in amore beneuolentiæ reperiatur formalis amor concupiscentiæ, quia in amore beneuolentiæ vltima ratio volendi bonum est meritum personæ dignæ, & in eo sistit voluntas. Idem dico de amore concupiscentiæ in quo meritum non est ratio mouens, vnde in eo reperitur materialis amor beneuolentiæ, non formalis.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo cum Conink *disp.* 19. *dubio* 1. *num.* 6. quod alia ratione amamus alios, alia nos ipsos, nunquam enim alios amamus nisi apprehendamus prius in iis bonum aliquod amabile, propter quod eos dignos iudicamus eo bono, quod ipsis desideramus, consideramus nimirum vt Dei filios, vt redemptos à Christo Iesu, vt vocatos ad nuptias agni, & ad possessionem ipsius Dei, vt autem nos ipsos amemus, omnino naturaliter inclinamur, nec est necesse vt aliquam apprehendamus in nobis ipsis rationem meriti, ob quam simus digni bono quod appetimus, sed naturali quodam impetu ferimur in amorem eorum quæ nobis sunt conuenientia. Itaque peccatores quoties amamus & bonum aliquod ipsis volumus, semper apparet aliqua in ipsis bonitas ob quam iudicamus eos dignos eo bono quod illis volumus, non propter aliquod speciale ipsorum meritum, sed propter communem rationem naturæ.

Ad

Solutio tertiæ.

Ad tert. Resp. meritò amari Deum à nobis amore concupiscentiæ vt est summum bonum nostrum, quia sic non refertur à nobis Deus ad nos ipsos, tanquam medium ad finem : sed Deum tanquam vltimum finem cuius gratia, id est propter cuius amorem expetuntur omnia referimus ad nos tanquam ad finem cui volumus tale bonum, quod vitiosum non est, quia finis (cuius) non amatur vt medium ad finem (cui) sed vna cum fine (cui) est vnus finis adæquatus.

## Sectio II.

### *Vtrùm Spes Theologica sit actus amoris concupiscentiæ.*

DIxi quid sit amare Deum amore concupiscentiæ, nimirum velle illum nobis, vt summum est bonum nostrum, ad eum ergo amorem pertinebit sine dubio Spes Theologica, si non sit aliud quàm desiderium efficax Dei possidendi summi boni nostri, quod tamen plerisque Doctoribus non placet, quippe video tripliciter explicari quid sit Spes Theologica.

Prima sententia.

Primò enim Henricus, Durandus, & Bonauentura negant spem esse aliquod desiderium, sed esse solùm tendentiam voluntatis in bonum formaliter, vt est arduum & difficile, Spem enim Theologicam non amare, desiderare, timere, sed expectare bonum difficile vt sic, confidendo se illud obtenturum à Deo, duos enim esse actus proprios Spei, expectationem & confidentiam, primum respicere bonum quod speratur, secundum illum à quo speratur.

Secunda.

Secundò, paulò aliter spem explicant Vasques, Becanus & alij non pauci, volunt enim Spem esse expectationem bonorum supernaturalium cum Dei auxilio illius enim materiale obiectum esse omnia bona supernaturalia, formale autem esse Deum vt auxiliatorem fidelem & omnipotentem in præstandis promissis.

Tertia.

Tertiò, Scotus, Caietanus, Suares, Coninck & alij communiùs, volunt Spem Theologicam non esse aliud quàm desiderium quoddam summi boni, & proprium actum amoris concupiscentiæ.

Prima dubitatio.

Ratio verò dubit. primò est, quia sperare non est aliud quàm aliquid expectare, sed expectare non est desiderare, multa enim sæpè desideramus quæ nequaquam speramus. Deinde Spes destruitur per solam desperationem, non autem per odium aut nolitionem beatitudinis : ergo Spes non est desiderium beatitudinis. Denique desperare non est nolle beatitudinem, multa enim desideramus quæ tamen desperamus nos habituros.

Secunda dubitatio.

Secundò, Spei obiectum est bonum arduum, amoris autem obiectum non est bonum arduum, ergo Spes & amor differunt obiectis. Imò possum ex virtute Spei appetere beatitudinem proximi quatenus bonum eius, vel in Dei gloriam, qui non erit amor concupiscentiæ.

Tertia dubitatio.

Tertiò, amor concupiscentiæ amor est sui ipsius, qui nec est supernaturalis, neque vllam habet difficultatem, oritur enim ex naturali complacentia quam habet quilibet in se ipsum, ergo Spes Theologica non est amor concupiscentiæ : Imò iste amor manebit in patria vbi tamen manebit Spes.

Conclusio.

Dicendum est nihilominus Spem esse verum actum amoris concupiscentiæ Dei summi boni. Et esse desiderium efficax obtinendi bonum illud quod cognoscitur arduum possibile futurum.

Primæ partis probatio.

Primæ partis ratio est, quia si Spes actus non esset amoris concupiscentiæ, sed esset virtus specialis ab illo distincta sequeretur virtutes Theologicas non esse tres duntaxat sed quatuor, nam amor concupiscentiæ virtus est virtus Theologicum cum amet Deum vt summum bonum, qui est amor supernaturalis, sicut gaudium quod in cœlo habent beati de sua beatitudine, est supernaturale, pertinétque sine dubio ad amorem concupiscentiæ, timor etiam æternæ pœnæ supernaturalis est & ad hunc amorem pertinet. Deinde nulla virtus potest amare aliquod bonum de quo non possit gaudere si sit præsens, & quod non possit desiderare si sit absens, & quod etiam non possit sperare si sit arduum, & iudicetur futurum, nam etiam Charitas sperat bonum aliquod Dei absens & arduum, ergo amor etiam concupiscentiæ sperat eandem beatitudinem quatenus ardua est possibilis, & futura.

Secundæ partis.

Secunda pars, quod Spes sit actus ille amoris concupiscentiæ quo desiderat efficaciter aliquod bonum. Probatur, quia omnis actus qui fertur in bonum absens est aliquod desiderium sed Spes, expectatio, confidentia, & quidquid aliud dixeris est actus voluntatis circa bonum absens, non enim est actus intellectus & si est actus voluntatis necessariò est volitio, ergo spes est proprium desiderium boni alicuius siue illud sit beatitudo, siue sit Dei auxilium, semper enim illa bona sunt quæ sperantur: nam sperare, expectare, confidere, semper est velle illa bona tantùm addendo iudicium intellectus certum & excludens formidinem, quod Deus illa non negabit, cum fidelis sit in promissis & omnipotens, ergo semper spes est volitio & desiderium, neque aliter potest explicari expectatio illa & confidentia quàm per tale desiderium, & iudicium intellectus de quo posteà.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. quod non quodlibet desiderium est spes, sed desiderium boni quod apprehenditur arduum, possibile, futurum. Igitur expectare, vt dixi, est desiderare illud bonum, supposito iudicio certo quod illud bonum futurum sit : neque possumus vllum huiusmodi bonum desiderare quod non speremus. Spes respicit bonum quod desideramus tanquam obiectum primarium & directum, illum autem à quo speramus tanquam obiectum indirectum, imò potiùs tanquam circunstantiam quandam obiecti quod speratur vt posteà constabit, non itaque dico quodlibet desiderium esse spem, aliqua enim sunt desideria inefficacia, & sæpè non feruntur in bonum arduum & futurum : sed nulla est Spes quæ non sit desiderium. Habitus Spei vt constabit non destruitur per solam desperationem, sed per quemlibet actum repugnantem amori concupiscentiæ cuiusmodi esset odium, & nolitio beatitudinis. Desperatio semper est nolitio aliqua & fuga boni de quo desperatur, non illius in se sumpti, sed illius provt ardui vel non futuri, vt dicetur *quæst. 3.*

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo non differre essentialiter inter se obiectum amoris, & obiectum Spei, sed accidentaliter solùm differre ratione alicuius circunstantiæ adiunctæ propter quam idem obiectum quod amatur vt bonum est, speratur vt arduum est, desideratur vt absens est : non quod arduitas & absentia sit ratio sperandi & desiderandi, sed tantùm circunstantia & conditio sine qua non desideraretur nec speraretur. Itaque distinguo hanc propositionem, obiectum amoris non est bonum arduum, reduplicatiuè vt arduum est, concedo : Specificatiuè nego, nam verè amatur bonum illud quod arduum est, quamuis amor vt amor præscindat ab arduitate, sicut præscindit ab absentia, quoties appeto beatitudinem proximi quatenus bonum eius est, vel in Dei gloriam, spes est propria Charitatis Theologicæ propria, si autem appeto eius beatitudinem, quatenus est persona mihi coniuncta

coniuncta tunc est verè Spes Theologica, & verus amor concupiscentiæ.

Solutio ertiæ. Ad tertiam Respondeo quod amor sui ipsius propter motiuum supernaturale & in ordine ad bona supernaturalia non est naturalis habétque magnam difficultatem, ad quam vincendam necessarium est auxilium gratiæ: virtus Spei est supernaturalis, non ratione obiecti solùm materialis sperati, sed etiam ratione formalis motiui propter quod speratur, & si velis etiam ratione illius à quo tale obiectum speratur, quomodo autem maneat in beatis, idem habitus Spei, non tamen sub formali ratione Spei aut desiderij aut timoris dicetur *quæst.2.*

## Sectio III.

### *Qualis actus amoris concupiscentiæ sit Spes.*

SPes (vt dixi) est desiderium quoddam boni pertinens ad amorem concupiscentiæ. Difficultas autem est quomodo differat à simplici desiderio, & ab intentione finis efficaci, quod discrimen non potest peti, nisi ex eo quod Spes sit appetitus boni quod apprehenditur arduum, possibile, futurum: de qua tamen triplici conditione boni, non satis conuenit inter Doctores.

Prima dubitatio. Ratio enim dubitandi primò est, quia non est necesse vt bonum quod speratur apprehendatur difficile, nam quodlibet bonum etiam facilè sperari sæpè solet, si apprehendatur futurum; ratio enim ardui esse non potest ratio amandi bonum, cum illa sit ratio aliqua mali: sed neque opus est vt pro certo bonum illud cognoscatur futurum, alioqui sequeretur quod ad spem necessaria non esset erectio quædam animi, & firmitas ad superandas difficultates: Imò nec Spes pareret magnanimitatem & audaciam aduersus ingentia pericula: Denique nemo est certus de futura sua beatitudine, quam tamen omnes speramus.

Secunda. Secundò, ratio ardui quæ reperitur in obiecto Fidei significare non potest difficultatem illius boni, sed tantùm quod huiusmodi bonum viribus nostris obtineri nequeat, sed tantùm ex alterius potentioris auxilio, quia quæ in potestate nostra sunt nunquam sperare dicimur. Deinde in eo tantùm differt Spes à magnanimitate, quod Spes tendat in bonum arduum vt obtinendum per alios, magnanimitas autem in bonum arduum quod est suæ potestatis.

Tertia. Tertiò, ratio ardui & absentis est id quo Spes differt à gaudio, ergo est id quod specificat spem tanquam eius obiectum, alioqui Spes essentialiter non differt à gaudio & ab alijs actibus amoris concupiscentiæ, nec ab intentione aut desiderio simplici. Deinde si ratio ardui non est id quod spem specificat, non apparet quomodo illa pertinere possit ad spem, audaciam, & magnanimitatem, si non est obiectum formale.

Prima conclusio. Dico primò, Spem in eo solùm differre à desiderio, & ab intentione finis efficaci, & ab alijs actibus amoris concupiscentiæ, quod tendat in bonum arduum & obtentu difficile, sed possibile tamen & futurum, quæ non sunt obiectum formale Spei, sed conditiones tantùm & circunstantiæ requisitæ ad obiectum Spei, & per illud connotatæ.

Arduitas requiritur ad obiectum Spei. Prima pars, requirens ad bonum quod speratur, difficultatem, possibilitatem, futuritionem communissimè admittitur, sed quoad primam tamen conditionem negatur à Vasque, Becano, Turriano, vt suprà monui. Probatur autem quia si arduitas ad quam respicit Spes non significat difficultatem, sed solùm indigentiam opis alienæ, sequitur omnino quod Deus sperat bona opera, nostra quæ non obtinet, sine nobis. Deinde canis insequens leporem non diceretur sperare prædam, quam solis suis viribus obtinet: multa etiam nos speramus, quæ nostræ sunt potestatis. Denique actus Spei adiunctam habet firmitatem quandam, & erectionem animi, imò parit necessariò audaciam & magnanimitatem, ergo bonum quod sperat est aliquid acquisitu difficile, nemo autem sperat obsequium aliquod facillimum sui famuli, quia illud pendet ab eius voluntate. Altera conditio est possibilitas, quia nemo sperat id quod iudicat impossibile, vel etiam ea quæ iudicat non euentura, sed requiritur vt id quod spero, dubitatiuè saltem iudicem futurum, vel certè vt non iudicem pro certo illud non euenturum.

Secunda pars asserit, arduitatem, possibilitatem, futuritionem non esse motiuum formale specificatiuum. Quod sæpè probatum est, quia ratio mali non potest esse ratio amandi bonum, difficultas autem illa est ratio aliqua mali, arduitas ergo non mouet appetitum sed potiùs deterret, sed neque possibilitas est ratio propter quam appeto, non enim res amatur quia est possibilis, sed amatur eius possibilitas quia res amatur vt bona, quod idem verum est de futuritione, semper enim ratio appetendi non est futuritio sed bonitas rei.

Illæ igitur sunt tantùm conditiones & fundamenta ex quibus resultat per accidens ratio boni quæ mouet ad spem. Quia scilicet bonum non potest esse obiectum Spei nisi habeat talem proportionem cum appetitu, vt mouere possit ad sperandum, non habet autem talem proportionem per quam dicatur sperabile nisi sit difficile, possibile, futurum. Fateor esse impossibile vt ratio mali fundet per se rationem boni, adeò vt ratio boni oriatur ex ratione mali, sed fundare potest per accidens, quatenus posita tali ratione mali, sequitur vt bonum induat specialem illam rationem sub qua speratur.

Dico secundò, veram hanc & propriam esse definitionem Spei vniuersim sumptæ; Spes est appetitus efficax boni absentis, ardui, possibilis, & futuri, cum firmitate quadam animi aduersus difficultates, vnde oriuntur magnanimitas, audacia confidentia.

Audacia est circa media difficilia. Primò audacia est actus quo fertur in opus difficile vallatum periculis, quod existimatur esse medium vtile ad consequendum finem speratum, conuenit enim cum Spe, quod sit erectio & firmitas appetitus contra difficultates, differt autem quod Spes respiciat ipsum bonum obtinendum, non quatenus arduum est, sed quatenus speranti est bonum, & quod vincat difficultatem ortam ex ipso fine obtinendo, audacia verò respiciat & aggrediatur difficultatem ipsorum mediorum in quibus apparent pericula & damna, ad quæ superanda erigitur & obfirmatur animus: vnde audacia est quasi famula ipsius Spei. Obiectum eius materiale est malum vel mali periculum apparens in medijs aptis ad finem: formale est vtilitas talium mediorum ad finem; proprius actus est tolerare malum, vel etiam aggredi & vincere periculum mali, quod est in medijs vtilibus ad finem.

Secundò, magnanimitas est actus appetitus quo fertur in opera difficilia ad amouenda impedimenta sperati boni, non enim aggreditur pericula & damna quod audaciæ munus est, sed superat difficultates in amotione impedimentorum.

Confidentia respicit auxilium diuinum. Tertiò, confidentia iuncta etiam Spei, propter iudicium firmum quod bonum illud quod speratur futurum

turum sit, & præsertim propter certitudinem auxilij diuini. Spes enim desiderat finem difficilem, audacia aggreditur media difficilia, magnanimitas vincit impedimenta, confidentia certum habet iudicium de auxilio Dei non defuturo ad talem finem, & est actus appetitus circa tale auxilium, desiderium scilicet auxilij potentissimi, cum certa persuasione iudicij quod illud non deerit.

Solutio trium difficultatum.

Ad primam satis ostensum est nihil vnquam sperari quod non sit difficile, & quod non apprehendatur futurum saltem sub dubio.

Ad secundam etiam patet quomodo arduitas boni sperati propria, sit difficultas, quæ si tollatur desinit esse Spes: speramus verò etiam illa quæ nullo egent alieno auxilio; dixi autem quomodo magnanimitas oriatur ex Spe atque ab ea differat.

Ad tertiam Respondeo rationem ardui, possibilis & futuri, non esse id quo Spes à gaudio differt, sed esse conditiones & fundamenta per accidens ex quibus oritur ratio motiua per quam Spes à gaudio differt.

---

## QVÆSTIO II.

### *De tota quidditate Spei Theologicæ.*

EX his quæ dixi vniuersim de natura Spei, non erit difficile dignoscere totam rationem quidditatiuam Spei Theologicæ, de qua tamen vt dicam distinctiùs, primò videndum est quale sit obiectum eius formale, secundò eius obiectum materiale, tertiò qualis sit proprius eius actus, quartò de actibus illi annexis, quintò de habitu Spei, & donis illi coniunctis.

### Sectio I.

### *De obiecto formali Spei Theologicæ.*

SIcut de natura Spei variæ sunt Doctorum sententiæ, sic etiam de motiuo formali Spei Theologicæ varia sunt eorum placita.

Triplex sententia.

Primò enim Vasques 1.2. *disp.* 15. *cap.* 5. & sæpè alibi docet motiuum formale huius virtutis esse Deum auxiliatorem, id est Deum quatenus ratione fidelitatis & omnipotentiæ pro certo dabit auxilium ad assequendam beatitudinem, ita vt materiale obiectum Spei Deus sit quem speramus, obiectum autem formale sit Deus in quo speramus, sicut enim formale obiectum Fidei est prima veritas provt reuelans, sic obiectum formale Spei sit omnipotentia & fidelitas Dei auxiliantis ad assequendam beatitudinem.

Secundò, Lorca vult Spei obiectum esse Deum vt possidendum, & vt auxiliatorem.

Tertiò, Suares & alij communiùs sanctum Thomam & Scotum sequuti, dicunt solum Deum vt est summum bonum possidendum & vltimus finis esse primarium obiectum Spei, quàm sententiam esse alijs veriorem constat ex *quæst.* 1.

Prima dubitatio.

Ratio tamen dubitandi est primò, quia sanctus Thomas sæpissimè asserit obiectum materiale Spei esse Deum, quem speramus, formale autem esse Deum à quo speratur auxilium, sicut Fides duo habet obiecta, rem quam credit, & primam veritatem propter quam credit, ita enim expressè habetur *quæst.* 4. de virtutibus *art.* 3. & 4. & hîc *quæst.* 18. *art.* 2. Confirmatur quia datur virtus aliqua Theologica quæ sperat ab omnipotenti, & fideli Deo auxilium quod promisit, sicut datur virtus Theologica, quæ credit Deo veraci mysterium quod reuelat? Cur enim non æquè possum sperare propter Dei omnipotentiam sicut credere possum propter primam veritatem, sed illa virtus, quæ sperat ab omnipotente Deo auxilium non est alia quàm Spes, alioqui sunt quatuor Virtutes Theologicæ, ergo Spes habet pro formali Deum vt auxiliatorem, omnipotentem, & veracem.

Secunda.

Secundò, illud est formale obiectum Spei per quod Spes Theologica distinguitur ab alia Spe quæ non est diuina, sed per diuersitatem eius à quo speratur Spes diuina differt à Spe humana vel Angelica, si enim eandem beatitudinem sperarem per auxilium humanum vel Angelicum, iam non esset Spes diuina.

Tertia.

Tertiò, multa bona creata possunt sperari Spe Theologica, quæ non sperantur propter summum bonum possidendum, ergo illud non est obiectum formale Spei, sed Deus auxiliator, à quo solo bona omnia sperantur.

Prima conclusio.

Dico primò, formale ac primarium obiectum adæquatum Spei Theologicæ esse Deum quatenus est summum bonum sperantis, & vltima eius beatitudo. Ita omnino sequitur ex tota *quæst.* 1.

Probatio.

Primò enim, si Spes est actus amoris concupiscentiæ, vt probaui, formale obiectum Spei, est ipsum bonum sperantis non autem auxilium illius à quo bonum speratur. Deinde illud solum est obiectum formale actus prosequutiui, per quod solum mouetur voluntas ad appetendum bonum, sed voluntas non mouetur ad appetendam, beatitudinem nisi per conuenientiam boni, auxilium autem & veracitas Dei non mouent ad appetendam beatitudinem, sed hæc est conditio sine qua non appetitur beatitudo vt futura & possibilis, ergo sola conuenientia boni est motiuum formale, non autem auxilium Dei fidelis & omnipotentis.

Probatur minor, quia beatitudo præcisè qua bona est, habet rationem finis, auxilium autem Dei non est nisi medium, sed ratio amandi finem non est bonitas mediorum, ergo ratio appetendi beatitudinem non est auxilium Dei: Quis enim dicat nos amare beatitudinem propter auxilium Dei, & non magis auxilium Dei propter beatitudinem. Cætera ex dictis quæstione præcedenti petenda sunt.

Secunda conclusio.

Dico secundò, Deum vt est auxiliator fidelis & omnipotens esse obiectum proximum actus Spei Theologicæ secundarij & minùs principalis qui versatur circa media, atque adeò esse necesse vt actus Spei primarius connoret Deum auxiliatorem vt conditionem requisitam ad materiale obiectum Spei, ita etiam sequitur ex nuper probatis.

Probatio.

Ratio enim est, quia in Spe Theologica duo actus necessariò debent distingui, alter primarius & principalis est desiderium efficax beatitudinis arduæ, possibilis & futuræ ex auxilio Dei in quo speratur, vbi patet auxilium Dei se tenere solùm ex parte obiecti materialis: alter est minus principalis & secundarius qui propriè appellatur fiducia, & est ille quo appetuntur auxilia cum iudicio quodam intellectus firmissimo, quod Deus fidelis in promissis & omnipotens non est illa negaturus, hoc enim iudicium denominat propriè fiduciam in Deum à quo speratur auxilium.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo S. Thomam explicare se *quæst.* 17. *art.* 2. & 7. & *quæst.* 18. *art.* 2. vbi apertè dicit quod beatitudo vt sic est formale obiectum Spei: quando ergo videtur dicere quod auxilium Dei sit formale obiectum Spei, significat tantùm quod Deus vt auxiliator est aliquid inclusum in obiecto Spei vt conditio, & vt causa efficiens boni quod speratur. Vnde non eodem modo se habeat Deus omnipotens & fidelis

Fidelis in promissis ad obiectum Spei, quo se habet prima veritas ad obiectum Fidei, nam ista est verum motiuum, cum tamen in obiecto Spei auxilium non sit nisi connotatum & conditio.

Solutio Confirmationis.

Ad Confirmationem ergo concedo dari virtutem Theologicam quæ sperat auxilium à Deo vt Fideli & omnipotente, sed nego dari virtutem Theologicam, in qua speretur auxilium à Deo ita vt omnipotentia & Fidelitas eodem modo se habeant quo se habet veritas prima in actu Fidei, quia deberet illa virtus, esse virtus voluntatis & amoris concupiscentiæ: In isto autem amore ratio amandi vltima & formalis debet esse bonum ipsius amantis, vnde auxilium Dei & omnipotentia non possunt esse nisi media, & causæ effectiuæ boni amati.

Solutio secundæ dubit.

Ad secundam Respondeo Spem diuinam variari posse per differentiam illius à quo speratur auxilium, quia illa est conditio requisita ad obiectum quâ sublatâ illud quoque tollitur: Vnde implicat tolli fiduciam quin Spes etiam tota auferatur.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respondeo nos sperare non posse Spe Theologica vllum bonum creatum nisi speretur in eo actu implicitè ipsa beatitudo: si enim doctrinam, & alia dona non speres vt media beatitudinis, non speras Spe Theologica.

## Sectio II.

### *De Obiecto materiali Spei Theologicæ.*

MAteriale obiectum Spei aliud est primarium quod propter se ipsum desideratur, & reliqua propter ipsum, illud vulgò dicitur esse beatitudo tùm obiectiua tùm formalis: aliud est secundarium, quod Spes desiderat propter aliud, huiusmodi sunt iustificatio, auxilia, & alia huiusmodi, quæ media sunt beatitudinis.

Prima dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia sola beatitudo formalis seu visio Dei, non autem beatitudo obiectiua esse videtur materiale obiectum Spei primarium & immediatum, quia illud solum amore concupiscentiæ speramus quod est bonum nostrum, Deus autem formaliter & immediatè non est bonum nostrum, sed possessio Dei, nam quod suppositò à nobis differt, non potest nobis esse bonum nisi medio aliquo effectu quo fiat nobis bonum, & applicetur nobis.

Secunda.

Secundò, Deus non est aliquid difficile, futurum, & possibile, sed eius tantùm possessio & assequutio, sed illud solum est obiectum Spei quod est difficile futurum & possibile: ergo sola Dei possessio & assequutio est obiectum Spei. Adde quod Deus eodem modo est obiectum Spei quo est obiectum delectationis, quæ habetur in patria, sed Deus per solum amorem charitatis est obiectum gaudij beatorum, ergo Deus non est obiectum Spei. Denique id de quo desperamus non est Deus, sed visio Dei, ergo id quod speramus non est Deus sed visio Dei, nam contraria circa idem versantur.

Tertia.

Tertiò, præsertim videtur quod visio Dei non est immediatum obiectum Spei, sed solus Deus, si enim Spes immediatè versetur circa rem creatam non erit virtus Theologica, sicut religio quia immediatè versatur circa honestatem creatam, non est virtus Theologica. Deinde cognitio non est nisi conditio ad amorem boni, non est autem obiectum formale amoris, sed visio Dei est cognitio, ergo non est obiectum formale sed conditio ad amorem. Denique quod caput est, eodem modo se habet possessio Dei ad virtutem Spei, quo se habet reuelatio ad virtutem Fidei, reuelatio non est obiectum Fidei, sed solùm applicatio primæ veritatis cum re reuelata, ergo possessio Dei non erit nisi applicatio Dei summè boni cum ipsa voluntate, non autem obiectum immediatum.

Quarta.

Quartò gloria corporis, Resurrectio, & alia huiusmodi expeti possunt propter ipsa & sine ordine ad beatitudinem, imò cum fiducia sæpè maxima speramus à Deo sanitatem, miracula, & alia quæ non sunt promissa.

Prior Conclusio.

Dico primò, Spei Theologicæ obiectum materiale, primarium, & adæquatum, esse beatitudinem tùm formalem tùm obiectiuam.

Beatitudo est obiectum Spei.

Prima pars vniuersim asserens beatitudinem esse obiectum Spei primarium & adæquatum, euidens est ex Scripturis ad Titum cap. 2. *Expectantes beatam Spem, & aduentum gloriæ magni Dei.* Hebræorum 6. *qui confugimus ad tenendam propositam Spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam & firmam, & incedentem vsque ad interiora velaminis, vbi præcursor introiuit Iesus.* Vbi Apostolus per *interiora velaminis*, significat verum Sanctum Sanctorum, quod erat post secundum velum, nempe cœlum ipsum beatorum ad quod sublato velo intuetur Fides, & Spes ingreditur. Deinde à priori ratio est, quia illud quod appetitur propter se ipsum est obiectum primarium & adæquatum Spei, alia enim non sunt obiecta nisi secundaria; beatitudo est id quod terminat omnia desideria, & propter quam omnia expetuntur, ergo &c.

Visio Dei est obiectum immediatum.

Secunda pars asserens beatitudinem formalem seu visionem ipsam Dei esse formale obiectum Spei saltem inadæquatum, negatur à Caietano & Lessio qui volunt solum Deum sperari: probatur, quia per amorem concupiscentiæ non amatur Deus vt est in se bonus, sed vt est bonus ipsi amanti, sed Deus non est speranti bonus, nisi simul sumptus cum visione ac possessione: res enim suppositò à nobis distincta non potest esse nobis bona nisi media coniunctione, quæ coniunctio est assequutio & possessio ipsa boni. Quoties enim aliquid desideramus non solam desideramus eius existentiam, sed eius assequutionem, ita vt nec desideretur possessio sine re, nec res sine possessione, nam esuriens non petit cibum à se separatum, sed vult ipsius cibi manducationem. Vnde probatum est aliàs quod res possidenda & eius possessio, seu finis (qui) & finis (quo) non sunt duo fines adæquati sed vnicus tantùm, quorum neuter causat sine altero. Ratio ergo à priori est, quia illud totum speratur per amorem concupiscentiæ, quod est propriè finis sed beatitudo formalis est verè finis, ergo illa etiam verè speratur, & amatur amore concupiscentiæ.

Ipse Deus est obiectum immediatum.

Tertia pars quòd obiectiua etiam beatitudo siue ipse Deus sit immediatum obiectum Spei negatur à Durando contra communem Doctorum sententiam. Ratio est, quia Spes esse non potest Virtus Theologica, nisi versetur immediatè circa ipsum Deum: *Præmium ergo virtutis erit ipse qui dedit virtutem*, inquit Augustinus *lib. 22. Ciuit. cap. vltimo.*

Obiectum secundarium Spei Theologicæ.

Dico secundò, Spei Theologicæ obiecta secundaria esse omnia media per quæ beatitudo acquiri ac compleri potest.

Ratio est, quia intentio efficax finis, qualis est Spes Theologica est voluntas secundaria omnium quæ sunt ad finem; huiusmodi sunt virtutes, auxilia gratiæ, actus meritorij, quæ propriè sperantur quando desiderantur in ordine ad beatitudinem. Resurrectio & gloria corporis sperantur, quatenus sunt complementa beatitudinis & media quibus totum suppositum Deo fruitur.

Solutio dubit. primæ & secundæ.

Ad primam & secundam Respondeo ijs argumentis probari tantùm quod solus Deus non sit totale obiectum Spei, non probari autem quod Deus vt possidendus sit tale obiectum, sicut est vnus finis. Non enim

est bonum nostrum vt solitariè sumptus, sed vt possidendus, ita vt nec possessio Dei sit nobis bona immediatè nec solus Deus, sed Deus vt possidendus. Nam etiam vt sic est aliquid difficile, ac futurum, vt sic est obiectum gaudij beatorum, & obiectum de quo damnati desperant.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respondeo sæpè dictum esse quod virtus Theologica versari non potest circa rem creatam, tanquam circa obiectum adæquatum, sed versari potest circa illam inadæquatè; Spes enim immediatè versatur circa Deum vt finem (qui) & immediatè circam possessionem Dei vt finem (quo) nam vterque ille finis causat simul & indiuisibiliter, neque alter causat vnquam sine altero, neque vnus sine altero est obiectum amoris aut Spei.

Cognitio non est semper conditio. Fateor cognitionem aliquando esse conditionem tantum, ad amorem boni, non autem obiectum quod amatur, quando scilicet cognitio non est possessio ipsa boni quod amatur. Sed aliquando cognitionem esse possessionem ipsam & assequutionem boni quod appetitur, vt cum cupis videre rem pulchram, audire musicum concentum: tunc autem patet quod cognitio non est conditio sed obiectum ipsum quod amatur. Huiusmodi esse Dei visionem, sæpè demonstratum est, eo quod per eam formaliter Deus possideatur.

Disparitas Fidei & Spei. Denique disparitas allata est aliàs inter reuelationem primæ veritatis respectu Fidei & possessionem Dei respectu Spei, primò quia prima veritas est de se sufficiens ad pariendum assensum certum, modò applicetur obiecto credendo, ideò non eget reuelatione nisi tanquam applicatione ac vnione. At verò Deus vt est in se non est sufficiès ad amorem concupiscentiæ nisi sub ratione possidendi, quia sub ea sola ratione bonum est amantis, amore concupiscentiæ, neque dici potest solum applicatio, quia id quod habet veram rationem finis non est solum applicatio, sed motiuum voluntatis, beatitudo autem formalis est verus finis cum per se sit bonum ipsius amantis, reuelatio autem autem non est id quod mouet, neque id quod complet primam veritatem ad mouendum, sed tantùm applicat illud quod mouet.

Altera etiam disparitas est, quia visio est verè finis (quo) sed finis (quo) facit vnum finem adæquatum & immediatum cum fine, (qui) ergo visio & Deus sunt vnus finis & est impossibile vt voluntas immediatè versetur circa Deum, quin versetur etiam immediatè circa eius visionem, cum ambo sint vnus finis. Reuelatio autem & prima veritas non possunt coalescere in vnam rationem formalem immediatam & indiuisibilem, cum non sint vnus finis. Imò deberent se mutuò causare in eodem genere causæ, quod probaui aliàs: patet ergo quomodo possessio Dei pertineat ad obiectum Spei, reuelatio autem non sit obiectum etiam inadæquatum Fidei.

Solutio tertiæ. Ad tertiam dictum est quod resurrectio & gloria corporum si expetuntur propter se ipsas non expetuntur per virtutem Spei: fiduciam verò illam quâ multi certò & firmiter sperant à Deo sanitatem, miracula, & alia huiusmodi dona, multi cum Vasque 12. *disp.* 53 *cap. vlt.* negant esse actum Spei Theologicæ cuius munus sit ea solùm sperare quæ promissa sunt à Deo. Alij cum Suare *disp.* 1. *sect.* 7. *num.* 5. putant illam fiduciam esse posse actum Spei Theologicæ, præsertim si habeatur saltem interius à Deo inspirante aliqua signa & coniecturas specialis beneuolentiæ: verius tamen est illum non esse immediatum actum Spei Theologicæ, sed tantum piam fiduciam ortam ex certa existimatione de Dei misericordia, qui non sit actus Spei nisi mediatus, & quasi effectus actus Fidei: poterit tamen esse actus Spei Theologicæ immediatus, si fundetur in promissionibus à Deo factis homini oranti, vel disponenti se ipsum per opera bona, vel per instinctum interiorem quem euidentem illi sæpè sentiunt, quibus maiora Deus auxilia præparat.

## Sectio III.

### *De actu proprio Spei Theologicæ.*

Quid sit actus Spei. Certum est primò, ex hactenus disputatis actum proprium Spei Theologicæ provt distinguitur ab aliis actibus amoris concupiscentiæ, consistere in eo quod appetatur efficaciter beatitudo tanquam summum bonum nostrum arduum, possibile, futurum, cum auxiliis quæ certò promisit Deus; & quo appetuntur etiam media quæ iudicantur efficacia esse ad finis illius assequutionem.

Est honestum operari propter mercedem. Certum est secundò, actum illum Spei esse reuerà honestum, & meritorium. Ita docent Orthodoxi omnes Theologi contra nouos reformatores qui solos eos actus prædicant esse honestos & gratos Deo, quos elicit purus Dei amor sine vllo respectu ad vtilitatem operantis, atque ita Spem Theologicam tantopere commendatam in omnibus scripturis, ipsi puriori spiritu pleni abradunta numero virtutum, quos sanè insignis dementiæ conuincunt innumera scripturarum testimonia vbi, proposita mercede inuitamur ad operandum, hoc enim prædicat Christus in beatitudinibus quas proponit, hoc in omnibus priuatis & publicis concionibus inculcat, *pœnitentiam agite quoniam appropinquat regnum cælorum.* Hoc Apostolus in omnibus epistolis commendat, *expectantes beatam Spem, &c. Qui parcè seminat parcè & metet, & qui seminat in benedictionibus*, &c. 1. ad Corynthios 15. *abundantes in opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino.* Concilium deinde Tridentinum damnat erroris stultissimam hanc doctrinam *sess.* 6. *cap.* 11. *& can.* 31. vbi dicit *eos orthodoxæ religioni aduersari qui dicunt peccare iustos dum intuitu æternæ mercedis benè operantur, cum scriptum sit inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem.* Et sanè vt alia omittam ratio manifesta probat Catholicum dogma quod proposui, quia beatitudo est finis noster, & opera nostra ex natura sua media sunt ad illum finem obtinendum aptissima, est autem absurdissimum dicere quod peccatum est intendere finem per opera quæ ad illum diriguntur, ergo est honestum operari propter mercedem, etiam si longè perfectius sit opus cuius motiuum est pura charitas, sed illa Spem non excludit: *manent enim tria hæc Fides, Spes, charitas, maior autem horum Spes.* His positis

Triplex supereſt proprietas actus Spei breuiter exponenda, prima est quod sit certus, secunda quod necessarius, tertia quod supernaturalis secundum substantiam.

### §. I.

### *An & quomodo actus Spei habeat certitudinem.*

Certitudo in actu voluntatis. CErtitudo propriè dicta sicut notat optimè S. Thomas *quæst.* 18. *art.* 4. reperitur propriè loquendo in solo actu intellectus, qui tunc certus dicitur & firmus quando immobiliter, & sine vlla dubitatione adhæret obiecto infallibili, quod nimirum habere se non potest aliter, quàm cognoscitur: vnde dixi duo requiri ad hanc certitudinem: primò vt habeat obiectum infallibiliter verum, secundò vt intellectus sine vlla formidine illi adhæreat affirmando illud

illud esse verum. Hoc ergo posito difficultas est quomodo talis aliqua certitudo possit reperiri proportionaliter in actu voluntatis, præsertim in Spe, cuius obiectum non est futurum nisi sub aliquo dubio.

Prima dubitatio. Ratio ergo dubitandi est primò, quia Spes non habet certitudinem si sæpè ille qui elicit actum Spei, postea damnetur, sed contingit sæpissimè vt damnetur is, qui elicuit actus Spei, ergo Spes non habet certitudinem, nam vt actus tùm intellectus tùm voluntatis, sit certus necesse est vt obiectum eius sit infallibile.

Secunda. Secundò, certitudo Spei non potest peti nisi à iudicio intellectus, quod illi prælucet, sed illud non est vllo modo certum, dubito enim an sim saluandus, ergo Spes non est certa.

Tertia. Tertiò, non potest dici Spem esse certam ex eo quod persequatur immobiliter suum finem, nam quælibet etiam virtus per actus suos efficaces immobiliter attingit proprium obiectum, & illi adhæret, attingítque per media efficacia.

Conclusio. Dico primò, actum Spei Theologicæ habere veram, & propriam certitudinem, quæ partim est in ipso actu voluntatis, & est simpliciter absoluta, partim est in iudicio intellectus, & est conditionata nec omnino excludit timorem sed tantùm anxietatem. Ita vnanimiter docent omnes Catholici contra sectarios qui fingunt nos tam esse debere certos de futura beatitudine, quàm Christus certus fuit de sua: Catholici autem mediam tenent viam, vt neque Spei suam auferant certitudinem, neque timori sancto locum omnem adimant.

Prima probatio ex script. Primò enim Spei certitudinem sæpè proponit scriptura Rom. 5. *patientia probationem operatur, probatio verò Spem, Spes autem non confundit*: & Hebr. 6. eximiè Apost. certitudinem hanc describens adducit fidelitatem & iuramentum Dei, *vt per duas res immobiles quibus impossibile est mentiri Deum, firmissimum solatium habeamus, qui confugimus ad propositam Spem, quam velut anchoram habemus animæ tutam ac firmam.*

Ratio à priori. Vnde ducitur ratio à priori, quia tunc actus voluntatis dicitur certus in quo reperitur primò, ex parte obiecti omnimoda infallibilitas sub aliqua conditione, quæ pendet ab eo solùm qui sperat, deinde immobilis, & efficax adhæsio appetitus ad finem vltimum: denique iudicium intellectus firmum, & conditionatum duntaxat ex parte nostri, quod tale obiectum obtinebitur. Illa tria reperiuntur in actu Spei, in quo primum est infallibilitas salutis futuræ, quæ nititur Dei omnipotentia, & fidelitate: Deus enim omnipotens & fidelis est principium à quo speratur salus & auxilia: conditio autem quæ tantùm se tenet ex parte nostri non tollit certitudinem sperantis bonum arduum & futurum, quod desideratur efficater, tunc enim propositio conditionata transit in absolutam, quando purificatur conditio, sed per actum Spei purificatur conditio quæ reperitur in obiecto Spei, hæc enim est, huiusmodi, saluabor si velim efficaciter saluari, cum autem spero dico me velle saluari efficaciter, ego purificatur conditio.

Altera ratio. Deinde tunc dicitur certa esse Spes & vera fiducia quando adiunctum ei est iudicium intellectus quod sine vlla dubitatione beatitudinem obtinebimus, huiusmodi iudicium reperitur in actu Spei non quidem omnino absolutum, sed cum hac conditione si per me non steterit. Spes ergo certitudinem habet non omnino absolutam, sed conditionatam, quâ timor non omnino excluditur, sed anxietas & inquietudo animi fieri enim potest vt non saluemur, sed habere tamen debemus fiduciam, quod cum auxilio Dei etiam de facto saluabimur, quia in se sperantes Deus non deserit, & de se ipsis diffidentes.

Solutio primæ & secundæ dubitationis. Ad primam igitur & secundam fateor iis argumentis probari, quod Spes non ita est certa vt excludat omnem prorsus conditionem, se tenentem ex parte ipsius sperantis, verum enim est quod sæpè damnatur ille qui elicuit actum Spei, quod satis est vt excludat certitudinem prorsus absolutam, sed non est satis vt excludat certitudinem conditionatam ex parte ipsius sperantis, quæ conditio non officit certitudini, vt dixi, tunc cum sperans habet voluntatem vt ponatur talis conditio iudicium intellectus quod prælucet Spei non est ita certum vt excludat conditionem eam quam dixi, sed quia firmiter voluntas statuit ponere hanc conditionem, hinc fit vt iudicium intellectus, & voluntatis propositum habeant sufficientem certitudinem, ad excludendam inquietudinem.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Resp. verum esse quod Spes non ideò tantum est certa quia firmum illud habet propositum persequendi finem per optima media, sed quia simul habet iudicium quod stante tali proposito habebit infallibiliter salutem, quæ deesse illi non potest hoc proposito manente, quod proponit seruare. Hoc autem iudicium non reperitur in actu aliarum virtutum, in quo propterea non est specialis ea certitudo, quæ in actu Spei reperitur.

## §. II.

### *An & quomodo actus Spei sit necessarius, & supernaturalis.*

VIx aliquid habet speciale necessitas & supernaturalitas actus Spei, quod ferè non idem habeat actus Fidei de quo dixi, vnde breuiter expediri potest duplex illa proprietas actus Spei.

Prima dubitatio. Ratio tamen dubitandi sit primò, quia si actus Spei est necessarius, necessitate medij, & necessitate præcepti, debet homo aliquoties in vita obligari ad eliciendum actum Spei, non est autem vllum tempus in quo vigeat, hæc obligatio. Imò si Spes est necessaria necessitate medij, sequitur quod sine actu Spei nemo potest iustificari, hoc autem falsum est, quia qui elicit actum charitatis etiam si nullus præcesserit actus Spei, verè iustificatur.

Secunda dubitatio. Secundò, vt actus Spei sit supernaturalis secundum substantiam necesse est vt nullo actu purè naturali possit attingi obiectum illud materiale vel formale quod attingit actum Spei, quomodo enim est supernaturalis, si nihil attingit supra id quod attingitur actu naturali. Sed totum obiectum materiale & formale quod attingit actus Spei, attingitur actu naturali vt sæpè dictum est, possum enim naturaliter audire illa omnia ex alio, & appetere, ergo actus Spei est purè naturalis.

Secunda conclusio de necessitate actus Spei. Dico secundò, actum Spei Theologicæ necessarium esse necessitate tùm medij, tùm præcepti diuini, non solùm affirmatiue obligantis pro aliquo tempore, sed etiam negatiuè obligantis ad nunquam eliciendos actus Spei contrarios.

Necessitas medij. Prima pars de necessitate medij ab omnibus colligitur ex Apostolo qui Fidei & Charitati, semper adiungit Spem, quod hę tres virtutes æqualis ad salutem sint necessitatis, verbi gratia Thessalonic. 5. filios lucis iubet armari scuto Fidei, galea salutis, lorica iustitiæ, seu charitatis, redditque rationem; *Quoniam posuit nos Deus in acquisitionem salutis*, & dicitur Rom. 5. *quod Spe salui facti sumus* Idem ex Tridentino colligi potest *sect. 6. c. 6. & 7.* vbi vna ex dispositionibus ad iustificationem Spes esse dicitur. Deinde non apparet ratio cur fides de Deo renumeratore sit necessaria, nisi vt in illum speretur, & sanè ita rationabiliter Deus statuit, quia vix vnquam ad perfectum Dei amorè vllus perueniret, nisi prius amauerit illum vt bonũ suum, ideò vo-

luit Deus Spem esse necessariã vt per eam erudiremur quodammodo, & manu duceremur ad Charitatem.

Secunda pars, de necessitate præcepti affirmatiui latè tractatur à Sanche *lib.2.* moralis operis *cap.33.* Azor, Lorca: obligat videlicet Spes primò directè ac per se id est ratione sui, quod colligitur ex Apostolo 1.ad Timoth.6. *Diuitibus huius sæculi præcipe, non sublime sapere, neque sperare in incerto diuitiarum sed in Deo viuo.* Deinde quia sine actibus Spei quibus intendamus efficaciter finem Christianè vitam nemo potest, instituere, cum intentio finis sit principium cuius gratia fiunt omnia. Secundò per accidens obligat hoc præceptum ratione alicuius alterius præcepti quod obseruari sine actu Spei non potest. De præcepto negatiuo vetante actus Spei contrarios res est clara cum illi sint intrinsecè mali.

Tertia conclusio. Dico tertiò, actum Spei esse omnino supernaturalem secundùm substantiam. Ita enim Catholici omnes supponunt tanquam certum ex Fide & latissimè probat Suares *lib.2.de gratia cap.12.*

Primò enim præter Scripturas & Patres quos plurimos citat prædictus author, aperta est definitio Tridentini *sess.6.cap.6.& 7.& Canone 3.* vbi dicitur quod spem accipimus infusam à Deo simul cum Charitate, & inter dispositiones ad iustificationem numeratur actus Spei. Deinde idem probant supernaturalitas obiecti quod est supernaturalis beatitudo, necessitas gratiæ ad sperandum; & necessitas iudicij Fidei præ lucentis voluntati elicienti actum Spei, vnde dicitur ab Apostolo *Fides esse substantia rerum sperandarum.*

Solutio primæ difficultatis. Ad primam Resp. tunc obligari hominem ad eliciendum actum Spei quando primum peruenit ad vsum rationis, vel certè breuissimo aliquo tempore post, & deinde quoties vrget grauis aliqua tentatio contra spem. Non videtur autem verum quod aliquoties in vita obligamur elicere actus Spei, nemo enim confessarius pœnitentes ea de re interrogat, verum est quod per actum Charitatis iustificari homo potest sine actu Spei, sicut etiam sine actu Charitatis iustificari potest quilibet in Sacramento, hinc autem sequitur necessariam non esse in re Spem, aut Charitatem, quamuis semper necessariæ sint in voto.

Solutio secundæ. Ad secundam Resp. sæpè dictum esse Spem Theologicam habere semper motiuum formale diuersum à motiuo Spei acquisitæ, quia Spes acquisita nunquam tendet in beatitudinem [illegible]t supernaturaliter cognitam propter puram r[illegible]nem, & supernaturaliter possibilem ex auxilio gratiæ, sed in illam tendet sub generali ratione commodi, & prout simpliciter est possibilis, præscindendo à modo quo est possibilis; Denique idem habebit obiectum in ratione rei, non idem in ratione obiecti, appetet enim eadem, sed non eodem modo vt ex dictis constat.

## Sectio IV.

### *De actibus Spei annexis præsertim de timore seruili.*

S. Thomas, Quæst. 19.

Actus prosequutiui Spes. CErtum est primò, nullam esse virtutem appetitiuam, vt sæpè monui, quæ circa suum obiectum, non eliciat omnes illos actus, quos elicere solent voluntas & appetitus circa bonum, & malum. Vnde necessariò fit vt virtus Spei Theologicæ, amet absolutè beatitudinem desideret illam simplici desiderio, & desiderio etiam illo efficaci quod intentio dicitur: beatitudine fruatur, & de illa gaudeat. Est autem delectatio illa duplex altera patriæ omnino plena & perfecta. Satiabor cum apparuerit gloria tua. Altera est viæ propria & inchoata tantùm, sed eximia tamen & suauissima iuxta illud Apostoli Roman.12. *Spe gaudentes: & oritur* (inquit S. Thomas quæst.18. art.1. ad 3.) *ex certitudine illa Spei per quam expectamus diuini boni fruitionem.*

Actus auersatiuus. Certum est secundò, ad eandem quoque Spei virtutem pertinere actus omnes auersatiuos odium, fugam, dolorem, timorem amittendæ beatitudinis, & incurrendæ damnationis æternæ, quia pertinet ad eundem habitum prosequi bonum, & auersari malum oppositum, non enim auersamur malum nisi ex amore boni.

Inter eos actus solus timor seruilis aliqua eget explicatione; videturque contineri potissimùm triplici capite, primò quid & quotuplex sit timor Dei, secundò an & quomodo sit honestus.

### §. I.

### *Quid, & quotuplex sit Dei timor.*

Prima dubitatio. RAtio dubitandi est primò, quia timor vniuersim appellatur fuga quædam appetitus circa malum arduum, & imminens, sed Deus nullo modo est malum imminens, ergo nullus esse potest timor versans circa Deum.

Secunda. Secundò, illud quod est purè voluntarium non est arduum, peccatum quod dicitur obiectum timoris filialis est purè voluntarium, ergo non est arduum, non est obiectum timoris, cuius obiectum est malum arduum.

Tertia. Tertiò, malè timor reuerentialis dicitur species timoris cum sit tantùm reuerentia quædam exhibita Deo propter excellentiam, vbi nullum apparet esse malum quod timeatur.

Dico primò, timorem vniuersim rectè diuidi primò in timorem diuinum, & timorem mundanum: timorem diuinum in filialem, seruilem, & reuerentialem: timorem filialem in perfectum, & initialem: seruilem in bonum & malum.

Timor diuinus. Prima ergo diuisio timoris ratione personarum quæ timentur non potest essemagis adæquata quàm in diuinum & mundanum. Diuinus timor est is quo timetur malum diuinum, vel certè malum quod Deus inferre potest, Deus enim cum non sit nisi bonus, potest esse obiectum Spei, sed non potest esse obiectum timoris in se ipso, timetur enim quatenus potest inferre malum, vel certè timetur id quod est ipsi malum. Vnde fit vt timor Dei non sit minùs actus Theologicus quàm Spes aut Charitas, cũ immediatè versetur circa Deum cuius possessione priuat peccatum, vel certè circa malum oppositum Deo summè bono, loquor enim de timore qui proprius est actus tùm Spei, tùm Charitatis: timor mundanus est is quo timetur peccatum propter malum aliquod temporale ab hominibus inferendum, qui timor non tantùm non auertit à peccato saltem interno, sed ad illud sæpius inclinat, quia sæpè peccatur vt euitetur malum.

Timor filialis. Secunda diuisio timoris diuini est etiam adæquata: timor filialis est quo non timetur pœna peccati, sed peccatum ipsum quia malum est Dei, vera scilicet eius offensa, Dei contemptus vilificatio, iniuria, dissolutio amicitiæ cum ipso, Dei contristatiua & quantum est de se destructiua. Timor seruilis est quo timetur peccatum non provt est malum diuinum, sed provt est malum nostrum, & causa æternæ pœnæ à Deo inferendæ per hunc enim timorem non timetur immediatè malum diuinum vt sic, sed malum diuinum quatenus malum est nostrum: quia timetur peccatum & eius pœna, timetur etiam Deus à quo est pœna. Timor

reuerentia

reuerentialis est affectus quidam reuerentiæ & subiectionis ad Deum, ortus ex apprehensione infinitæ illius excellentiæ supra nos. Hic timor non propriè versatur circa peccatum vt duo alij, neque pertinet ad Charitatem aut Spem, sed versatur circa honorem & reuerentiam Dei supra nos infinitè digni & magni pertinétque vel ad virtutem religionis, vel est bonum Spiritus sancti quoties speciale illius motiuum est impulsus Spiritus sancti.

Timor filialis.

Tertia diuisio timoris filialis est etiam legitima, nam alius est perfectus, quem Charitas effici propria perfectorum, quoties scilicet timetur malum culpæ quia est malum diuinum, sine adiutorio timoris seruilis quo timetur peccatum quatenus est causa mali à Deo inferendi. Alius est initialis quem elicit etiam Charitas propria incipientium cum sic timetur offensa vt malum Dei, vt timeatur etiam quatenus causa est pœnæ sequuturæ. Vnde dicit S. Thomas quod hic timor versatur partim circa culpam partim circa pœnam, non quod formaliter vnus & idem actus duplex illud motiuum habeat, sed duo actus simul sint, imò & timor filialis imperetur à seruili, aut etiam illum imperet. Immeritò autem aliqui timorem initialem eundem esse putant cum seruili, quem foras mittit perfecta Charitas vt posteà dicetur. Communior enim & verior est explicatio S. Thomæ à me tradita.

Timor initialis.

Duplex timor seruilis.

Quarta diuisio est timoris seruilis, quorum alter est seruilis simpliciter, quoties timetur peccatum propter pœnam, sed non includitur voluntas peccandi si abesset pœna. Alius est seruilis cum seruilitate, quo timetur peccatum propter pœnam, cum virtuali proposito peccandi, si abesset pœna; hoc enim est timere pœnam supra culpam, estque inordinatum vt posteà patebit.

Solutio primæ dubitatio.

Ad primam dictum est Deum in se ipso non timeri, cum sit ipsum bonum, se ipso bonum, omnis boni bonum. Sed timeri tamen posse ac debere quatenus ab ipso vel per comparationem ad ipsum, nobis potest imminere malum. Ab ipso imminet malum pœnæ si pecces, per comparationem ad ipsum imminet malum culpæ quod ipsius Dei est malum, primum timet seruilis timor, secundum timor filialis.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo culpam quamuis sit voluntaria, esse tamen obiectum timoris, quia difficillimum est non velle peccatum propter pondus voluntatis ad peccatum, quod etiam augetur interiùs per passiones concupiscentiæ, ab extrinseco autem per dæmonum impulsus, exempla, suasiones, & innumera incensiua peccati.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam dictum etiam est timorem reuerentialem magis quidem propriè pertinere ad virtutem religionis, sed pertinere etiam posse ad verũ timorem annexũ Spei cuius obiectũ esse potest aliquod malum, nimirum agere minus reuerenter, & non humiliari coram Deo summè magno & supremo Domino.

## §. II.

### *An & quomodo timor Dei sit honestus.*

Prima dubitatio.

DE solo timore seruili dubium aliquod esse potest propter Lutherum, Caluinum, & nuperos dogmatistas qui eum omnem timorem damnant vt malum, contra quos in tractatu de pœnitentia dictum est fusiùs, nunc præter ea quæ ibi dicta sunt.

Ratio dubitandi primò sit, quia illud non potest esse bonum quod est contrarium Charitati, & est cum illa incompatibile, sed timor præsertim seruilis est contrarius Charitati, & est cum illa incompatibilis, nam seruitus opponitur libertati, amor autem est Spiritus libertatis & filiorum, quod enim fit ex amore, fit sine coactione ac omnino liberè, quod autem cum timore fit, seruiliter fit: vnde dicitur in Epistola Ioannis, quod *perfecta Charitas foras mittit timorem*, non mitteret autem foras timorem si non esset malus & cum Charitate incompossibilis.

Secunda

Secundò, timor seruilis non potest non esse malus si virtualiter, & in actu exercito dicit non fugerem peccatum si non esset pœna, sed nullus est timor seruilis qui non hoc dicat, nam quod timor seruilis cum seruilitate dicit in actu signato & formaliter, timor quilibet seruilis dicit virtualiter & in actu exercito, ergo ille actus est malus.

Tertia

Tertiò, ille actus inordinatus est, in quo pœna timetur vt summum malum, sed in timore seruili pœna timetur vt summum malum, & vt maius malum quàm culpa, propter quod enim vnũ quodque tale, & illud magis, ergo ille timor est inordinatus & malus.

Conclusio.

Dico secundò, timorem Dei esse bonũ & sanctum, siue sit filialis, siue reuerentialis siue seruilis sine seruilitate: Timorem autem seruilem cum seruilitate, aut etiam mundanũ esse semper malum & damnabilem.

Timor Dei vniuersim bonus est.

Primò enim quod bonus sit Dei timor, omnes paginæ Scripturarum edocent, dicitur enim Psal. 110. *Quod initiũ sapientiæ est timor Domini.* Explicat autem S. Thom. art. 7. Quod licet sapientiæ initiũ quantùm ad eius assentiam, sint articuli Fidei, tamen quantùm ad eius effectum, timor tam seruilis, quàm filialis est eius initium, redditque rationem, quia sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia ex quibus procedit ars, initium verò artis secundum eius effectum, est illud vnde incipit ars operari, fũdamentum enim verbi gratia est initium artis ædificatoriæ, quia semper à fundamentis incipit operari qui ædificat: sic cum sapientia sic cognitio diuinorum provt est directiua humanæ vitæ secundũ rationes diuinas, oportet vt eius initium secundum essentiam, sint principia Fidei quibus cognoscitur Deus, initium autem secundum effectum, seu id quo primum operatur, & quod ante omnia perficit sapientia sit Dei timor tùm seruilis & filialis, quo excluditur omne peccatum, tùm reuerentialis quo Deũ homo reueretur, & se illi subijcit: ab ijs autem duobus operationem suam inchoat Sapientia, quâ cognoscitur Deus, & secundum diuinas rationes regulatur vita. Imò dicit optimè Augustinus *lib. 83. quæstionum* quod timor Dei non solùm inchoat, sed etiam perficit sapientiam, quia in his duobus tota incipit & consummatur sapientia.

Timor filialis est honestissimus.

Secundò, quod timor Dei filialis & reuerentialis sit optimus, non eget probatione, primus enim ille timor actus est perfectissimi amoris quia vt habetur ex Augustino ibidem quæst. 33. *Nulla est metuendi causa nisi id quod amamus*, eadem enim virtus quâ inclinamur ad amandum aliquod bonum, inclinat etiam ad fugiendum oppositum illi malum, ergo eadem Charitas, quæ vult bonum Deo, malum etiam Dei odit & auersatur. Et de illo potissimum timore intelligi debent omnia quę habentur in Scripturis elogia timoris Dei, vt cum dicitur, *Timor Domini Sanctus permanens in sæculum sæculi: timor Domini gloria, & gloriatio, & lætitia, & corona exultationis: timor Domini delectabit cor, & dabit gaudium & lætitiam, & longitudinem dierum: timenti Dominum bene erit in externis, & in die defunctionis suæ benedicetur.*

Timor reuerentialis.

De timore reuerentiali nihil opus est dicere, nam ille donum est Spiritus sancti præstantissimum vt constat ex Isaiæ 11. quia scilicet per illum reueremur voluntariè Deum, & nos ei subducere fugimus, per timorẽ enim illum reddimur facilè mobiles à Spiritu sancto, nam vt mobile aliquod motum mouentis recipiat requiritur subiectio, timor autem reuerentialis hominem Deo subijcit perfectissimè, reddit ergo facilè mobilem à Spiritu Dei, vnde requieuisse dicitur

super

super Christum, imò dicitur quod omnis Christi habitus & tota vita fuit timor Domini: *Et Spiritus eius* (inquit) *cum timore Domini.*

Timor seruilis est bonus.

Tertiò ergo de timore seruili tota nunc controuersia est contra Nouatores, quorum ante oculos non est Dei timor, vnde nec mirum est quod contritio sit & infelicitas in viis eorum & viam pacis non cognoscant eorum autem stultissimam amentiam confutant optimè Catholici Theologi, vt docebo in tractatu de pœnitentia, præsertim autem Roffensis in articulum secundum Lutheri, Vega *lib.6. Tridentinum*, & qui alios plures refert Suares *lib.2.de gratia cap.23.*

Authoritas.

Et sanè mirum est non legisse aduersarios Euangelium Matthæi decimo, vbi Christus tam apertè dicit *timete eum qui potest animam & corpus mittere in gehennam*, hic enim gehennæ timor seruilis est de quo loquimur. Non legisse Concilium Tridentinum *sess.6. can.8.* vbi anathema dicitur illi qui dixerit timorem gehennæ per quem ad misericordiam Dei à peccatis abstinendo confugimus, si voluntatem excludat peccandi, esse peccatum, & cap. 6. *Istum timorem esse vnam ex dispositionibus ad iustificationem.*

Ratio.

Deinde si rationis capaces sunt aduersarij, certè pudebit illos suæ cæcitatis, nam timere id quod est verè malum, non potest esse nisi bonum; malum enim est obiectum timoris, sicut bonum est obiectum amoris: damnatio autem æterna est verè mala, ergo non potest esse nisi bonum timere pœnam æternam, sicut est bonum beatitudinem æternam sperare: ad eandem virtutem Theologicam Spei pertinet vterque actus, vt ex dictis patet: tam ergo est & honestus ac Theologicus seruilis timor, quàm Spes est virtus Theologica.

Ratio S. Thomæ.

Deinde S. Thomæ ratio est optima *art.4.* quia timor seruilis non est malus si seruilitas non ita est de ratione huius timoris seruilis, vt debeat timere pœnam tanquam principale malum, & non possit ordinari ad Deum finem vltimum, sed seruilitas non ita est de ratione timoris seruilis, vt debeat timere pœnam vt principale malum, & non possit ordinari ad Deum finem vltimum, ergo timor seruilis non est malus: Probatur minor, quia obiectum timoris seruilis est pœna, cui accidit quod bonum cui opponitur, ametur vt finis vltimus, vel quod ordinetur in Deum vt finem vltimum, & consequenter quod pœna non timeatur vt principale malum, ergo seruilitas non est de ratione timoris seruilis, qui ordinari etiam potest in Deum, & non necessariò timet pœnam vt malum principale.

Quartò denique quod timor seruilis cum seruilitate sit malus, & damnabilis, atque etiam timor mundanus manifestum est, quia vterque adiunctam habet voluntatem peccandi conditionatam quæ semper mala est, Deinde prior ille timor anteponit in actu signato malum pœnæ malo culpæ quod est inordinatum, & propterea timorem huiusmodi mancipiorum proprium damnant sæpissimè scriptura & Augustinus; quorum testimoniis pessimè abutuntur aduersarij, vt euellant ab hominum animis timorem hunc sanctum, & sic virtutem omnem conuellant. De timore mundano, quo auertimur à Deo, & peccamus propter metum hominum non est hîc agendi locus, perspicuum enim est quàm hoc iniuriosum sit Deo, vt meritò dixerit Christus, *qui erubuerit me coram hominibus, erubescam & ego eum coram Patre meo.*

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo satis ostensum esse quod timor seruilis sine seruilitate, nullo modo excludit actum Charitatis perfectiorem, quia etiam si detestetur peccatum propter pœnam, nullo tamen modo impedit actum, quo detester illud etiam vt Deo contrarium, nulla etiam est oppositio inter illos duos actus, nolo peccare quia timeo pœnam, nolo peccare quia peccatum Deo displicet. Fateor igitur quod perfecta charitas foras mittit timorem mundanum, & timorem seruilem cum seruilitate: Imò & timorem etiam seruilem minuit quoad anxietatem, & sollicitudinem, quæ adiuncta esse solet timori, homo enim Deum amans vix attendit sua commoda, sed solius dilecti respicit bonum. Imò amor perfectus maximam in amico fiduciam parit, per quam anxiæ absterguntur curæ, manet autem semper timor in homine viatore secundum propriam rationem timoris vt meritò dictum sit à Dauide, *timete Dominum omnes sancti eius*: actus enim ille bonus est, potéstque imperari à Charitate, & est ferè necessarius in hac vita ad seruandam Charitatem, & omnibus perfectis consulitur, nam sancti amant etiam suam beatitudinem, & odio habent suam damnationem, quam etiam timent, quia sciunt vanos omnino esse conatus nostros, & inconstantiam voluntatis, vnde semper in timore & tremore suam salutem operantur.

Quomodo stet timor cum charitate.

De beatis alia ratio est, qui habitant in pulchritudine pacis, & in tabernaculis fiduciæ, & in requie opulenta, nam etiam si maneat in illis totus & perfectissimus timor reuerentialis, procumbunt enim seniores viginti quatuor in facies suas, & ponunt coronas suas ante finem agni, timor tamen non solùm seruilis, sed etiam filialis totus cessat secundum propriam rationem timoris qui respicit malum imminens & arduum, manet verò vterque secundum rationem odij & fugæ, nam beati omnes auersantur peccatum vt malum Dei, & vt causam pœnæ.

In beatis manet aliquis timor.

Solutio secundæ dubit.

Ad secundam Respond. falsum esse quod timor seruilis sine seruilitate, virtualiter & in actu exercito habet totũ illud, quod in actu signato dicit timor seruilis cum seruilitate, timor enim seruilis simplex non excludit charitatem, quia non includit voluntatẽ peccandi.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respond. negando quod timor seruilis timeat malũ pœnæ vt summum malum, quia quamuis magis timeat pœnam quàm culpam, non excludit tamen actum quo magis timeretur culpa quàm pœna; vt in tractatu de pœnitentia fusiùs demonstrabo.

## Sectio V.

### *De habitu Spei Theologicæ.*

PErtinent ad hunc habitum sine dubio illa omnia quæ generatim disputata sunt de habitibus Theologicis, & quæ specialiter etiam dixi de habitu Fidei, tria tantum specialiter videntur spectare ad habitum Spei. Primum est de ordine quo generatur: secundum de modo quo corrumpitur: tertium de subiecto in quo reperitur; in quibus nihil video esse quod longo egeat examine.

Spes est posterior.

Certum igitur primò est, habitum Spei ordine generationis esse posteriorem habitu Fidei, sed connaturaliter esse priorem habitu charitatis. Ratio est quia, non potest in nobis generari nisi eam præcedat cognitio aliqua supernaturalis, quæ in homine viatore, non est alia quàm cognitio Fidei, vt meritò Apostolus Fidem nuncupet *sperandarum rerum substantiam.* Deinde suauis ordo prouidentiæ omnino exigit vt hominem ab imperfectioribus ad perfectiora dirigat: & prius eum conuertat ad Deum vt bonum suum, quàm ad Deum in se bonum.

Prior charitate.

Spes non destruitur per quodlibet peccatum.

Certum est secundò, Spem non destrui per quodlibet peccatum mortale, sed tantum per peccatum mortale infidelitatis aut desperationis. Sic enim omnino statuunt omnes Theologi, colligúntque ex Tridentino *sess.6.c.6.* vbi dicitur quod *Spes est dispositio ad iustificationem*, & *sess.14.cap.4.* dicitur attritionem quam peccatores ex metu pœnarum communiter concipiunt, si voluntatem excludat peccandi & Spem habeat veniæ coniunctam, esse impulsum Spiritus sancti,

sancti, non adhuc quidem in habitantis sed mouentis: si ergo ante actum Charitatis esse potest actus Spei, potest etiam esse habitus Spei sine habitu Charitatis, eadem enim ratio quæ probat manere habitum Fidei simul cum peccato, probat etiam manere habitum Spei, sine qua motus omnis Fidei est inutilis ad salutem, cum eam ante omnia intendere Fides debeat.

Infidelitate destruitur.

Destruitur ergo habitus Spei, primò per peccatum infidelitatis, adeò vt habitus Fidei non pereat vnquam, quin simul pereat habitus Spei, qui toties haud dubiè perit, quoties homo est indispositus ad sperandum: qui autem priuatur Fide, sperare nulla ratione potest, quod significatur Roman. 10. *Quomodo inuocabunt in quem non crediderunt?* interpres enim Fidei est ratio vt docet Augustinus *cap.* 7. *Enchiridij.* Quis enim speret quod non credit? Destruitur secundò habitus Spei per peccatum desperationis, quo videlicet homo desperaret de salute, vel de medio aliquo necessario ad salutem huiusmodi enim peccatum eodem modo Spei opponitur, quo infidelitas opponitur Fidei. Per peccatum præsumptionis destrueretur etiam Spei habitus si formaliter & in actu signato, aliquis præsumeret de obtinenda beatitudine, non adhibendo media necessaria, quia illud peccatum destrueret obiectum Spei: si autem virtualiter tantùm & in actu exercito sit peccatum præsumptionis, tunc Spes non destruitur, quia per tale peccatum homo non desistit ab intentione finis, sed inordinatè tantùm ad illum tendit.

Et desperatione.

Subiectum Spei.

Certum est tertiò habitum Spei nec esse posse in damnatis, qui sperare non amplius possunt beatitudinem: nec in hæreticis qui fidem non habent. Beati nec sperare possunt beatitudinem essentialem, quod enim habet quis, non sperat: continuationem etiam beatitudinis non sperant, quia possident actu beatitudinem cuius essentialis proprietas est immutabilitas, & æternitas. Gloriam corporis sperari à Beatis multi putant non improbabiliter, sed alij probabiliùs dicunt cum S. Thoma *quæst.* 18. *art.* 4. desiderare sanctos gloriam corporis, sed non sperare, quia illud bonum non est amplius arduum, sicut Christo viatori arduum erat, cum acquirere illud deberet per propria merita, beatis autem nihil restat nisi gaudium & desiderium pacificum, vnde negat Apostolus manere Spem in patria: *Nunc autem manent Fides, Spes, Charitas tria hæc.* Quod non impedit quin possint beati aliorum beatitudinem sperare per actum proprium Charitatis. Fateor ergo manere in beatis eundem habitum Spei, prout est amor concupiscentiæ qui fuit in via, sed ille non est amplius Spes, cum non possit elici amplius actus ille qui vocatur Spes, quatenus tendit in bonum absens & arduum.

## QVÆSTIO III.

### *De peccatis Spei Theologicæ contrarijs.*

S. Thomas, quæst. 20. & 21.

VIrtus Spei vt ostendi hactenus, respicit beatitudinem vt bonum possibile, ac futurum, deinde respicit illam vt bonum arduum, vnde media jacet inter duo extrema vitia, quorum alterum desperatio est beatitudinem respiciens vt bonum impossibile ac non futurum: alterum est præsumptio respiciens illam vt bonum obtentu facile. De vtroque peccato vt dicam breuissimè, primò videndum est quid, quale, ac quantum peccatum sit desperatio, secundò quale peccatum sit præsumptio.

### SECTIO I.

### *De peccato desperationis.*

TRia hîc video difficilia quæ magnam habent inter Theologos controuersiam, primum est quidditas peccati desperationis, siue quid illa propriè sit & in quo consistat: secundum est malitia illius, vtrùm scilicet illa intrinsecè mala sit: tertium vtrùm illa possit esse aliquando licita, vtrùm scilicet ille sine peccato desperare posset cui Deus reuelasset suam damnationem.

### §. I.

### *Quidditas propria peccati desperationis.*

QVid sit propriè desperatio & desperare facilius est experiri ac scire quàm dicere, primò enim Almainus & alij nonnulli apud Turrianum, negant illam esse actum potentiæ appetitiuæ, volunt enim illam consistere solum in iudicio intellectus quo quis apprehendit beatitudinem sibi esse impossibilem, vel certè iudicat absolutè illam non futuram, id est se damnatum iri. Alij vt Coninck *disp.* 10. *dubit.* 10. fatentur desperationem actum esse facultatis appetētis, negant autem obiectum eius esse beatitudinem, sed actum duntaxat Spei adeò vt desperare non sit aliud quàm nolle sperare. Denique alij communiùs dicunt obiectum eius esse tùm ipsam beatitudinem tùm media quæ ad eam deducunt.

Triplex sententia.

Ratio verò dubitandi primò est, quia illud est propriè desperatio, quo posito tollitur Spes, sed posito iudicio illo quo quis apprehendit beatitudinem sibi esse impossibilem aut non futuram, implicat vt ille speret, ergo illud iudicium est propriè desperatio & qui habet tale iudicium eo ipso dicitur desperare.

Prima dubitatio.

Secundò, si desperatio Spei Theologicæ opposita, esset actus facultatis appetentis esset auersio & nolitio beatitudinis: hoc autem absurdum videtur quia non potest odio haberi beatitudo à voluntate, nisi voluntas apprehendat illam vt malam, sed qui desperat beatitudinem non apprehendit vt malam, alioqui non apprehenderet illam vt beatitudinem, imò nullus desperat de re quam apprehendit vt malam, sed potius apprehendit illam vt bonam, & illam desiderat; quomodo enim desperare aliquis potest se fore miserum? Neque satis est dicere quod beatitudinem concipimus partim bonam partim malam, sic enim non auersamur ipsam beatitudinem, sed tantum cupimus vt malum illud absit à beatitudine.

Secunda.

Tertiò, sæpissimè desperamus de bono, quod valde desideramus, nam etiam damnati beatitudinem desiderant, quam tamen omnino desperant se adepturos. Deinde si odio habeatur beatitudo vt difficilis & impossibilis, sequitur non odio haberi bonum, sed prosequutionem boni, ergo desperationis obiectum est sola prosequutio beatitudinis, non autem ipsa beatitudo, ergo desperare non aliud est quàm nolle sperare. Denique illud est desperatio, quod maximè opponitur Spei, defectio autem à Spe maximè opponitur Spei, ergo illa est desperatio.

Tertia.

Dico primò, desperationem esse formaliter actum facultatis appetitiuæ, non autem solum iudicium intellectus, quo aliquis omnino apprehendit se damnatum iri, vel non habiturum auxilia necessaria, neque huius actus auersatiui proximum obiectum est actus Spei, sed beatitudo ipsa vt difficilis & non futura, & media beatitudinis etiam prout difficilia.

Conclusio trimembris.

Prima pars negat desperationem solius intellectus

Desperatio est actus voluntatis.

actum esse probatúrque quia, desperatio est actus eodem modo Spei oppositus, quo amori opponitur odium, & fuga desiderio, qui sine dubio actus sunt voluntatis, sed spes est actus voluntatis persequutiuus, ergo desperatio est actus voluntatis auersatiuus, non autem solum iudicium intellectus, alioqui dici eodem iure posset, quod Spes esset iudicium illud quo apprehendo beatitudinem vt futuram. Sicut ergo iudicium illud non est Spes, sed aliquid necessariò prærequisitum ad ipsam Spem, sic iudicium istud alterum de beatitudine non futura, semper ad desperationem requiritur, sed certè non est desperatio, quæ distinguitur ab odio & fuga per hoc iudicium, & à timore quoque differt qui Spem aliquam includit euadendi malum, posito autem iudicio quod non euades malum, ex timore incipit fieri desperatio.

Neque verò iudicium illud, quo credo me non habiturum veniam peccatorum, & damnatum iri, est necessariò hæreticum, quia iudicium vniuersale quo credo Deum condonare peccata pœnitentibus, optimè stare potest cum iudicio particulari quod Deus mihi propter ingratitudinem & obstinationem, non condonabit peccata, vt rectè obseruat S. Thomas.

Obiectum desperationis non est actus Spei.

Secunda pars negat quod desperationis obiectum sit actus Spei, probatur, quia desperatio est peccatum eodem modo Spei oppositum, quo fuga opponitur desiderio, & odium amori, sed non potest opponi Spei, si obiectum eius materiale, non sit idem quod est obiectum odij, sicut amor & odium sunt de obiecto eodem, nam Spes est prosequutio efficax beatitudinis, non autem prosequutio actus Spei, igitur obiectum desperationis est beatitudo vel media quæ ad illam ducunt, non autem Spes beatitudinis.

Deinde desperatio positiua specie differt ab omissione voluntaria actus Spei, si enim omittam elicere actum Spei quando teneor, non propterea dicor desperare, neque amitto habitum Spei, qui sine dubio per desperationem destruitur: sed si desperare non esset aliud quàm voluntas omittendi actum Spei, qui omitteret actum Spei præceptum desperaret ergo desperationis obiectum non est solus actus Spes.

Verum obiectum desperationis.

Tertia itaque pars explicat verum obiectum quod desperatio auersatur, & quid sit ipsa desperatio. Id enim quod auersatur desperatio est beatitudo vt non futura, & media beatitudinis provt difficilia. Ratio est, quia voluntas potest auersari omne illud, in quo apparet ratio aliqua mali. Sed beatitudinis & mediorum eius impossibilitas & difficultas sunt aliquod malum, ergo voluntas potest auersari beatitudinem, & media quæ ad eam ducunt, quatenus impossibilia & difficilia. Sicut enim voluntas potest amare malum sub ratione aliqua boni*, sic potest auersari bonum sub aliqua ratione mali. Itaque desperatio formaliter consistit in actu voluntatis auersatiuo, quo vel refugit beatitudinem iudicatam impossibilem vel difficilem, quia verbi gratia, est incompossibilis cum bono aliquo creato, aut quia sine summo labore non potest acquiri: vel certè refugit assumere media quæ ducunt ad beatitudinem, vnde fit vt obiectum materiale desperationis sint beatitudo, & media illius: formale difficultas & impossibilitas eorum: desperatio enim duplicem habet ordinem, primò ad bonum tanquam ad obiectum materiale, secundò ad difficultatem & impossibilitatem ob quam auersatur illud bonum, ab ordine ad bonum denominatur desperatio, non autem ab ordine ad malum: quia bonum est de quo desperamus, licèt non desperemus nisi propter malum, quod reperitur in tali bono.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo, illud omne quod tollit Spem non esse desperationem, nam etiam alia multa possunt tollere Spem, verum est quod sublato iudicio futuræ beatitudinis non possum sperare, sed possum adhuc non desperare. Fateor quod impropriè, ac secundum sensum vulgi desperare dicimur quoties in intellectu est tale iudicium etiam si nullus sit actus in appetitu, imò etiam desperare aliquando dicitur, qui non vult sperare, sed hæ loquutiones impropriæ sunt, vt satis videor probasse.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo quod quoties beatitudinem apprehendo vt impossibilem, & difficilem, apprehendo illam vt malam, qui ergo desperat, desiderat beatitudinem vt bonam, & auersatur tamen illam vt impossibilem ac difficilem, quæ duo non se inuicem excludunt. Neque verum est quod tunc voluntas non habet aliud obiectum odij quàm difficultatem beatitudinis, habet enim & beatitudinem ipsam, & impossibilitatem, id est beatitudinem ipsam vt difficilem.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Responsio eadem est, nam semper desperamus de bono, quod desideramus vt bonum est, & auersamur vt est difficile, difficultas enim quæ apparet in tali bono efficit vt odio habeatur bonum sub ea ratione mali, & non tantum prosequutio aut amor boni. Fateor quod defectio à Spe repugnat, sicut peccatum omissionis repugnat præcepto affirmatiuo, desperatio autem etiam repugnat, sicut peccatum commissionis repugnat præcepto negatiuo.

## §. II.

### *Malitia, & grauitas peccati desperationis.*

Sic constituta propria ratione desperationis, meritò quæritur vtrùm auersio illa voluntatis à beatitudine vt difficilis est & à medijs ipsius, sit mala intrinsecè & peccatum ex natura sua maximum imò peccatorum omnium grauissimum,

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia non est peccatum odio habere id, quod secundum rectam rationem est odibile, sed beatitudo quatenus impossibilis, & difficilis, est secundam rectam rationem odibilis, nam sicut malum, sub ratione boni secundum rectam rationem est amabile, sic bonum est odibile sub ratione mali, difficultas enim & impossibilitas sunt aliquid mali, ergo desperatio quâ beatitudinem auersamur vt difficilem non est mala.

Secunda dubitatio.

Secundò, nolle visionem Dei non est magis intrinsecè malum, quàm nolle elicere actum Spei aut Fidei Theologicæ, posterius istud non est intrinsecè malum, ergo nec est intrinsecè malum nolle visionem Dei.

Tertia.

Tertiò, ideò tantùm desperatio dicitur esse intrinsecè mala, quia est odium quoddam Dei & beatitudinis, sed non est odium Dei aut beatitudinis, cum de ijs non desperemus quæ nolumus, sed de his quæ desideramus. Denique sequeretur peccare damnatos quando desperant de sua beatitudine.

Conclusio.

Dico secundò, desperationem propriè dictam semper esse malam & illicitam, & maius peccatum, quam peccatum quodlibet oppositum virtuti morali, imò & interdum periculosius peccatum quàm sit infidelitas, & odium Dei.

Malitia desperationis.

Primæ partis probatio est quia desperatio est auertùm à beatitudine vt difficili, tùm à medijs necessarijs ad illum finem, vtroque modo desperatio mala est & illicita, ergo desperatio essentialiter mala est: Minor probatur, quia intrinsecè malum est auersari id quod secundum rectam rationem amabile est, sed beatitudo intrinsecè bona, secundum rectam rationem amabilis est, quantumuis ardua sit & difficilis, ergo illam auersari est intrinsecè malum. Idem dico de medijs necessarijs, nam illa

secundum

secundum rectam rationem, non obstante sunt amabilia, cum ducant in finem optimum, & quem prosequi tenemur, ergo auersari media illa non potest non esse malum. Deinde malum est auersari bonum quod Deus iubet prosequi, sed beatitudinem & media illius, etsi sint difficilia Deus iubet prosequi, ergo malum est ab ijs voluntariè auerti.

Grauitas huius malitiæ.

Secunda pars proponit malitiam huius peccati quam probat S. Thomas *art.* 3. primo quia desperatio insanabile peccatum est, iuxta illud Ieremiæ 15. *Plaga mea desperabilis renuit curari*, plaga verò insanabilis grauissima est, secundùm illud Ieremiæ 30. *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Deinde probat quia peccata quæ opponuntur virtutibus Theologicis, quæ Deum habent pro obiecto, important directè auersionem à Deo, ex quo crescit grauitas delicti, infidelitas ergo desperatio & odium Dei quæ opponuntur virtutibus Theologicis grauiora peccata sunt quàm alia quælibet peccata opposita virtutibus moralibus inter illa verò tria infidelitas & odium Dei secundùm rationem propriæ speciei grauiora sunt peccata, quàm desperatio, quia sunt contra Deum vt in se est, desperatio autem secundum quod bonitas eius à nobis participatur. Si verò considerentur ex parte nostra, desperatio maius & periculosius malum est quàm infidelitas vel odium Dei, quia per Spem reuocamur à malis, & ad bona prosequenda inducimur, & ideò sublata Spe irrefrænatè homines in mala proruunt; vnde Isidorus lib. 2. de summo bono cap. 14. dicit *quod desperare est in infernum descendere.*

Causæ desperationis.

Inquirit deinde S. Doctor *art.* 4. causas vnde oriri solet desperatio, ponitque duas eius causas, luxuriam, & acediam sicut Spes erigitur ad prosequendam beatitudinem, quia reputat eam magnum & optabile bonum, & quia cum auxilio Dei reputat eam bonum possibile, sic desperatio ex duplici causa nascitur, primò quia non magnifacit beatitudinem neque bona sapit spiritualia, qui proprius est effectus luxuriæ, nam animus brutis concupiscentijs deditus fastidit bona spiritualia, & præsertim cælestia. Secundò, desperatio nascitur ex eo quod homo non æstimat beatitudinem possibilem, aut certè difficultatem apprehendit vt magnam & vix superabilem, & hoc oritur ex acedia per quam homo ita deijcitur vt non erigatur ad magna, sed difficultatibus terreatur; acedia enim est tristitia deiectiua Spiritus. Cum è contrario Spei proprium sit animum erigere ac confirmare, vnde adiunctas ei dicebam esse audaciam, magnanimitatem, & confidentiam.

Solutio primæ dubitatio.

Ad primam Respondeo negando quod difficultas beatitudinis sit aliquid absolutè malum, & odibile secundum rectam rationem. Quis enim dicat virtutem odio habendam esse quia difficilis & ardua est? Hæc enim difficultas honestè & secundum rectam rationem amari debet quod idem dico de beatitudine, cuius difficultas neque odibilis est, neque odibilem reddit beatitudinem, est enim honestum superare illam difficultatem, & per ardua peruenire ad coronam. Nego igitur absolutè quod difficultas beatitudinis sit aliqua ratio absoluta mali, sub qua liceat auersari beatitudinem, quam non obstante difficultate tenemur prosequi. Deinde quamuis difficultas illa & impossibilitas esset aliquid mali, quod odio haberi licitè posset, nunquam licita esset auersio, quæ terminaretur ad beatitudinem tanquam ad obiectum materiale. Quemadmodum inferente Deo damnationem in pœnam peccati, possum odio habere damnationem, non tamen ipsum Deum propt illam infert.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo negando illam maiorem, nolle vnquam visionem Dei non est magis intrinsecè malum, quàm dicere nolo nunc elicere actum Spei aut Charitatis, est enim disparitas manifesta, quia carentia visionis diuinæ in æternum, est summa miseria, & priuatio finis vltimi quem ex propria Charitate prosequi tenemur: quod non habet carentia actus Spei aut Charitatis eo tempore quo illæ virtutes non obligant, certum enim est quod præceptum affirmatiuum harum virtutum non semper obligat; sicut obligat semper præceptum negatiuum prohibens auersari obiectum Spei aut Charitatis. Itaque dicere, nunc ego nolo elicere actum Spei quia non obligor, non est malum, quia nulli præcepto repugnat, cum præceptum affirmatiuum non semper obliget: dicere autem nolo vnquam visionem Dei repugnat præcepto Spei negatiuo, vt dixi.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respondeo satis dictum esse desperationem esse auersionem beatitudinis ipsius propt difficilis, desideramus enim bona de quibus desperamus, & tamen auersamur illa vt difficilia, & impossibilia, non est dubium quin peccent damnati desperantes de beatitudine, non quatenus dicunt nolo sperare beatitudinem, non enim possunt sperare, vt statim dicam, sed quatenus auersantur beatitudinem ipsam impossibilem, potest eorum enim auersio licitè terminari ad impossibilitatem beatitudinis, non autem ad ipsam beatitudinem.

## §. III.

### *Vtrùm desperare ille posset sine peccato, cui Deus reuelasset suam damnationem.*

Triplex sententia.

SVpposita natura & malitia desperationis quas hactenus tradidi, video solutam manere grauissimam controuersiam, de eo cui facta esset à Deo reuelatio suæ damnationis adeò certa, vt teneretur Fide diuina credere se damnatum iri. Quâ in difficultate tripliciter diuisi sunt Doctores Theologi. Primò enim aliqui negant cum Bonauentura quod Deus absolutè alicui possit reuelare suam damnationem, vel peccatum aliquod futurum. Secundò alij cum Azor & Victoria dicunt hominem illum cui talis reuelatio facta esset posse adhuc sperare. Tertiò alij etiam cum Coninck, volunt illum posse licitè desperare.

Videtur implicare vt Deus reuelet aliqui suam damnationem.

Ratio verò dubitandi primò est, quia ille cui Deus reuelaret suam damnationem esset omnino perplexus & necessariò peccaret: teneretur enim amare ac sperare beatitudinem, quia præceptum Spei obligat: & teneretur illam non sperare, quia teneretur conformare se voluntati Dei, qui vult vt sit damnatus, ergo teneretur ille hoc velle. Deinde repugnat diuinæ bonitati constituere hominem extra viam salutis & in morali necessitate damnationis: Ille autem cui facta esset reuelatio damnationis futuræ, omnino esset extra viam salutis, & moraliter loquendo non posset efficaciter velle seruare omnia præcepta, sciret enim se hoc non posse facere. Præterea ille cui Deus reuelaret peccatum suum futurum non esset liber ad illud vitandum, nam ille qui non potest efficaciter velle vitare peccatum, & seriò assumere media, non potest vitare peccatum. Ille cui reuelatio peccati facta esset non posset seriò velle vitare, quia implicat vt voluntas appetat efficaciter finem, quem nouit se non adepturam, & eligat media quæ nouit fore inutilia. Præterea ille non potest sperare vitationem peccati, ergo nec potest illam efficaciter intendere. Denique quicunque habet in se conditionem aliquam repugnantem acquisitioni finis, ille talem finem non potest assequi, qui autem haberet reuelationem sui, peccati haberet huiusmodi conditionem, ergo ille necessariò peccaret.

Videtur quod posset sperare.

Secundò, videtur omnino quod ille sperare adhuc posset, non obstante reuelatione damnationis, quia ille qui scit se posse assequi salutem, potest adhuc sperare salutem, sed ille cui talis reuelatio facta esset, adhuc posset assequi salutme, & hoc sciret imò & teneretur intendere salutē, ergo ille posset adhuc sperare. Deinde reuelet alicui Deus, quod damnabitur propter desperationem, vel quia non sperabit, tunc reuelatio non tollet libertatem sperandi, si est aliquid consequens negationem Spei, suppositio enim consequens stat cum libertate, sed hæc reuelatio est consequens negationem Spei, sequitur enim cognitionem quam habet Deus de negatione Spei, ergo illa reuelatio relinquit libertatem ad sperandum, aut non sperandum, cum sit reuelatio de ipsa omissione libera Spei. Idem dico de alio quolibet peccato finali quod reuelat Deus: si enim reuelet tibi, damnaberis propter impœnitentiam finalem, tunc potes adhuc pœnitere finaliter, & hoc sperare, cum reuelatio supponat libertatem ad pœnitendum. Denique à priori ratio esse potest, quia quando media vtilia sunt ad finem possunt adhiberi, quamuis cognoscatur quod finem non obtinebimus, nam Deus ex desiderio salutis reproborum, dat illis media, & Christus etiam merita sua pro illis obtulit; & sæpè multa conatus est, quæ sciebat non esse futura.

Videtur quod posset desperare.

Tertiò, videtur quod ille posset desperare licitè nam vt aliquis licitè desperet satis est quod licitè possit velle non sperare, sed ille cui est impossibile sperare licitè potest velle non sperare, ergo ille licitè potest non sperare. Deinde ille potest desperare, qui dicere potest, nolo per media prosequi beatitudinem, sed qui dicit nolo sperare, dicit nolo prosequi beatitudinem per media, ergo ille qui dicit licitè, nolo sperare, potest desperare licitè. Denique possum licitè velle id quod Deus vult, sed Deus vellet, vt ille cui reuelaret damnationem esset damnatus, ergo ille licitè posset velle damnationem, quod est desperare. Imò qui habet hoc iudicium, ego haud dubiè damnabor, ille verè desperat, nec enim ad desperationem aliud requiritur, sed qui haberet talem reuelationem, haberet licitè tale iudicium, ergo ille licitè desperaret.

Conclusio.

Dico tertiò, posse Deum absolutè reuelare alicui viatori suam damnationem, & peccatum futurum qualecunque illud sit: tunc autem ille cui talis reuelatio est facta, neque posset sperare beatitudinem, neque tamen licitè posset desperare. Quatuor sunt partes assertionis sigillatim probandæ.

Reuelare Deus homini potest suam damnationem.

Prima quod reuelare possit Deus alicui suam damnationem inter est communis, Doctores contra Bonauenturam, Gregorium, & Altissiodorensem. Probatur, quia non implicat fieri à Deo talen reuelationem, si adhuc eâ positâ homo potest vitare peccatum, & non damnari, sed eâ positâ potest adhuc homo non damnari, & non peccare, non enim magis illa tollit libertatē quàm præscientia Dei, quæ facit necessitatem solum consequentem, & ex suppositione libertatis quam supponit, illa enim reuelatio est tantùm manifestatio præscientiæ, imò Deus iam reuelauit Antichristum esse, si ergo ei quando existet reuelaretur quod sit Antichristus certè reuelaretur ei damnatio.

Reuelare potest peccatum futurum.

Secunda pars, quòd reuelare Deus homini possit peccatum suum, probatur eadem ratione, quia reuelatio futuri peccati supponit peccatum futurum eodem modo ac Prophetia & præscientia, ergo non tollit libertatem: sicut Christus liberè operabatur quamuis ab initio sciret omnia quæ facturus erat. Imò certum est quod Christus prædixit Petro suum peccatum cum ei dixit *antequam cantet gallus ter me negabis*. Hæc enim reuelatio est peccati futuri.

Tertia pars, quòd sperare non posset is cui talis reuelatio esset facta, contra Lorcam, Becanum, Hurtadum, probatur, quia in eo Spes differt à desiderio, quod Spes appetat illud bonum quod iudicatur futurum saltem sub dubio, sed ille cui reuelata esset damnatio non posset habere iudicium quod futura esset sua salus, imò certus esset quod illa non esset futura, ergo ille non posset habere Spem. Posset ille tunc quidem assequi salutem, quia reuelatio illa faceret tantùm necessitatem consequentem, & posset non peccare, sed non posset sperare se nunquam peccaturum. Ille non posset sperare.

Instantia Hurtadi.

Instabis cum Hurtado, stare posse simul duo hæc iudicia, pro certo excludar à regno quia non sperabo, & istud, saluabor si sperem, nam Caino liberè dicenti, *maior est iniquitas mea quàm vt veniam merear*, potuit Deus reuelare non consequeris veniam, ille tunc duo habuisset iudicia, quæ sunt eadem de re, nec sunt incompossibilia, ergo iudicium sufficiens ad Spem stare potest cum reuelatione de salute non futura. Similiter dicat Deus homini, si fureris damnaberis, ille cum furabitur certus erit de sua damnatione, & tamen ille potest non furari, & sperare salutem, ergo ille habere simul potest illa duo iudicia. Denique dicat aliquis non video cur ego me reprobum existimem, sed tamen nolo vnquam benè operari, reuelet illi Deus in eodem instanti, quod damnabitur propter hoc peccatum, ille tunc eo instanti habet duo ista iudicia

Diluitur.

Respondeo negando, quod iudicium sufficiens ad Spem, stare possit cum certitudine damnationis quam habet is cui facta est reuelatio de qua loquimur, duo hæc iudicia, pro certo excludar à regno, quia pro certo non sperabo, & saluabor si sperem, primò sunt impossibilia, quia in primo dicis certitudinem damnationis & negationis Spei, quæ tamen duo affirmantur sub dubio in posteriori, hæc autem duo, vt vides stare simul non possunt. Deinde iste secundus actus non est actus Spei, non enim affirmat salutem futuram sub dubio, sed tantum conditionatè affirmat salutem si esset Spes, quod non est sperare. Vnde soluuntur omnia quæ addit Hurtadus. Nam Caino desperanti & dicenti, *maior est iniquitas mea quam vt veniam merear*, reuelare Deus potuit non assequeris veniam, tunc nego illum sperare potuisse veniam, neque peccasset habens illud iudicium non assequar veniam, fuisset enim impossibile illi aliud iudicare. Similiter ille cui Deus diceret si, fureris damnaberis posset quidem non furari, sed posito quod esset furatus, sperare non posset salutem, neque haberet simul duo ista iudicia, damnabor quia pro certo furabor, & saluabor si non furer. Hæc enim duo stare simul nequeunt, pro certo furabor, & si non furer. Neque fieri potest vt ille qui scit se esse reprobū dicat, ego nihil video cur me reprobum existimem. Denique in hoc differt reuelatio omissionis Spei à reuelatione aliorum peccatorum, quod omissio Spei si reueletur non est peccatum, cum sit impossibile sperare id quod pro certo scis non futurum, reliqua peccata si reuelentur futura, non desinent peccata esse tunc quando erunt, quia reuelatio facit necessitatem solum consequentem. Potest itaque Deus mihi reuelare damnaberis, quia non sperabis, quia obliuisci possum reuelationis, & ita omissio Spei esset peccatum, sed reuelare non potest damnaberis, quia nunc non speras, in hoc enim instanti quo fit reuelatio, omissio Spei non erit peccatum, cum Spes sit impossibilis.

Non posset licitè desperare.

Quarta pars, quòd ille tunc non posset desperare licitè quantumuis sperare non posset, imò & dicere posset

posset nolo sperare, satis communis est inter Theologos, neque vllus diffideret, nisi desperationis definitionem aliter exponeret. Qui enim desperationem nihil volunt esse aliud quàm nolle sperare facilè admittunt, illum cui facta esset reuelatio damnationis posse desperare licitè. Suppositis autem iis quæ dixi de natura, & de malitia desperationis, probatum omnino manet, quod is cui facta esset reuelatio suæ damnationis, & haberet iudicium illud, haud dubiè damnabor, non posset elicere actum veræ desperationis, qua ille actus est intrinsecè malus vt demonstraui, cum sit auersatio boni quod secundum rectam rationem est amabile, & quod prosequi tenemur ex eo quod euecti à Deo sumus ad illud possidendum, vnde neque illud quisquam auersari potest sine peccato, quantumuis certitudinem omnimodam habeat de illo non futuro.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo negando illum cui Deus suam damnationem reuelasset fore perplexum vel necessitatum ad peccandum, quia ille non teneretur sperare beatitudinem, quam sperare nullo modo posset, sed neque posset illam nolle, quia neminem Deus vult damnari, nisi dependenter à peccatis quæ nemo potest velle. Ille cui facta esset talis reuelatio non esset extra viam salutis, sed absolutè posset saluari, & teneretur efficaciter intendere beatitudinem assumendo media vt constabit ex statim dicendis: Ille cui Deus reuelasset peccatum suum, adhuc posset velle illud peccatum vitare, & conari etiam illud vitare. Ratio est, quia ille cui Deus reuelasset peccatum futurum, cognosceret se peccaturum, non quia non poterit non peccare, sed quia volet peccare, qui autem videt se adepturum finem, quia nolet illum adipisci, potest intendere finem, sicut absolutè potest illum adipisci, nam vt aliquid desiderem satis est quod sciam illud non esse impossibile, vt illud sperem requiritur vt cognoscam saltem probabiliter quod sit futurum. Patet ergo quomodo ille posset velle vitare peccatum, & assumere media, voluntas enim potest intendere finem quem cognoscit se non adepturam ex propria libertate ac malitia. Denique qui haberet reuelationem sui peccati, haberet conditionem quam antecedenter & absolutè tollere potest, si enim non peccaret sicut posset non peccare, non fuisset reuelatio, sicut nec fuisset præscientia talis peccati.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo, satis dictum esse illum qui potest assequi salutem, & qui hoc scit, non posse tamen sperare salutem, si cognoscat illam pro certo esse non futuram. Deinde notabam superiùs quod dupliciter posset Deus reuelare homini damnationem propter omissionem Spei, primò si dicat damnaberis quia non sperabis, hæc reuelatio possibilis est vt dixi, quia possum huius reuelationis obliuisci, & sperare, vel peccare, non sperando; secundò si dicat damnaberis quia nunc non speras, quæ reuelatio est impossibilis, non quia tollit libertatem actus, sed quia destruit obiectum ipsum actus Spei, quod est futuritio beatitudinis, & iudicium illud intellectus sine quo dixi nunquam esse spem. Cum ergo dicitur suppositionem solum consequentem libertati non esse contrariam, neque illam impedire hoc concedo, sed nego propterea elici posse actum Spei, quoties recordor reuelationis præteritæ, vel cognosco illam esse præsentem. Reliqua ex dictis soluta manent.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respondeo sæpè negatum esse, quod satis sit ad desperationem, vt nolim sperare, alioqui desperatio positiua non differet à negatiua. Deinde dictum etiam est, illum cui fieret reuelatio damnationis posse ac debere dicere volo prosequi beatitudinem per media, sed hoc non est sperare nisi iudices beatitudinē illam esse futuram. Itaque concedo illam maiorem, ille potest licitè desperare, potestqui licitè dicere nolo prosequi beatitudinē per media. Sed nego illam minorem, qui dicit nolo sperare, dicit nolo prosequi beatitudinem per media: Spes enim est quidem prosequutio beatitudinis per media, sed præterea etiā dicit futuram esse beatitudinem. Si Deus reuelasset alicui suam damnationem, non absolutè vellet illam damnationem, sed ex suppositione tantùm peccati, & vt iustitiæ suæ satisfaceret. Posset autem eodem modo dicere reprobus volo meam damnationem vt iustitiæ Dei satisfaciam, & vt me accommodem eius voluntati, sed hoc non est desperare, quia desperatio est auersari beatitudinem vt difficilem, & impossibilem, non autem quatenus eius priuatio est actus iustitiæ diuinæ.

## Sectio II.

### *De peccato Præsumptionis.*

### Sanctus Thomas, quæstione 21.

Nomen præsumptionis.

Sicut Spei Theologicæ opponitur desperatio per defectum, sic per excessum opponitur præsumptio, cuius nomen varia significat partim ad intellectum partim ad voluntatem pertinentia. Significat in intellectu æstimationem excellentiæ propriæ, iudicium de aliorum gestis, ex probabilibus coniecturis, vel etiam coniecturas ipsas probabiles ad ferendum iudicium. In voluntate significat vniuersim motum voluntatis ad aliquid agendum quod excedit agentis potestatem, id est id ad quod agendum agens sufficientes vires non habet. Vnde vniuersim appellatur Præsumptio, motus voluntatis quo quis aggreditur id quod vires suas superat. Peccatum vero Præsumptionis definitur motus voluntatis, quo inordinatè, & modo indebito speramus beatitudinem, & bona supernaturalia. De hoc peccato nihil video difficile, sed breuiter tamen quæritur an & quale illa peccatum sit.

Prima dubitatio.

Ratio enim dubitandi esse potest primò, quia si præsumptio est peccatum oppositum Spei, sequitur quod per illam expellitur habitus Spei, hoc autem communiter non admittitur.

Secunda.

Secundò, si peccatum istud Spei opponitur per excessum, sequitur quod iudicium hæreticum semper illi est adiunctum, qui enim præsumit, sperat se saluatum iri per proprias vires sine Dei adiutorio, quod hæreticum est credere.

Tertia.

Tertiò, communiter dicitur præsumptionem Spei opponi, cum tamen eam magis opponi timori certum sit, qui enim præsumit nimium confidit, atque ita minus timet, quam timere debeat.

Conclusio.

Dicendum est præsumptionem esse peccatum ex genere suo graue, oppositum Spei & timori Dei.

Præsumptio est ex se mala.

Ratio est, quia præsumptio est fiducia quędā nimia, & veluti excessus in sperando, non quod excessus ille sit in amore ipsius beatitudinis, sed in medo quo illam speramus, notat autem S. Thomas *art.* 1. & 4. quod excessus ille potest esse duplex. Primò, si speres beatitudinem sine Dei adiutorio, nimium videlicet innitendo tuis viribus, quod faciebant Pelagiani. Secundò, si speres innitendo inordinatè misericordiæ diuinæ: id est sine bonis operibus, vt faciunt Caluinistæ. Hoc vtrunque patet esse inordinatum. Adde quod huiusmodi præsumptio incredibilia homini mala parit, neglectum salutis, relapsum in peccata, bonorum ope-

rum contemptum,segnitiem, tepiditatem & alia huiusmodi,vt meritò dicatur Ecclesiast.18.*Vide præsumptionem cordis eorum quoniam mala est.*

Est peccatum de se graue.

Deinde quod illud peccatum ex genere suo sit graue patet,quia virtuti perfectissimæ opponitur,& prohibetur per præceptum grauiter obligans,grauia nocumenta parit (vt dixi) ponit impedimentum gratiæ Spiritus Sancti,propterea que meritò numeratur inter peccata contra Spiritum Sanctum.

Solutio primæ ac secundæ dubitationis.

Ad primam & secundam Resp.præsumptionem in multis sæpè reperiri sine iudicio hæretico, duobus enim modis sperari potest inordinatè beatitudo, vel innitendo nimium virtuti tuæ,vel nimium innitendo misericordiæ diuinæ,primò in actu signato & formaliter, quoties v.gr. cum Pelagianis negatur necessitas gratiæ, vel cum Caluinistis necessitas bonorum operum,& sic certum est,quod præsumptio excludit habitum Spei,& includit iudicium hæreticum.Secundò fieri potest & sæpiùs etiam fit in actu exercito & virtualiter,cũ aliquis perinde se gerit ac si crederet necessariam non esse gratiã ad bona opera,nó enim est sollicitus de implorãdo auxilio diuino,per inde ac si crederet quod necessaria non sunt opera bona, eo quod securus perseueret in peccatis,nihil sollicitus de agenda pœnitentia,& de bonis operibus exercendis, quasi esset certus quod in articulo mortis sufficientem aget pœnitentiam; & huiusmodi præsumptio, non necessariò includit iudicium hæreticum, & non excludit habitum Spei, quia huiusmodi peccatum non sufficit ad reddendum hominem inidoneum ad actum Spei, qui enim sic præsumit, sperat se in articulo mortis acturum pœnitentiam.

Tertiæ.

Ad tertiam Resp. cum S.Thoma *art.3.* quod sicut desperatio Spei opponitur, sic eidem opponitur præsumptio etiam directius quàm timori,contraria enim sunt in eodem genere, & directiùs opponuntur quæ sunt in eodem genere quàm quæ sunt generum diuersorum,præsumptio autem est in eodem genere in quo est Spes, cum sit inordinata quædam Spes de Deo, quæ opponitur etiam manifestiùs timori,quamuis directiùs opponatur Spei.

# DISPVTATIO IV.

## *De Charitate Theologica.*

### Sanctus Thomas, à quæst. 23. ad 47.

HACTENVS dixi de virtutibus Fidei & Spei, per quas initium aliquod efficimur creaturæ Dei, nunc restat Charitas, per quam perfectè homo ex Deo nascitur, in Deo manet, de Deo viuit, finis Præcepti, vinculum perfectionis eminentissimum Charismatum,vexillum electorum. De illa disputat accuratissimè S.Thomas quæstionibus viginti tribus,cuius doctrinam commodè videor posse reuocare ad sex capita. Primum sit de ratione generica Charitatis.Secundum de obiecto illius. Tertium de internis eius actibus. Quartum de actibus illius externis.Quintum de habitu Charitatis. Sextum de peccatis contrarijs Charitati. Quibus intellectis nihil erit de hac virtute quod restare videatur dicendum.

## QVÆSTIO I.

### *De Ratione generica Charitatis Theologicæ.*

### S.Thomas, quæst. 23.

AD dignoscendum genus virtutis nobilissimæ, quatuor video necessaria,primò vtrùm Charitas verus sit amor beneuolentiæ,secundò vtrùm sit verus amor amicitiæ, tertiò vtrùm sit vera & specialis virtus,quartò vtrùm virtutum omnium sit perfectissima, & illarum forma.

## SECTIO I.

### *Vtrùm Charitas sit verus amor beneuolentiæ.*

Charitas est sub genere amoris.

CErtum est primò,Charitatem esse verum ac proprium amorem.*Charitatem vero* (inquit August. lib.3.de doctrina Chryst.c.10. *motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, & propter ipsum & proximo propter Deum*, motus autem ille animi tendens ad fruitionem, amor appellatur;sumitur enim amor aliquando latiùs,aliquando strictiùs & omnino propriè. Amor latè sumptus significat motum quemlibet voluntatis in bonum,quo pacto August.lib.14.Ciuitat. c.7. desiderium appellat amorem hiantem, gaudium, amorem fruentem. Si verò amor sumatur strictiùs prout distinguitur à desiderio gaudio & alijs actibus voluntatis est motus voluntatis in bonum,præcisè vt bonum est,abstrahendo à præsentia & absentia, quia non attendit nisi bonum.

Variæ amoris definitiones.

Certum est secundò,varias à Doctoribus excogitatas esse definitiones amoris tùm latè,tùm strictè sumpti, quæ tamen omnes videntur magis explicare causas aut effectus amoris,quàm eius naturam, est enim difficile dicere, quid sit motus ille voluntatis in bonum.

Primò enim dicitur esse motus complacentiæ voluntatis in bono, sed hæc complacentia videtur esse potiùs aliquid antecedens amorem quàm ipse amor, bonum enim priùs voluntati placet quàm ametur.

Secunda est, & notissima definitio Philosophi, quod amare sit velle alicui bonum,vel quæ bona putat, illorúmque actiuum esse in quantum potest:sed hic videtur esse potiùs effectus amoris, quàm motus ille voluntatis in bonum qui sine dubio est amor,vel certè illud velle bonum,desiderium est non amor,vnde negat S.Thomas *quæst.27.art.2.* quod beneuolentia sit adæquatè amor.

Tertia enim & longè melior definitio amoris traditur à S.Dionysio,quod amor sit vnio affectiua amãtis ad aliquod bonum,vbi nomine(vnionis)significatur actus voluntatis quo ipse amans in dilectũ effunditur, & illi adhæret: Id est, inclinatio & impulsus volũtatis in ipsum bonum,ex prima enim cõplacentia volũtatis in bono cognito,statim oritur motus ille voluntatis & inclinatio in bonum, *Amor meus pondus meum,illo feror quocunque feror*, (inquit August. lib.9. de Trinit.) pondus autem illud & inclinatio,est affectiua illa vnio & effusio amantis in amatum,nam voluntas per actum suum non attrahit ad se obiectum, sed in illud inclinatur, & in illud tendit, & hæc est vnio propria in qua verus amor consistit & ex qua oritur: deinde,vt statim dicam, vnio imperata,id est potentiarum occupatio circa dilectum.Vbi etiam apparet mirabilis ille circulus amoris de quo sæpè loquitur S.Dionysius, à bono, in bonum, circa bonum, bonum enim voluntati placens est veluti terminus

minus à quo motus incipit,& terminus ad quem, in quo conquiescit motus per vnionem, ecstasim, & zelum.

Triplex amoris effectus.

Certum enim est tertiò, quod rectè à S. Dionysio tres ponuntur effectus,& tres causæ veria moris,effectus ij sunt quos dixi vnio, ecstasis, zelus, quia nimirum voluntas, & alijs imperat potentijs & sibi etiam ipsi,ex inclinatione illa & vnione effectiua statim sequitur vt volũtas & se ipsam & alias omnes potentias occupet circa rem amatam, adeò vt neque intellectus aliud cogitet, neque voluntas in aliud tendat, sed amet, desideret, gaudeat, oderit, fugiat, doleat, de bonis & malis dilecti, & hæc vnio siue potentiarum omnium occupatio circa dilectum,est primus effectus amoris;vnde sequitur statim vt voluntas sic vnita obliuiscatur alia omnia,etiam se ipsam,vnde magis dicitur esse anima vbi amat, quàm vbi animat, quæ vocatur ecstasis & secundus effectus amoris: postremus autem est zelus seu impetus quidam feruens procurandi ea quæ bona sunt dilecto, & impediendi ea quæ sunt ipsi mala.

Causæ verò amoris tres item ponuntur. Prima est, bonum & pulchrum quorum vnum est conuenientia cum voluntate, alterum est conuenientia cum potentia cognoscente præsertim intellectiua vel visiua cui placet; Pulchrum enim est quod placet intellectui aut visui, atque inde voluntatem ad se trahit. Secunda causa est similitudo. Tertia est amor. Quæ omnia exponebam in morali ex quibus.

Charitas verus est amor.

Certum est quartò, Charitatem esse verum amorem, & quidem beneuolentiæ. Verus est amor, quia hoc significat ipsum nomen quo designatur eminens quædam dilectio efficiens vt charissima sit persona quæ diligitur. Conuenit etiam illi tota definitio amoris siue ille complacentia dicatur, siue beneuolentia, siue vnio & inclinatio. Tres effectus amoris sunt maximè proprij Charitatis, occupat enim omnes animæ potentias circa Deum,animum amantis extra se rapit, accendítque in eo Zelum, ad procuranda bona, & auertenda omnia quæ Deo esse possunt mala. Causas habet eadem quas habet amor; Deus enim summum est bonum,& summum pulchrum, perfectissimo modo amat, & per amorem efficit sibi similes. Denique proprietates omnes habet honestissimi amoris,vt dicã *quæstione* 3. est enim gratuitus,quia non amat sui commodi causa,sed solùm attendit dilecti bonum, est appretiatiuus, est efficax, feruens, constans. Sed hæc posteà.

Est amor beneuolentiæ.

Certum est quintò, Charitatem esse amorem veræ ac perfectissimæ beneuolentiæ; amor enim ille qui (vt dixi) est motus voluntatis in bonum, aliquando est amor beneuolentiæ, aliquando est amor concupiscentiæ, quia in omni amore aliquod bonum alicui amatur, vel quia illud bonum est conueniens tali personæ,vel quia illa digna est: Charitas autem vult Deo bona, quia dignus est ratione infinitæ suæ bonitatis, vt constabit (ex sequentibus) ergo est verus amor perfectæ beneuolentiæ.

## Sectio II.

### *Vtrùm Charitas sit amor veræ amicitiæ.*

CErtum ex sextò, primariam & nobilissimam speciem amoris esse illam, quam vocamus communi nomine (amicitiam) de qua differens plenissimè Philosophus *libro octauo & nono Ethicorum*, quatuor ad eam exigit, primò vt si amor gratuitus, id est vt sit vera beneuolentia quâ velimus alicui bonum ipsius gratia: id est propter meritum ipsius, & honestum quod ipsi inest: *Diligitur enim amicus* (inquit Tullius) *quia in se rationem habet, ob quam diligitur*,nam amicitia non est qualiscunque beneuolentia, nam possum alicui personæ benè velle, quæ non sit bonæ & hæc non est amicitia sed beneuolentia orta ex complacentia in eo cui sum beneuolus, vera est amicitia.Imò & amicitias, quæ fiunt ob vtilitatem & voluptatem docet Philosophus *lib.*8. *cap.*3. & 4. Non esse amicitias nisi ex accidenti atque adeò facilè mutari, solam amicitiam, quam virtus conciliat esse amicitiam per se verè constantem & perennem.

Secundò exigitur vt sit amor mutuus, id est cum redamatione, alioqui est beneuolentia non amicitia, & in hac redamatione consistit æqualitas ad amicitiam requisita vt traditur ibidem *cap.*8.

Tertiò exigitur vt amor ille mutuus,non sit latens, sed vtrique amico sit notus: *Amicitia enim* (inquit *cap.*2.) *est redamatio non latens*,quod quidem ad amicitiam non est simpliciter necessarium sed ad vsum veræ amicitiæ,vel certè ad amicitiam ciuilem.

Quartò exigitur societas aliqua & communio bonorum in qua fundetur amor ille mutuus, id est vt commune vtrique amico sit aliquod bonum in quo ambo conueniant; huiusmodi est communitas virtutis,sanguinis,eiusdem instituti vt docetur cap.9. *Non quod* (inquit) *amicitia primò feratur in ipsam communitatem boni, sed in ipsum bonum*, quod quia vtrique commune est, communis etiam amor est. Vnde tres colligit causas amicitiæ, præsentiam siue conuictum, beneuolentiam, & beneficentiam. His positis.

Difficultas est,vtrùm Charitas,quæ amor est excellentis beneuolentiæ præferens Deum alijs omnibus quæ amantur & chara sunt, sit verus amor amicitiæ quæ connectat hominem Deo, & Deum homini coniungat ac proinde faciat nos Dei non seruos sed amicos, & Deum nobis amicum.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia in amore amicitiæ requiritur beneuolentia mutua, gratuita & propter ipsum qui amatur,Deus autem non amat nos,propter nos,sed propter se ipsum, ad quem omnia necessariò refert,ergo non potest Charitas esse amicitia. Imò neque amor ille hominis ad Deum esse potest gratuitus, cum Charitas Deum amat vt finem vltimum, & magis amat ea cum quibus magis ipse coniunctus est. Denique nulla in Deo esse potest virtus moralis propriè dicta, quia in virtute morali necesse est vt honestas propria illius virtutis propter ipsam ametur, Deus autem omnia propter se ipsum amat,alioqui non amaret modo perfectissimo, amicitia verò est virtus moralis,ergo illa non est in Deo.

Secunda.

Secundò, amicitia debet esse non latens, ita vt ex vtraque parte amans agnoscat se diligi, nemo autem scire potest se à Deo diligi. Deinde ad amicitiam requiritur æqualitas, conuictus, & mutua communicatio bonorum,quæ omnia clarum est esse non posse inter Deum & hominem.

Tertia.

Tertiò, Charitas est etiam ad inimicos, ergo Charitas non est amor mutuus,habetur ad peccatores,ergo non est amicitia, quæ non est nisi inter bonos, si enim conciliet illam vtilitas aut voluptas, non autem virtus, definit esse amicitia.

Conclusio.

Dicendum tamen est, Charitatem esse perfectum amorem amicitiæ hominis ad Deum.

Ratio S.Thomæ optima est, quia conditiones omnes veræ amicitiæ modo excellentissimo amori illi qui est Charitas conueniunt.

Primò enim vt ostendebam est verus amor beneuolentiæ quæ non vult sibi Deum vt summum bonam sed vult Deo ipsi bonum, quia dignus est.

Secundò

Secundò etiam est amor mutuus,quia nemo Deum amat, quem non redamet statim Deus vt filium & hæredem.

Tertiò est non latens mutua illa redamatio, quia licèt nemo physicè sit certus quod ametur à Deo, sicut nec est certus quod amet Deum, probabiliter tamen, imò & moraliter est certior quod à Deo ametur quàm quod homo illum amet. *Ipse enim Spiritus testimonium reddit Spiritui nostro quod sumus filij Dei.* Denique non deest mutua quædam bonorum communicatio: *Deus enim* (vt ait Irenæus) *totum se in hominem effundit, & homo vicissim Deo tribuit gloriam & honorem. Ego dilecto meo & ad me conuersio eius.*

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo non requiri ad amorem benevolentiæ, vt amans amet dilectum propter ipsum tanquam finem vltimum, quando ille qui amatur essentialiter ordinatur ad illum finem & totam suam perfectionem ex eo habet, sufficit enim vt amans velit dilecto bona non propter commodum suum, sed propter commodum solius dilecti. Deus amare non potest creaturam, nisi propter se ipsum ad quem illa ordinatur, & ex quo totam habet suam perfectionem, gloria enim Dei ad quam Deus amando dirigit creaturam, est vera beatitudo creaturæ, habet igitur Deus erga creaturas rationales amicitiam, quas ob commoda sua non amat: sed propter se ipsum vt illorum finem: homo etiam per Charitatem Deum amat vero amore benevolentiæ (vt ostendi) quamuis amet illum vt finem vltimum, quia non illum amat vt summum bonum ipsius hominis, sed vt in se summè bonum: amamus etiam Charitate magis illos qui nobis sunt magis coniuncti, sed ita tamen vt vltima ratio amandi non sit nisi Deus. Virtutes morales sunt reuerà in Deo, sed omnes formatæ per Charitatem (vt ostendi aliàs) amat enim Deus etiam honestatem creatam propter ipsam, sed non vltimò, quia refert illam etiam ad se ipsum. Imò nihil facit illa ratio contra nos qui volumus amicitiam illam quâ Deus nos amat esse Charitatem Theologicam.

Solutio secundæ. Ad secundam satis dictum est quomodo satis homo iustus cognoscat se à Deo amari vt habere dicatur amicitiam ad Deum: nego autem quod ad veram amicitiam requiratur æqualitas vnde Philosophus *libro octauo, capite septimo*, ponit amicitiam quandam excellentiæ. Imò iustus Deum amando, accipit quandam per ipsum amorem æqualitatem cum Deo secundum proportionem, euehitur enim ad participationem quandam diuini esse sicut Deus vt verum se amicum exhiberet per omnia similis factus est nobis absque peccato. Conuictus & communicatio mutua bonorum etiam non desunt (vt dixi) quia per orationem & conuersationem in cœlis, cum Deo loquitur, & Deus ducit eum in solitudinem, & ibi loquitur ad cor eius.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respondeo Charitatem non esse amicitiam hominis ad hominem inimicum & peccatorem, qui diligitur propter Deum, sed esse amicitiam hominis ad solum Deum, cuius solius intuitu amantur inimici & peccatores, quia sic Deus vult, & quia sunt aliquid pertinens ad Deum.

## Sectio III.

*Vtrùm Charitas sit virtus creata, vna specificè, omnium perfectissima, & omnium forma virtutum.*

Quæstio quadruplex. DIxi Charitatem esse verum amorem benevolentiæ, ac amicitiæ perfectæ, quia gratuitus est & reciprocus, *Qui enim manet in Charitate, in Deo manet & Deus in eo*, nunc sequitur vt dicam quàm sit honestus, hæc enim est propria ratio virtutis, in qua expendenda sũt quatuor. 1. vtrùm Charitas sit essentialiter virtus, 2. an sit aliquid creatum an verò ipsemet Spiritus Sanctus, tertiò vtrùm sit vna tantùm specialis virtus ab alijs omnibus virtutibus diuersa, quartò denique vtrùm perfectione superet alias omnes virtutes, & illas vt anima informet, perficiat, coronet, quæ omnia plus habent pietatis quàm difficultatis.

Prima dubitatio. Ratio tamen dubit. esse potest primò, quia Charitas non est essentialiter virtus, si possit imperari actus Charitatis per actum malum saltem venialiter malum, sed imperari potest per actum malum venialiter, cur enim ex vana gloria non possum ignaros erudire vel dare miseris eleemosinam quisunt actus charitatis possuntque duo habere motiua, vnum omnino intrinsecum & proprium, alterum extrinsecum, ergo Charitas non est essentialiter virtus. Adde quod virtus amat honestatem propter ipsam, cum tamen Charitas non attendat honestatem, sed solum Dei bonum.

Secunda. Secundò, illa non est specialis virtus, quæ amplectitur alias omnes virtutes, sed Charitas alias omnes amplectitur virtutes, vnde appellatur vinculum perfectionis anima & forma virtutum, imò dicitur esse omnis virtus: ergo Charitas si vna est virtus, non est nisi genericè vna.

Tertia. Tertiò, si Charitas forma virtutum est, sequitur nullam esse veram virtutem saltem Christianam sine Charitate, hoc autem falsum est, quia Fides & Spes sine Charitate veram habent rationem virtutis.

Conclusio. Dico primò, Charitatem esse veram & propriè dictam virtutem Theologicam, infusam diuinitùs animæ, ac verè creatam & distinctam à Charitate increata quæ Spiritus Sanctus est.

Primam partem probant omnes scripturæ in quibus laudes eximiæ Charitatis narrantur. Dicitur enim aliàs diffundi à Deo, & immitti animæ per Spiritum Sanctum qui cum ipsa datur, & per ipsam vnitur animæ, cum sit & dispositio, & vinculum animæ cum spiritu increato Dei, dicitur ex Deo esse, diligamus nos inuicem, quia Charitas ex Deo est; monemur & inuitamur ad Charitatem, *Hoc oro vt Charitas vestra magis abundet in scientia*, vocatur finis præcepti, vinculum perfectionis, excellentissimum charismatum, fructus spiritus, vexillum gratiæ, sine qua nihil sumus, & nihil prodest. *Quæ alia* (inquit Hieronym. in c. 5. in Galat.) *inter fructus spiritus debuit tenere primatum nisi Charitas, sine qua cæteræ non putantur esse virtutes, & ex qua nascuntur vniuersa quæ bona sunt.* Deinde S. Thomæ ratio est optima, quia omnis actus conformis suæ regulæ rectus est, & vera virtus; hæc autem regula est duplex, altera est ipse Deus, altera est humana ratio prout Deo subordinata, sed actus Charitatis vtrique huic regulæ conformis est, nam respicit Deum eo modo quo conuenit, quatenus scilicet obiectum est amabilissimum, est autem valde conueniens amare, quod est amabile, vnde conformis etiam est humanæ rationi, est igitur vera virtus.

Secunda pars, asserens Charitatem esse donum creatum, non autem personam ipsam Spiritus sancti communissimè admittitur à Theologis contra magistrum in *primo distinct.* 17. vbi contendit Charitatem non esse creatum aliquid in homine sed esse Spiritum Sanctum

sanctum qui mentem inhabitans suppleat vicem virtutis creatæ. Hoc autem intellexit duntaxat de ipso charitatis habitu non de illius actu, vt notat S. Thomas *art.* 2. Non enim voluit actum illum quo Deum amamus esse ipsum Spiritum sanctum quod implicat, sed tantum contendit quod Spiritus ipse sanctus immediatè vnitus animæ totum efficit quod efficeret habitus Charitatis quod etiam absurdissimum demonstrabitur *quæst.* 5.

Secunda conclusio.

Dico secundò, Charitatem esse virtutem specie infimâ omnino vnicam, virtutum omnium perfectissimam, ac virtutum omnium formam & veram Beatitudinem Viatorum.

Charitas est vnica.

Prima pars, quod Charitas vna sit virtus specificè, probatur à S. Thoma facili ratione quia vbi est obiectum formale speciale omnino vnicum specie infima, ibi virtus est vnica etiã specie intima, sed Deus quatenus est in se summum bonum & obiectum adæquatum Beatitudinis est vnicum obiectum specie infima propter quod amantur omnia ergo charitas est virtus vnica specificè quamuis materialiter sit omnis virtus vt dicetur statim.

Est virtutũ maxima.

Secunda pars, quod Charitas virtutũ omnium sit maxima probatione non eget postquã dixit Apostolus 1. ad Corinth. 13. *maior horum est charitas*, probatque mirabiliter ratione triplici, quia videlicet charitas virtutes omnes, & alia omnia dona format, ita vt sine illa nihil prosus sint, & nihil prosint siue intellectus perfectiones siue voluntatis, *si linguis hominum loquar & Angelorum, &c.* Secunda ratio est, quia charitas virtutes omnes continet, & illas imperat. *Charitas patiens est, benigna est, non æmulatur, non agit perperã.* Tertia ratio est, quia charitas nunquã excidit, cũ sit pars aliqua beatitudinis in patria vt olim docui. Elogia Charitatis quæ Patres afferunt nihil attinet dicere, alij dicunt illam esse vestem nuptialem, alij margaritam Euangelicam, solam illam quæ distinguit inter filios Dei & filios Diaboli.

Prima ratio ex Apost.

Secunda ratio ex obiecto.

Deinde optima est S. Thomæ ratio, quæ petitur ex præstantia obiecti specificantis, illa enim virtus est sine dubio nobilissima, quæ obiectum præstantissimum respicit modo præstantissimo: huiusmodi est charitas, quæ ipsum Deum attingit secundum totam latitudinem bonitatis & excellentiæ quam habet, & attingit modo præstantissimo cum attingat illum vt in illo sistat non autem vt aliquid boni ex eo nobis proueniat: fides autem attingit illum secundum solam perfectionem primæ veritatis, spem ad illum ordinatur quatenus nobis est bonus, qui est modus attingendi longè ignobilior.

Vltima ratio ex effectibus.

Denique vltima ratio petitur ex effectibus, quia illa per se ipsam omnia peccata omnino delet, merita omnia efficit, virtutes omnes continet, imperat, format, omnia implet præcepta, qui enim diligit legem impleuit.

Charitas est forma virtutum.

Tertia pars, quòd charitas forma sit omnium virtutum, non quod earum essentiã in ratione virtutis sit charitas, vel quod physicè illis vniatur, sed quod sit maxima & vltima illarum perfectio per quam aliæ virtutes habent quod sint meritoriæ, & propriam participant rationem virtutis, probatur à S. Thoma *art.* 8. quia per illud formantur virtutes per quod solum ordinantur ad finem vltimum, nam in moralibus id quod format actũm, est ipse finis, cum enim principium actuum moralium sit voluntas cuius obiectum & veluti forma est finis, oportet vt forma ipsius actus sit finis, eadem enim est forma actus & agentis, sed sola charitas ordinat virtutum actus ad finẽ vltimum, finis enim virtutum alter est immediatus & proprius, quem singulæ respiciunt essentialiter, alter est vltimus quem non respiciunt nisi ex imperio charitatis, ergo vltima forma virtutum charitas est. Quod desumptum est ex Ambrosio 1. 2. *in Lucam:* Chrysostomo homilia 22. *in* 1. *ad Corinth.* qui charitatem comparat Regio diademati & purpuræ, alias virtutes aliis Regiis vestibus, quæ Principi & subditis possunt esse communes.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo probatum sæpè aliàs esse, quòd nullus actus bonus & supernaturalis imperari possit ab actu malo, bonum enim est ex integra causa, & Deus dare non potest gratiam ad actum malum, vide quæ dicta sunt *disput.* 4. cum dixi de moralitate actuum humanorum.

Solutio 2.

Ad secundam Respondeo verum quidem esse quod charitas imperat actus omnium virtutum, atque ita materialiter charitas generalis est virtus magis quàm gratitudo vel obedientia, sed obiectum tamen habet formale speciale quod ipsi soli proprium est.

Solutio 3.

Ad tertiam Respondeo charitatem non ita esse formam virtutum vt sine illa non possit esse vlla virtus secundum genericam rationem virtutis, sed quod sine illa non possit esse virtus vlla simpliciter vera & Christiana. Ratio est, quia illa perfectio non est simpliciter vera, & Christiana, quæ non ordinatur ad id, quod est principaliter bonum habentis illam, ea enim quæ sunt ad finem non sunt bona, nisi per ordinem ad finem, sed virtutes sine illa non ordinantur ad id quod est principale hominis bonum, quæ est fruitio Dei summe boni, quamuis sine charitate virtutes ordinentur ad finem particularem.

---

## QVÆSTIO II.

### *De Obiecto Charitatis Theologiæ.*

DIxi adhuc genericam rationem charitatis, quæ amor est beneuolentiæ amor amicitiæ, amor honestissimus, nunc vt explicetur virtutis huius propria differentia, & germanus character, inquirendum est de obiecto eius, proprio tùm materiali, tùm formali vbi tria expendi debent, quid amet charitas, quod est obiectum eius materiale, propter quid amet, quod est obiectum formale, quo ordine amet, quid vocatur ordo charitatis.

### SECTIO I.

### *De Obiecto materiali Charitatis* S. Thomas *quæst.* 25.

Doctrina S. Thomæ de obiecto quod amat charitas.

EXplicat fusè S. Tomas tota quæstione per articulos duodecim ea omnia quæ amantur charitate, ostenditque amari charitate, Deum, Angelum, hominem quemlibet siue pecator sit, siue iustus, siue amicus sit siue inimicus, & hominis etiam ipsius corpus, dæmones non amari charitate, sed creaturas tamen irrationales & charitatem etiam ipsam ad hoc obiectum spectare, quæ omnia breuiter explicari hoc loco possunt. Nam ad amorem inimicorum quæ pertinent, magis spectant ad præceptum charitatis de quo dicam *quæst.* 3. magis enim hîc quæro, quid possit, quàm quid debeat amari charitate.

Prima dubitatio.

Ratio tantum dubitandi primò est, quia si eadem virtute charitatis quâ Deus amatur, debet etiam amari Proximus, poterit eadem virtute religionis quâ Deus adoratur, adorari etiam Proximus, eadem etiam virtute quâ Deus timetur, Proximus timebitur & eâdem spe theologicâ quâ speratur auxilium Dei, speratur

ratur auxilium ab homine, quæ omnia sunt falsa, ergo charitas eadem theologica, quæ amat Deum non potest amare Proximum.

Secunda. Secundò, illud non amatur charitate theologicâ, in quo non reperitur ratio formalis propter quam charitas amat omnia, sed in solo Deo, non autem in homine vel Angelo reperitur ratio formalis propter quam charitas amat omnia, ergo solus Deus amatur charitate non autem Proximus, probatur minor, nam ratio formalis propter quam charitas amat, est bonitas increata Dei, illa est in solo Deo. Nam vt aliqua bonitas sit ratio amandi aliquem debet facere illum bonum formaliter, sed bonitas increata Dei non efficit Proximum bonum, quomodo enim possum amare amore amicitiæ Petrum propter bonitatem quæ est in Paulo.

Tertia. Tertiò, si amantur charitate theologicâ Proximi, quia extrinsecè respiciunt Deum, & sunt aliquid Dei, posset etiam charitas amare dæmones & damnatos, quod si respiciatur specialis perfectio illius qui amatur, iam non amabuntur illi charitate theologicâ; quæ solam attendit Dei bonitatem.

Primarium obiectum charitatis. Dico primò, primarium & quodammodo adæquatum obiectum quod Charitate theologicâ diligitur esse ipsum Deum.

Ratio est, quia illud primariò amatur charitate, in quo primariò & intrinsecè relucet formalis ratio propter quam charitate amatur, sed ratio illa formalis quæ bonum est diuinum primariò & intrinsecè in solo Deo est, imò solus Deus est non alio bono bonus sed bonum omnis boni, ergo Deus est sine dubio primarium obiectum charitatis. Imò & addebam illum esse obiectum quodammodo adæquatum sic enim appellatur illa res propter quam est primo & per se habitus & ad quam referuntur omnia circa quæ ille versatur, quod vocari solet obiectũ attributionis, huiusmodi est Deus, ergo ille est etiam obiectum attributionis adæquatum, si autem obiectum adæquatum significet illud omne circa quod versatur habitus, certè Deus non est adæquatum obiectum charitatis quæ versatur etiam circa alia obiecta.

Alia obiecta charitatis. Dico secundò, Charitate theologicâ eadem quâ Deus amatur, amari etiam posse Proximum, idest Angelum, & hominem quemlibet qui est capax beatitudinis, siue ille sit Iustus, siue peccator, siue sit amicus, siue inimicus.

Primò enim sic habetur in pluribus Scripturis primæ Ioan. 4. *hoc mandatum habemus à Deo vt qui diligit Deum diligat & fratrem suum.* Et iterum *si quis dixerit quoniam diligo Deum & fratrem suum oderit, mendax est*: & Christus ipse Matth. 22. quærenti legisperito, quod est mandatum magnum, respondet *diliges dominum Deum tuum, &c. secundum autem simile est huic diliges proximum tuum sicut te ipsum*: quod expendens Chrysost. Homil. 25. in Matth. mirabiliter extollit obligationem illam amandi Proximum eodem amore quo amatur Deus, vnde dicit secundum autem simile est huic, idest propter idem motiuum. Deinde illa est solidissima ratio S. Thomæ *art.* 1. quia scilicet illi omnes actus pertinent ad eundem habitum qui habent idem motiuum formale, sed omnes actus quibus diligitur Proximus quatenus capax est participandi Deum vt est obiectum beatitudinis, habent idem motiuum formale actuũ, quibus amatur Deus charitate theologicâ, nam vt constabit ex statim dicendis ratio formalis propter quam charitas Deum amat, est Dei bonitas vt est obiectum beatificans, ratione cuius Deus dignus est amore super omnia, Deus autem vt obiectum beatificans & summè bonus dignus est vt amentur illi omnes qui sunt capaces participandi beatitudinem, ergo idem motiuum amandi Deum mouet etiam ad amandum Proximum. Denique illud omne amatur propter motiuum charitatis quod amatur quia Deus diligit, sed Proximus amatur quia Deus dignus est vt ametur Proximus, dignus est enim vt ametur id quod ipsi placet, id quod est ipsi coniunctum per amicitiam, per filiationem, per participationem beatitudinis, & similitudinem perfectam cum ipso, ergo idem motiuum quo mouemur ad amandum Deum mouet ad amandum Proximum, quia Deo placet vt amem illum, quia est capax vt sit Dei filius, Dei amicus Dei hæres, Dei possessor in æterna Beatitudine.

Homo se ipsum amare potest charitate. Dico Tertiò, posse hominem etiam charitate theologica se ipsum amare, non quatenus charitas est quædam amicitia, quæ semper est ad alium, sed præcisè quatenus est quædam beneuolentia, & amicitia quædam ad Deum.

Ratio est, quia illud totum amari potest charitate, quod potest amari ex eo quod sit capax beatitudinis, filiationis & amicitiæ diuinæ, possum enim amare illud omne cui possum velle bonum propter huiusmodi motiuum, patet autem quod potest vnusquisque sibi velle bona & beatitudinẽ ipsam ob eiusmodi motiua. Tunc autem non erit ille amor concupiscentiæ, quia beatitudinem sibi homo desiderabit non præcisè quia est bona ipsi, sed quia hoc Deo placet, vel quia Deus obiectũ Beatitudinis hoc meretur.

Soli boni verè amant se ipsos. Quærit S. Thomas vlteriùs *art.* 7. vtrum peccatores se ipsos ament, concludítque quod mali se ipsos amant secundum exterioris hominis corruptionem, sicut boni amant se ipsos secundum interioris hominis integritatem. Probátque, quia commune omnibus est vt ament id quod se principaliter existimant esse, boni autem principaliter æstimant se esse rationales, & ideò vt sic se maximè amant, mali se principaliter æstimant sensitiuos, & secundum hoc se ipsos vehementer amant.

Reliqua obiecta secundaria. Deniq; docet S. Doctor quod charitate amamus non solùm animam, sed corpus etiam nostrum & Proximi, bona supernaturalia, & charitatem etiam ipsam imò & creaturas irrationales, quia scilicet omnia illa licèt non amentur tanquam id cui volumus bonum, sunt tamen bona quæ alteri volumus.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam, Respondeo satis ex dictis constare quomodo amari possit Proximus quilibet cui possumus desiderare Beatitudinem, cum amari possit propter eandem rationem ob quam Deus amatur, nimirum quia placet hoc Deo summè digno, & quia eum potest participare. Sicut etiam certum est quod per easdẽ virtutes ob quas timetur, speratur, adoratur Deus vt obiectũ, primariũ potest timeri, sperari, adorari creatura vt obiectum secundarium, si videlicet neque timeatur, neque speretur eius auxilium, neque adoretur propter vllam perfectionem quæ illi insit, sed duntaxat provt aliquid Dei est in ipsa v. g. si timetur princeps vt habens à Deo authoritatem, si speretur auxilium ab homine sicut Dei ministro: si colatur res creata provt specialem habens habitudinem ad Dei excellentiam, sic enim certum est crucem adorari latria respectiua & secundaria, creatura verò rationalis non sic adoratur ob periculum idolatriæ, vt dicitur in tract. de adoratione.

Ad secundam, satis ostensum est, quod in solo Deo intrinsecè reperitur ratio motiua charitatis sed in Proximo extrinsecè illa reperitur, Deo enim summè bono placet quod ametur homo respectum illum habens ad Deum.

Ad

Ad Tertiam Respondeo dæmones & damnatos non posse amari absoluto amore charitatis, quia sunt incapaces beatitudinis & bonorum supernaturalium. De reprobis alia ratio est, quia illi cum sint capaces beatitudinis & bonorum quæ ad eam obtinendam conducunt propterea tenemur illos amare.

## Sectio II.

### *De Obiecto formali Charitatis.*

DIxi quid ametur charitate, nunc videndum est propter quod motiuum ametur, illa est ratio formalis distinctiua & specificatiua Charitatis per quam differt primò ab amore concupiscentiæ, secundò ab amore purè naturali, tertiò ab amore Proximi qui est tantum amicitia moralis.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia si obiectum charitatis est Deus provt finis supernaturalis & obiectum beatitudinis, obiectum formale charitatis non differt ab obiecto spei quæ Deum amat vt est obiectiua beatitudo. Deinde amare Deum propter collata beneficia pertinet ad charitatem, hoc autem etiam pertinet ad spem Theologicam, provt est amor concupiscentiæ, nam hoc est amare Deum vt nobis bonum. Cur enim amare Deum propter conferenda beneficia pertinet ad Spem, amare verò illum propter beneficia collata erit Charitatis.

Secunda dubitatio.

Secundò, bonitas creata provt est participatio bonitatis increatæ est obiectum Charitatis theologicæ, ergo non sola bonitas increata est obiectum Charitatis, probatur maior, quod est tale per participationem eiusdem ordinis pertinet ad eandem virtutem ad quam pertinet id quod est tale per essentiam, sed bonitas creata est participatio diuinæ bonitatis, ergo pertinet ad eandem virtutem Charitatis.

Tertia dubitatio.

Tertiò, bonitas diuina participata, est vera ratio propter quam Proximus est amabilis amore supernaturali, amor ille non potest esse nisi theologicus, nam obiectum virtutis theologicæ est perfectio quælibet diuina vel in se ipsa vel participata. Quod confirmari potest à pari, nam spes theologica non solam sperat beatitudinem, sed alia etiam bona, neque in solo Deo sperat, sed etiam in aliis qui participant Dei virtutem. Deinde fides non soli Deo credit, sed iis etiam qui spiritu Dei loquuntur: Denique per lumen gloriæ videntur multa in Verbo, & multa etiam in se ipsis videntur.

Prima conclusio.

Dico primò, motiuum formale Charitatis omnino adæquatum esse ipsam Dei bonitatem absolutam quâ Deus in omni genere entis simpliciter est perfectus & infinitus: siue quod idem est totum bonum diuinum quod est obiectum beatitudinis tùm increatæ, tùm creatæ.

Ratio est, quia per hanc Dei bonitatem absolutam, infinitam, supernaturaliter cognitam provt complectitur attributa omnia, & totam abyssum perfectionum charitas distinguitur ab omni alia virtute, ac præsertim ab amore concupiscentiæ, ab amore purè naturali, & ab amore amicitiæ purè moralis, ergo illud est obiectū formale Charitatis theologicæ, ideſt infinita illa bonitas est ratio amandi Deum, ratio amandi Proximum amore amicitiæ, supernaturali, & theologico quæ omnia breuiter declaranda sunt.

Qualis Dei bonitas sit obiectum charitatis.

Primò, enim nomine (Bonitatis) non hîc intelligitur speciale illud Dei attributum quod appellatur Bonitas, & significat benignitatē diuinam erga nos, vel certè sanctitatem & rectitudinem eius in operando, nam tale attributum solitariè sumptum non est ratio amandi Deum per charitatem, sicut nec alia Dei attributa particularia, quia sic multiplex esset virtus charitatis, & haberet obiecta formalia specie diuersa, bonitas ergo quæ motiuum est istud quod quærimus, est tota Deitas secundum totam latitudinem infinitæ perfectionis in omni genere, provt nimirum est totius entis & perfectionis infinita & simplex complexio, *vnus, omnia, & nihil rerum* inquit Nazianzenus. *Omne omnino esse continens & anticipans*, vt ait Dionysius. *Tanquam immensum quoddam pelagus essentiæ interminum* teste Damasceno, & vt loquitur Alcinous platonicus, *veluti Oceanus quidam totius pulchri.* Vnde singula Dei attributa sunt rationes amandi Deum, sed provt conueniunt in illa ratione communi Deitatis. Quod vt significaret S. Thomas sæpiùs dixit, obiectum charitatis esse Dei bonitatem provt est obiectum beatificans, non quod charitate ametur Deus, quatenus est beatitudo nostra, qui esset amor concupiscentiæ, sed ametur secundum omnes perfectiones quarum visio beatificat hominem. Deum enim charitas diligit quatenus est tale bonum & pulchrum adeò perfectum vt solo intuitu beatum efficere possit hominem & Angelum.

Infinita Dei perfectio est maxima ratio amandi Deum.

Vnde sic licet argumentari, obiectum charitatis esse debet aliquid propter quod Deus & Proximus sint verè amabiles amore amicitiæ, qui sit super omnia, & sit theologicus, bonitas illa & perfectio Dei quam descripsi huiusmodi est, nam infinita perfectio, infinita pulchritudo, infinita bonitas, est maxima ratio amandi eum cui conuenit. Quod demonstratur primò, ex allata definitione amoris, est enim impulsus & inclinatio voluntatis, orta ex complacentia in bono, infinitum autem bonum infinitas habet vires ad voluntatem trahendam, quæ proinde in illud toto & infinito pondere inclinatur. *Causa Deum amandi Deus est, modus sine modo* inquit Bernard l. de dilig. Deo; summa enim bonitas summa est amabilitas, volo enim Deo bonum quia dignus est, volo Deo placere quia meretur. Secundò demonstratur ex causis amoris, quas dicebam esse bonum, & pulchrum, beneuolentiam & similitudinem, quæ tria Deo vt est obiectum beatificans perfectissimè conueniunt, sola enim bonitas adeò plena est ad plenam beatitudinem satis sit per eam in nos effunditur per amorem, & imprimit perfectam similitudinem.

Tertiò, ex effectibus amoris quos tres numerabam ex sancto Dionysio vnionem, quâ bonum illud occupat omnes potentias: Ecstasim quâ hominem extra se rapit vt in solo bono cogitatione ac effectu habitet: Zelum ad aduertenda quæ mala sunt summè amabili Deo & summè bono. Quartò, ex proprietatibus & ex actibus amoris quæ omnia longum esset persequi.

Est ratio amandi proximum.

Deinde illa eadem bonitas est ratio amandi Proximum; Deus enim infinitè bonus dignus est vt velim quod ipsi maximè placet, hoc est enim quoddam bonum Dei, placet autem illi vt amen eos quos capaces efficit amicitiæ suæ, gratiæ ac filiationis suæ, & demum possessionis suæ per beatitudinem, ergo bonitas Dei est ratio amandi Proximum, quia nimirum hoc ipsi placet. Deinde bonum est Dei summè boni, vt iis velim bona quibus ipse vult summum bonum, quos ipse vult esse amicos & hæredes suos quos tantopere amat, vt eorum no salutē toto sanguine suo emerit, hoc enim honorificū Deo est, sed per charitatē volumus

volumus Deo quæ ipsi bona sunt, ergo per charitatem amamus proximum, quia bonum quod proximo volumus bonum est Dei, ergo Dei bonitas est ratio formalis amandi proximum, quia nimirum, hoc Deo placet, hoc Deus meretur, hoc est bonum Dei infinitè digni.

Est ratio amãdi amore amicitiæ, supernaturali & theologico.

Denique patet quod illa sit ratio amandi amore amicitiæ non concupiscentiæ, quia est ratio volendi bona Deo bono, quia dignus est, non quatenus bonus mihi est, charitas enim hoc motiuo animata Deum attingit, vt ipso sistat, non autem vt ex ipso aliquid nobis boni proueniat. vt ait S. Tomas *q. 23. art. 6. in corpore.* est etiam ratio amandi amore supernaturali, quia est Dei bonitas prout supernaturaliter cognita, id est prout vim habens mouendi voluntatem modo indebito naturæ, quod satis constat ex olim dictis. Postremò est ratio amandi & Deum & Proximum amore Theologico cuius videlicet motiuum formale immediatum sit perfectio aliqua Dei. Hoc autem immediatum motiuum est tota perfectio increata.

Difficultas.

Difficultas tamẽ est, vtrùm sola increata perfectio vt intrinseca soli Deo, & Proximo extrinseca, sit motiuũ formale charitatis, an verò sufficiat participatio tantũ aliqua diuinæ bonitatis, id est perfectio aliqua intrinseca Proximo, quatenus radius quidã est & participatio diuinæ bonitatis, illam enim omnino sufficere putat Suares *sect. 3.* eamque Charitatem esse Theologicam quâ proximus amatur propter illam.

2. Conclusio

Dico secundò, solam Dei bonitatem increatam, intrinsecam ipsi Deo, esse obiectum formale charitatis Theologicæ, bonitatem autem creatam provt est participatio quædam bonitatis diuinæ, non esse obiectum amicitiæ nisi moralis.

Amor theologicus solã respicit Dei bonitatem.

Ratio est, quia Charitas theologica non potest habere obiectum aliud formale immediatum, quàm perfectionem diuinam vt est in se, perfectio autem participata non sufficit, alioqui posset fides Theologica credere aliquid dictum ab homine, non autem à Deo reuelatũ, quia ille homo participat veritatem diuinam. Possem Spe theologica sperare aliquid promissum ab homine, quia ille participat diuinam fidelitatem, quod nemo dixerit. Deinde nullus est actus amoris Theologici in quo primariò & principaliter non ametur Deus, si cum eo solo charitas contrahat amicitiam, sed si Proximus amaretur Charitate propter perfectionem aliquam intrinsecam vt participatam à Deo, non amaretur in illo actu principaliter & primariò ipse Deus: ergo non amat charitas Proximum nisi propter perfectionem increatam intrinsecam Deo, quia nimirum hoc Deo placet, & hoc est Dei bonum. Denique virtus quâ Proximus cultu duliæ colitur, quatenus particeps diuinæ perfectionis, & excellentiæ distinguitur à virtute religionis, quâ cultu latriæ colitur Deus, ergo similiter &c.

Solutio 1. dubitationis

Ad primam Respondeo quod Deus vt est obiectum beatitudinis sub vna ratione pertinet ad Spem, sub altera verò pertinet ad Charitatem. Nam amare Deum vt obiectum beatitudinis quatenus illa est summum bonum nostrum, Spei proprium est: amare verò illum, id est velle illi bonum quatenus in se ipso ille ita est bonus, vt solus aspectu suo beatificare possit hominem, munus est proprium Charitatis. Similiter amare Deum propter accepta beneficia vel propter accipienda potest esse amor charitatis, si ames quia ita est in se bonus, vt beneficia in te contulerit innumera vel collaturus etiam sit. Potest esse amor concupiscentiæ, si præcisè illum ames quia tibi fuit vel erit bonus conferendo beneficia.

Solutio 2.

Ad secundam Respondeo virtutem illam quâ Proximus amatur propter perfectionem intrinsecam vt participatam à Deo esse posse amicitiam supernaturalem, quæ virtus est moralis. Negatur autem quod ad eandem virtutem pertineat id quod est tale per essentiam & quod est tale per participationem. Exempla verò quæ afferuntur in tertia dubitatione difficillima sunt, nam Spes theologica non aliud habet obiectum formale quàm Deum vt possidendum, propter quem omnia sperat aut timet, imò & in solo Deo sperat, quamuis sperare ab aliis possit, sed ita vt semper ratio vltima sperandi sit fidelitas & omnipotentia Dei: fides non credit nisi propter primam veritatẽ per lumen gloriæ solus videtur in se ipso, reliqua omnia in solo Deo videntur.

Solutio 3.

## Sectio III.

### *De Ordine Charitatis S. Thom.* quæst. 26.

HÆc igitur sunt obiecta quæ amat charitas, & hoc motiuum propter quod amat, nunc videndum quonam ordine amet illa, idest an aliqua obiecta magis amet quàm alia, quomodo illa, magis amet, & quænam magis amet. Hæc tria potissimùm sunt quæ tredecim articulis explicat S. Thomas, ego vt de illis dicam breuissimè, quatuor explico, primò an sit aliquis ordo charitatis & quis ille sit, secundò quomodo Charitas Deum magis amet quàm alia omnia: tertiò quomodo Charitate magis se ipsum amet homo, quàm alium quemlibet Proximum, quartò quomodo vnum proximum magis amet quàm alium.

### §. I.

#### *Vtrum aliquis detur ordo Charitatis, & quis ille sit.*

ORdinem charitatis appellant Theologi, eum quem charitas ponit inter obiecta quæ amat, vnum amando magis quàm aliud. Difficultas ergo est, vtrum charitas ex propria inclinatione, vnum amet magis quàm aliud, & in quo consistat illud magis seu excessus ille amoris. Possum autem amare vnum magis quàm aliud primò obiectiuè, si plura & maiora illi bona velim: secundò intensiuè si maiori conatu illum amem, ita nimirum vt amor quo illum amo plures habeat gradus intensionis, quàm ille quo alterum amo: tertiò appretiatiuè quando vnum obiectum aliis anteponitur, & plus æstimatur, quàm alia, ita vt paratus sit relinquere alia potius, quàm amorem istius, quod dicitur magis diligi.

Quid significet ordo charitatis.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia si est ordo aliquis charitatis, ita vt vnum teneat magis amare quàm aliud, oportet vt in omni actu Charitatis, aliqua includatur comparatio illius obiecti, quod magis amatur & præfertur aliis cum eo quod minus amatur, ordo enim ille comparatio quædam est: Consequens est absurdum, quia dum dico, amo Deum infinitè bonum: vel etiam dum vnum hominem amo propter Deum nullaibi est comparatio etiam implicita, quia nihil ibi est in tali actu quo designari possit vlla comparatio. Si enim aliqua illa esset certè non possit in alio consistere nisi quod vnum obiectum amem ex motiuo præstantiori. Cur? non possum ex motiuo charitatis amare Deum, quin illum amem super omnia, sicut peccator creaturam magis amat, quàm Deum, quam tamẽ ex motiuo minus præstanti amat, imò ita sequetur

prima dubitatio.

quod

quod Charitas amat omnia æqualiter, amat enim omnia ex eodem motiuo.

Secunda dubitatio.

Secundò, ille ordo in eo non potest consistere, quod appretiatiuè magis vnum amem quàm aliud, quin etiam consistat in eo quod magis amem intensiuè, sed non in eo consistit, quod intensiuè magis amem, ergo non consistit in eo quod magis amem appretiatiuè. Probatur maior, tunc voluntas magis appretiatiuè amat vnum quàm alterum, quando magis illi adhæret quàm alteri, sed voluntas non magis adhæret, nisi per maiorem conatum, & actum intensiorem, ergo debet magis intensiuè amare, si amat magis appretiatiuè.

Tertia dubitatio.

Tertiò, si non esset necesse vt magis intensiuè ametur Deus quàm proximus poterit habitus charitatis esse intensior circa proximum, quàm circa Deum, & sic inclinabit ad magis amandum Proximum quàm Deum.

Conclusio tripartita.

Dico primò, dari necessariò debere aliquem ordinem, inter obiecta quæ charitate amantur, ratione cuius alia magis appretiatiuè amentur quàm alia, non autem vel intensiuè, vel obiectiuè.

Dari aliquē charitatis ordinem.

Prima pars, quòd charitas cum ordine aliquo amet obiecta sua, probat S. Thomas hac ratione quam ad hunc modum proponit Valentia, in quibus est habitudo ad aliquod principium, in illis est ordo prioris & posterioris ad tale principium vt habetur ex 5. *Metaphisicæ textu* 26. sed in obiectis charitatis, vt per charitatem diliguntur est habitudo quædam perfectionis ad aliquod principium, nempe ad Dei bonitatem propter quam omnia diliguntur, ergo est etiam ordo prioris & posterioris secundum perfectionem diligendi. Vno verbo, quia ratio diligendi, non conuenit omnibus æqualiter, quæ charitate diliguntur, ergo nec debent diligi æqualiter.

Non consistit in eo quod magis amet intensiuè.

Secunda pars, quòd ordo ille non consistat in eo quod magis intensiuè vnum amet, probatur communissimâ ratione, quia non sunt necessariò inter se connexi actus charitatis erga Deum vt obiectum (quod) & erga proximum, possum enim vnum elicere sine alio, sed quando elicio actum charitatis Dei non teneor elicere illum actum in aliquo determinato gradu intensionis, & quando amo Proximum non pecco imò benè facio si operer secundum totam latitudinem charitatis quam habeo, ergo possum licitè amare Proximum intensiùs quàm Deum. Deinde nemo potest cognoscere determinatè intensionem gradualem suorum actuum, vnde nemo posset scienter obedire huic Præcepto, & perpetuis scrupulis quilibet homo timoratus pateret, nam sæpè intensius etiam à viris optimis, filij amantur quam Deus. Denique Deus ipse non minus intensè amat creaturas quàm se ipsum, cum eodem actu amet omnia, ergo ille ordo charitatis non consistit in eo quod

Neque in eo quod magis amet obiectiuè.

aliqua obiecta magis intensiuè amet. Sed neque sufficit vt charitate vnum magis obiectiuè ametur quàm aliud, quia peccator ordinem charitatis non seruat, & tamen amore purè affectiuo, potest magis Deum amare, quàm reliqua omnia: Imò beatus in cœlo qui nouit se minus habere meriti, quàm alium sanctum, non vult sibi maiorem gloriam, quàm illi, & tamen tenetur se ipsum magis amare quàm alium. Semper ergo tenemur illos obiectiuè magis amare qui sunt in se ipsis meliores, quàm alios, quia vnicuique semper diligere permittitur illa bona quæ habet.

Sed in eo quod magis amet appretiatiuè.

Tertia pars, quòd ordo ille consistat tantum in eo quod appretiatiuè vnum præferatur alteri, probata manet ex præcedenti, si enim debeo magis amare vnum quàm aliud, non intensiuè vel obiectiuè, sequitur quod debeam magis appretiatiuè amare. Sed quid sit appretiatio illa & in quo consistat non est facile dictu. Primò enim certum est quod appretiatio illa est comparatio aliqua, non potest esse cōparatio formalis & explicita, qui enim dicit doleo de peccatis quia Deum offendi summè bonum, verum elicit actum contritionis ex charitate, ibi autem nulla est formalis comparatio, quæ hominibus imperfectis esset sæpè valde noxia.

Non debet esse appretiatio explicita.

Secundò, non videtur satisfacere de Lugo *disp.* 5. *de pœnit. sect.* 2. vbi docet comparationem illam implicitam & virtualem in qua consistit ordo charitatis in eo esse, quod voluntas immobiliter & firmiter adhæreat obiecto, adeò vt ex modo adhærendi parata sit deserere omnia quæ sunt illi contraria non videtur (inquam) satisfacere, quia illa firmior adhæsio cum sit comparatio formalis, non potest esse aliud quàm motiuum perfectius illius actus. Sicut enim fides & scientia non habent nisi ex solis motiuis quod firmiùs adhæreant, sic etiam charitas ex parte subiecti non habet quod firmiùs adhæreat, nam facilè aliquando dimouetur animus ab amore Dei.

Explicatio de Lugo non satisfacit.

In quo consistat appretiatio.

Itaque dicendum videtur quod appretiatio illa & cōparatio virtualis & implicita in qua sola consistit ordo charitatis, præcisè in eo posita est, quod Deus ametur ex perfectissimo motiuo, sic enim *in tract. de pœnit.* probabam aliàs, quia eo ipso quod aliquis dicit amo Deum, quia est infinitè bonus, dolet mihi quod displicuerim Deo infinitè bono, verum elicio actum charitatis, vt suprà dixi, verum elicio actum Charitatis super omnia, tunc enim amor est appretiatiuè summus, quando aliquid amatur vt summum bonum, & melius quàm aliud quoduis bonum, sed quoties Deus amatur ex motiuo præstantissimo amatur vt summum bonum, ergo amatur appretiatiuè super omnia. Deinde quoties aliquid amatur ex motiuo præstantissimo voluntas ita disponitur vt stante illo actu non possit voluntas præferre creaturam Deo, quandiu enim Deum amat vt summè bonum, non potest illi præferre minus bonum, ergo vt Deus præferatur virtualiter aliis omnibus sufficit quod ametur ex motiuo præstantissimo. Vnde

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Respondeo satis ex dictis patere quomodo ille ordo charitatis consistat in eo, quod fiat comparatio virtualis quæ petitur duntaxat ex motiuo præstantissimo. Deinde impossibile est vt actus non participet efficaciam motiui, vnde nego posse dari amorem Dei ex motiuo præstantissimo qui non sit amor super omnia. Fateor quod magis amat peccator creaturam quàm Deum, quamuis præstāti motiuo illam amet: quia quamuis ad amorem super omnia sufficiat motiuum præstantissimum, aliunde tamen quàm ex motiuo possum amare vnum potiùs quàm aliud, vt dixi *prima secundæ* docens quomodo peccator constituat in creatura suum vltimum finem.

Solutio secunda.

Ad secundam etiam constat quod necesse non sit vt magis intensiuè amem obiectum præstantius, possum enim per actum magis remissum qui habet motiuum præstantius, adhærere firmius obiecto, quàm per actum intensiorem cuius obiectum est minus perfectum, nam minima scientia perfectius obiecto adhæret, quàm intensissima opinio.

Ad tertiam Respondeo nunquam fieri posse vt habitus charitatis inclinet ad amandū Proximum, quin magis inclinet ad amandum Deum, quia ille habitus est extensiuè indiuisibilis neque circa vnum obiectum crescere potest quin crescat circa omnia.

## §. II.

### *An & quomodo Charitas Deum magis amet quàm reliqua omnia.*

Prima dubitatio.

RAtio dubitandi primò est, quia si ordo Charitatis exigeret vt Deum amaremus plusquàm nos ipsos, sequeretur quod tenerer potiùs committere peccatum aliquod leue, quàm permittere vt Proximus committat peccatum graue, si enim charitas odit peccatum præcisè vt est malum Dei, debet magis odisse maius malum Dei nihil attendendo ad malum illius qui peccat, consequens illud ab omnibus negatur ergo non tenemur magis amare Deum quàm nos ipsos.

Secunda.

Secundò, est contra inclinationem naturæ vt homo Deum magis amet quàm se ipsum, ergo charitas ad hoc non inclinat. Probatur antecedens quia ex Philosopho 9. Etichorum c. 9. *amicabilia quæ sunt ad alterum proueniunt ex amicabilibus quæ sunt ad se*; nam ex inclinatione naturæ magis amatur quod est magis coniunctum, quàm quod est minus coniunctum cum subiecto quod amat, sed quilibet homo magis est sibi coniunctus quàm Deo, ergo ex inclinatione naturæ magis se ipsũ diligit quàm Deum, sicut quamuis filius acceperit esse à patre magis tamen diligit se ipsum quàm patrem. Denique difficultas quam experimur in amando Deo, demonstrat, hoc non esse tam naturale quàm amare seipsum.

Tertia.

Tertiò, quando Tyrannus mortem minatur, tunc natura inclinat ad negandum potius Deum, quàm ad subeundam mortem, ergo magis natura inclinat ad amorem sui, quàm ad amorem Dei.

Conclusio.

Dico secundò, teneri quemlibet secundum rectum Charitatis ordinem, & secundum inclinationem naturæ rationalis amare Deum super omnia tùm appretiatiuè, tùm obiectiuè.

Obligatio Charitatis.

Prima pars de obligatione charitatis, colligitur ab omnibus Theologis ex primo & maximo Mandato *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, vt patebit ex *quæst.* 3. Deinde rationes S. Thomæ optimæ sunt, prima quia illud in quo essentialiter est ratio formalis obiecti Charitatis, magis debet ex charitate diligi, quàm illa in quibus ratio illa non est nisi respectiuè & extrinsecè. Secunda, quia illud quod est totum, & infinitum bonum, magis debet diligi quàm quod est pars duntaxat boni, eaque valde tenuis ac exigua, magis enim pars propendet ad conseruationem totius quàm ad conseruationem sui, Deus autem est omne bonum, & vt tale amatur Charitate.

Inclinatio naturæ rationalis.

Secunda pars, de inclinatione naturæ rationalis, asseritur communiter à Theologis cum S. Thoma & Scoto, contra Bonauenturã, Albertum magnum, Gabrielem probaturque, quia præceptum Charitatis non potest esse contra inclinationem naturæ rationalis, alioqui esset contra rationem & peccatum, sed præceptum Charitatis obligat ad amandum Deum plusquàm nos ipsos, ergo non est contra inclinationem naturæ rationalis amare Deum magis quàm nos ipsos. Deinde primum Præceptum decalogi est præceptum legis naturalis, hoc præceptum obligat ad amandum Deum supra nos ipsos, ergo lex naturalis ad hoc obligat, & est verè peccatum mortale Deum minus appretiatiuè amare quàm nos ipsos.

Solutio primæ.

Ad primam Respondeo charitatem præcipere vt minora peccata nostra malimus vitare quàm impedire maiora peccata Proximorum, & tamen magis in hoc actu amamus Deum quàm nos ipsos, quia charitas magis detestatur maius malum Dei, si sit faciendum ab illo subiecto in quo est charitas, non detestatur magis maius malum Dei quod est malum ab eo inferendum in quo non est charitas quia prima inclinatio formæ semper est respectu proprij subiecti vt dicetur statim.

Ad secundam respondeo verum esse quod bona finita eò magis debent amari, quò magis sunt nobis coniuncta, de bono autem infinito non est verum, nam illud magis debet amari, licèt minus sit coniunctum, est magna disparitas Dei & parentum à quibus pendemus solum per accidens, & tanquam à bono finito, cùm tamen à Deo pendeamus essentialiter tanquam à bono infinito. Difficultas quã experimur in amando Deo non prouenit ex inclinatione naturæ rationalis sed ex natura sensitiua quæ inclinat ad bona sensuum, etiam rationi contraria.

Ad tertiam, Respondeo illam inclinationem fugiendi mortem magis quàm negandi Deum, esse inclinationem naturæ irrationalis & vitiatæ.

## §. III.

### *An & quomodo rectus ordo charitatis obliget vt magis homo amet se ipsum quàm Proximos.*

Triplex difficultas.

AD maiorem claritatem distinguenda sunt hoc loco tria. Primò amor quoad spiritualia bona inter se comparata. Secundò amor quoad temporalia corporis & fortunarum comparata. Tertiò amor quoad temporalia comparata cum bonis spiritualibus Proximorum. De his enim tribus grauis controuersia est.

Prima dubitatio

Ratio autem dubitandi est primò, quia homo magis appretiatiuè tenetur diligere Deum quàm se ipsum, ergo quo quisque magis est coniunctus Deo, magis tenetur illum diligere, ergo si Proximus sit me sanctior, magis illum teneor diligere.

Secunda dubitatio.

Secundò, videtur quod spiritualia bona Proximorum possumus præferre bonis nostris spiritualibus, alioqui peccasset Moyses dum dixit *aut dimitte illis hanc noxam aut dele me de libro tuo.* peccasset quoque Apostolus cum optabat anathema esse à Christo pro fratribus suis secundum carnem. Deinde probatur, quia contra certum charitatis ordinem ille faceret, qui mallet ipse facere minimum opus bonum, quàm aliquod opus maximum fieri à Proximo, ergo ex charitate magis inclinor ad perfectionem Proximi quàm ad meam. Deinde charitas sæpè hominem obligat ad statum minus perfectum, nam filius v. g. cuius pater est egentissimus, sæpè tenetur religionem non ingredi vt possit subuenire patri. Sæpè tenemur deserere contemplationem quam dixit Christus optimam esse partem vt subueniamus Proximo ægrotanti, ergo tenemur præferre bonum etiam temporale Proximi, bono nostro spirituali.

Tertia dubitatio.

Tertiò, videtur quod bona temporalia Proximorum est valde laudabile præferre bonis nostris temporalibus, nam v. g. laudabile est pro amico mori, & nullo magis pro parentibus. Imò non est dubium, quin teneatur homo priuatus mori pro tuenda communitate, vel persona illi valde vtili, quales sunt viri principes.

Conclusio vniuersalis.

Dico secundò, rectus ordo charitatis exigit vt homo se ipsum appretiatiuè magis amet absolutè ac efficaciter quàm proximum quemlibet, aut etiam quàm totam communitatem, ita docent omnes cum S. Thoma *art.* 4. sed variè tamen hoc limitant, vt statim patebit.

Ratio

Probatio vniuersalis.

Ratio autem est primò, quia sic iudicat Scriptura, *qui sibi nequam, cui alij bonus erit: qui sibi inuidet nihil illo nequius.* Deinde quia Charitas quæ fundatur in communicatione eiusdem beatitudinis, magis post Deum inclinat ad eos amandos, qui magis nobiscum in beatitudine vni sunt, nos autem magis vni sumus nobiscum, quàm cum aliis. Deinde omnis inclinatio formæ semper primariò respicit & includit subiectum in quo est, ergo charitas semper primariò inclinat ad bonum Dei provt causandum à subiecto in quo est charitas ergo magis inclinat vt quisque se ipsum propter Deum amet quàm proximum absolutè loquendo.

Prima limitatio de bonis spiritualibus.

Dixi absolutè loquendo, quia generalis illa propositio magna eget explicatione ac limitatione. Prima limitatio est, quod secundum rectum ordinem charitatis tenetur quilibet se ipsũ appretiatiuè magis amare quàm vllum proximũ quoad bona spiritualia quæ tenetur sibi & Proximo velle. Ita enim statuitur ab omnibus cum Suare *disp. 9. sect. 1.* Valent. *p. 3. assert. 2.* Ratio est illa quam afferebam, quia ex charitate non teneor amare Proximum præsertim in ordine ad bona spiritualia, nisi quia societate mihi coniunctus est in participatione beatitudinis, ego autem magis mihi sum coniunctus quàm cum vllo alio. Deinde sicut charitas magis à Deo pendet quã à proprio subiecto, sic sine dubio magis pendet à subiecto quàm ab vllo Proximo. Ex qua limitatione.

Sequitur primò, quod in nullo casu possum peccare mortaliter aut venialiter propter salutem æternam, aut propter bonum vllum temporale cuiuscunque Proximi. Ratio autem illa est, quam attuli. Imò implicat vt liceat mihi vnquam peccare.

Sequitur secundò, quod nemini vnquam licet curare alterius salutem neglectâ salute suâ, *quid enim prodest homini si mundum vniuersum lucretur animæ verò suæ detrimentum patiatur.*

Sequitur tertiò, quod in nullo etiam casu licet ad salutem aliorũ velle carere gratia & charitate etiam ad tempus, & sine peccato, quia charitas nunquam desiderare potest destructionem sui ipsius, non est autem illicitum velle ad tempus carere beatitudine ad salutem aliorum quia nemo tenetur sibi velle beatitudinem pro vllo determinato tempore.

Sequitur quartò, quod in nullo vnquam casu possum exponere me periculo euidenti peccandi mortaliter aut venialiter ob salutem, vel vtilitatem vllam cuiuscunque Proximi, quia hoc esset eligere peccatum, si autem periculum non sit euidens sed remotum duntaxat, & probabiliter iudicem quod euitabo peccatum, possum suscipere illud periculum propter grauem necessitatem proximi, vt docebam in *tractatu de peccatis.*

Sequitur quintò, quod rectus ordo charitatis omnino inclinat vt quisque magis tùm appretiatiuè tùm obiectiuè diligat se ipsum etiam quoad ea bona spiritualia quæ nec sibi nec proximo tenetur desiderare, quia scilicet charitas semper inclinat ad amandum bonum Dei cum respectu ad subiectũ cui inest.

Deinde inclinatio charitatis efficit vt ego qui amo Deum eligam id quod magis Deo placet, sed maior mea perfectio magis Deo placet, quàm perfectio mea minor, ergo inclinat vt eligam potius meam maiorem perfectionem quam meam perfectionem minorem. Fateor quod nemo ad id obligatur sub præcepto, sine peccato enim quilibet potest magis quoad ea bona proximum diligere quàm se ipsum. Quia si non teneor illa mihi nec proximo desiderare, certè possum desiderare illa proximo, quamuis illa mihi non desiderem.

Secunda limitatio.

Secunda limitatio vniuersalis propositionis quam attuli, est, quod rectus ordo charitatis obligat quemlibet vt magis per se loquendo amet se ipsum quam hominem vllum priuatum vitæ ac fortunarum quæ sint æqualia inter se, & quæ tenetur desiderare tum sibi tùm Proximo, tenetur autem quoad illa bona minus se ipsum amare, quàm totam communitatem, aut personam aliquam ex qua pendet bonum communitatis.

Prima pars de bono personæ priuatæ.

Primam partem video à multis negari cum Banne, Victoria, Lessio, Toleto, Azor, Suare Conink: ab aliis autem absolutè affirmari cum Durando, Paludano, Valentia, Becano, qui tamen omnes in re ipsa conueniunt, quod videlicet nemini liceat mori præcisè ob amorem vitæ alienæ, quam vitæ suæ præferat, sed propter aliquam circunstantiam ob quam honestum sit mori: v. g. in naufragio non accipere tabulam quâ possit enatare, sed amico eam permittere. In famis necessitate panem sibi necessarium amico tradere, nam id per se loquendo illicitum est, si præcisè propria vita comparetur cum aliena, si autem comparetur propria vita cum honestate amicitiæ aut charitatis certum est esse licitum.

Probatio.

Ratio autem est, quia teneor ex charitate velle mihi & Proximo bona temporalia præsertim vitæ, propter amorem beatitudinis, ergo magis teneor illa bona velle mihi quàm aliis, ergo teneor ex inclinatione charitatis præcisè loquendo magis vitam meam amare quàm vitam alterius. Et confirmari potest, quia occidere se ipsum maius peccatum est, quàm occidere alium, ergo meam vitã teneor præferre vitæ alterius. Denique in pari necessitate magis teneret succurrere patri, quàm alteri, ergo magis mihi quàm cuiusuis alteri.

Per accidens præfertur amicus.

Dixi tamen per se loquendo & cæteris paribus, nam ex amore honestatis amicitiæ, pietatis aut obseruantiæ certum est quod laudabiliter mortem potest quilibet oppetere pro amico, Laudantur enim à sanctis Patribus v.g Damon & Pythias, quorum alter vadem se ad moriendum obtulit pro altero. Sic famuli pro Dominis suis obiiciunt se periculis & morti, quia scilicet honestas amicitiæ & obseruantiæ maius bonum est quàm vita. Deinde si cætera non sint paria, non est verum quod dixi, v.g. si Proximo certa mors immineat, non teneor quidem sed possum me probabili mortis periculo exponere. Denique in iis bonis temporalibus quæ ad tuendam vitam non sunt necessaria potest quilibet in pari necessitate, illa elargiri Proximo, etiam cum iactura proprij status, quamuis nemo ad id teneatur, si tamen sis paterfamilias, & tenearis prouidere filiis, non id tibi licet.

Secunda pars de bono communitatis.

Secunda pars de communitate cuius bonum temporale tenetur quilibet præferre bono temporali proprio, asseritur à S. Thoma *art. 3.* quem omnes sequuntur, probantque, quia sicut se habet pars naturalis ad totum naturale, sic pars politica se habet ad totum politicũm, sed naturalis præfert bonum totius bono suo particulari, ergo pars etiam politica idem debet facere. Neque concludere hinc licet quod in spiritualibus similiter liceret sibi præfere communitatem. Consequentia enim ab omnibus negatur, quia scilicet homo secundum spiritualia non pendet nisi à Deo immediatè, neque sit pars communitatis secundum illa. Vnde certum est quod pro Republica, pro Principe, pro alia necessitate cõmuni licitè mori potest imò & debet, eiusque bonum, suis omnibus bonis temporalibus anteponere.

Tertia limitatio, de bonis temporalibus, & spiritualibus comparatis inuicem.

Tertiò limitatio est, quod secundum ordinem certum charitatis potest quilibet imò & debet magis amare

amare proximum quoad bona spiritualia, quàm se ipsum quoad temporalia, atque ita obligatur in casu necessitatis extremæ Proximi exponere se periculo certæ mortis, & vitam ac fortunas omnes expendere, ad procurandam æternam Proximi salutem, qui non aliter vllo modo potest mortem æternam vitare. Ita cum S. Thoma *art. 5.* docent Theologi omnes & Canonistæ, Malderus, Azor, Corduba, Lopez, Nauarrus, quibus immeritò se opponit Ioannes Sanches *disp. 10. n. 9.*

Ratio enim est, quia tota charitas fundatur supra societatem beatitudinis & participationem diuinæ bonitatis, beatitudinem autem magis anima participat quàm corpus. Adde quod salus æterna Proximi maius bonum est, quàm vita corporis, ergo magis est diligibilis ex charitate. Quod etiam expressè habetur 1. Ioan. 3. *Christus pro nobis animam suam posuit & nos debemus pro fratribus animas ponere.* Quod præceptum si vnquam vrget, certè in eo potissimùm vrget casu, in quo proximus in extrema est necessitate amittendæ salutis. Extrema verò necessitas dicitur cum est physicè impossibile Proximum saluari, nisi ego iuuem. Si enim posset ipse sibi prouidere, fiat autem ex eius malitia vt damnetur non est in extrema necessitate v.g. occidere potes iniustum aggressorem ad tuendam vitam tuam, quamuis illum videas in peccato esse moriturum. Vitio enim eius fit quod damnetur, vnde non teneor pro illo mori.

Extrema necessitas.

Casus extremæ necessitatis.

Quinam autem sint casus extremæ necessitatis in quibus aliquando charitas, aliquando iustitia obligat mori pro salute aliorum fusè hîc tradunt Valentia, Suares, Coninck. Primus v. g. sit quod tempore pestis si alius desit qui administret Sacramenta, v. g. Baptismum liberis Christianorum, tenetur etiam ille qui non est parochus exponere se certo periculo vt communiter tradunt Doctores cum Nauarro, Sylueſtro & aliis. Secundus teneor etiã cum vitæ periculo excitare dormientem, quem video esse mox interficiendum, & puto propabiliter illum esse in peccato. Tertius mulier grauida si non possit emittere infantem, nisi vterus secetur, sitque spes probabilis, quod ipsa superstes esse poterit sectioni tenetur subire illum dolorẽ vt subueniat saluti æternæ prolis, de quo casu in *tract. de Iustitia* fusiùs disputabitur.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo, Charitatis ordinem non sumi ex sola coniunctione cum Deo, sed etiam ex coniunctione illa per respectum ad eum in quo est Charitas, nam Charitas vult bonum Dei, sed itavt primariò respiciat illud bonum provt causandum ab eo in quo ipsa est; vt ex dictis patet.

Solutio secundæ.

Ad secundam Respondeo varias à Patribus expositiones afferri, de votis illis Moysis & Apostoli Pauli. Omnium optima videtur esse, quod Moyses per quandam loquutus est exaggerationem ex certa confidentia erga Deum, vt docet Augustinus *q. 17. super Exodum*, sicut cum Amicus amico suo dicit aut fac hoc aut ne me habeas amplius amicum: sicut enim Moyses non timebat se deletum iti de libro vitæ ita etiam sine vlla hæsitatione confidebat se impetraturum veniam pro populo. Apostolus autem vel loquitur de tempore quo adhuc erat Iudæus vt docent Hieronymus & Anselmus, tunc enim ex zelo in Iudaismum optabat anathema esse à Christo vt totam Synagogam, & legis cæremonias tueretur: vel etiam vt docet Chrysostomus optabat duntaxat separari à commercio, & conuersatione cum membris Christi, si necesse id fuisset ad salutem fratrum. Denique dici etiam potest desiderium vtriusque fuisse duntaxat conditionatum, si per impossibile mea damnatio esset mediũ vtile ad salutem Iudæorum, & hoc velle possem absque peccato, vellem meam damnationem.

Moyses.

Paulus.

Ad reliquam partem dubitationis Resp. quod ex Charitate magis inclinor & magis obligor ad volendum vt proximus operetur aliquid eximium ad gloriam, quàm vt ego aliquid faciam exiguum: sed nego consequentiam, tunc enim opus factum à Proximo, fit per charitatem etiam meum opus, volendo enim vt Proximus eliciat illud opus, reddo illud reuerà meum & ita me charitas semper magis inclinat ad maiorem meam perfectionem quàm ad perfectionem alterius. Charitas sæpè obligat ad statum qui ex se minus est perfectus, sed nunquam obligat ad statum qui attentis omnibus circunstantiis minus sit perfectus. Status religiosus ex natura magis perfectus est quàm secularis, sed in eo qui succurrere patri potest in extrema versanti necessitate, & qui potest in statu sæculari coniungere se perfectè cum Deo minus est perfectus status religiosus. Contemplatio licèt per se sit perfectior quàm actio, potest tamen actio per accidens esse perfectior quàm sit contemplatio.

Ad secundam nihil superest dicere post ea quæ in limitatione secunda dixi de præferendis bonis propriis temporalibus, bono temporali proximorum, quod semper est verum per se loquendo, quamuis per accidens esse possit falsum.

Solutio tertiæ dubitationis.

## §. IV.

### *An & quomodo rectus ordo Charitatis obliget ad amandos aliquos Proximos præ aliis.*

RAtio dubitandi est primò, quia dicit August. *l. 1. de de doctrina Christ. c. 28.* proximos omnes æqualiter esse diligendos, sed cum omnibus prodesse nequeas aliquibus potissimùm consulendum esse, & ratio esse potest, quia Proximus diligitur charitate propter bonitatem Dei solam non autem propter intrinsecam vllam perfectionem ergo debent Proximi diligi æqualiter.

Secundò, homo sanctior magis diligitur à Deo & secundum rectam rationẽ magis est diligabilis quàm ille qui nobis est coniunctior, ergo ille magis debet à nobis diligi, nam ordo charitatis non contrarius rectæ rationi, magis debet peti ex coniunctione cùm Deo, quàm ex coniunctione cum ipso diligente.

Tertiò, vix explicari potest quomodo ille qui est coniunctior præferri debeat illi qui est minus coniunctus, nam alia est coniunctio sanguinis, alia politica, alia spiritualis, prima est inter consanguineos, secunda inter ciues, amicos, contubernales, commilitones; tertia inter fideles, inter religiosos eiusdem ordinis inter confessarium & confitentem: inter parochum & parochianum, nunc autem quomodo vnus aliis debeat præferri.

Dico quartò, rectum Charitatis ordinem exigere vt quidam Proximi magis appetitiuè amentur quàm alij, tùm interno affectu, tùm affectu externo in casu necessitatis, adeò vt illi qui sunt sanctiores magis obiectiuè ac inefficaciter debeant amari, qui verò sunt nobis coniunctiores debeant efficaciter & appretiatiuè aliis præferri.

Prima pars est S. Thomæ *art. 6.* probatur, quia illud ex affectu charitatis magis diligi debet quod est propinquius principiis ipsius dilectionis, sed quidam sunt proximiores principiis ipsius dilectionis, quæ sunt homo amans & Deus amatus, aliqui enim sunt sanctiores & nobis coniunctiores quàm alij, ergo quidam debent magis amari quàm alij, deinde charitas

Ratio primæ partis

perficit

perficit inclinationem naturæ, illa verò efficit, vt Proximos diligamus potiùs quàm extraneos.

Ratio secundæ partis. Secunda pars, quòd inefficaciter debeant amari qui sunt sanctiores, facilis est, quia vnicuique tenemur velle bona illa quæ habet, idest gaudere de bonis quæ in ipso sunt, aliqui autem habent bona multo maiora quàm alij, ergo saltē inefficaciter & obiectiue per complacentiam magis illos amamus qui sunt meliores.

Ratio tertiæ partis. Tertia pars, quòd efficaciter & appretiatiuè magis amentur qui sunt propinquiores admittitur ab omnibus, & probatur, quia per ordinem charitatis tenemur magis nos ipsos diligere, ergo magis etiam diligere tenemur eos qui magis sunt nobis coniuncti. Deinde omnis motus suam intensionem, & quasi pondus accipit ex ipso principio quo tendit in terminum, non autem ex ipso termino motus. Denique charitas non destruit, sed perficit naturam, inclinatio autem naturæ magis est ad magis propinquos.

Sed hoc tamen sic debet intelligi vt eum triplex sit coniunctio, teneamur magis procurare singulis ea bona quæ sunt debita tali coniunctioni, nam consanguineis tenemur magis procurare bona tam temporalia, quàm spiritualia, ciui ea quæ ad Rempublicam pertinent, & sic de cæteris. Hoc autem intelligitur de bonis necessariis, nam ea quæ non sunt necessaria sicut nemini tenemur procurare, sic possumus illa procurare licitè iis qui sunt minus coniuncti.

Quinam sint nobis magis coniuncti. Quinam verò proximi sint nobis magis coniuncti disputat S. Thomas per multos articulos. Primò enim si fiat comparatio intra idem genus coniunctionis præferendi sunt ij qui maiorem habent coniunctionem intra idem genus, v.g. inter consanguineos pater præferendus est aliis omnibus, ideóque in casu necessitatis tùm temporalis, tùm spiritualis tenetur quilibet magis amare ac potiùs subuenire patri quam filio vt probat S. Thomas *art.* 9. beneficia enim à patre accepta maxima sunt, vnde impietas grauior est occidere patrem quàm filium: deinde filius comparatur cum patre tanquam pars cum toto, pater autem comparatur cum filio tanquam cum parte, vnde maior est coniunctio filij cum patre, quàm patris cum filio. Similiter præferendus est pater matri vt docet S. Thomas *art.* 10. quia est præcipua causa filij, & ad ipsum præcipua spectat cura filiorum. Sed hoc tamen negat Suarez obligare sub mortali peccato. Denique negat Valentia id valere extra casum necessitatis, nam quilibet extra casum necessitatis tenetur præferre filium patri, quoad ea bona tùm temporalia tùm spiritualia quæ spectant ad promouendum bonum quod homo habet extra suum esse, quod S. Thomas tradit *art.* 9. quia ex Apostolo non debent Thesaurizare filij parentibus, sed parentes filiis, pars enim non debet perficere suum totum, sed totum suas partes perficit. Comparatio autem benefactoris & beneficiati eodem modo fieri debet, ac comparatio parentis & filij quoad ordinem amoris appretiatiui.

Pater præferendus est filio & matri.

Comparatio inter coniunctos in ordine diuerso. Secundò, si fiat comparatio inter eos qui sunt coniuncti in ordine diuerso, dicendum est quod quilibet præferendus semper est in rebus pertinentibus ad talem coniunctionem, in aliis autem bonis ille præferendus est, qui est coniunctior: v.g. in rebus ciuilibus præferendus est ciuis, alij consanguineo qui non est ciuis: in rebus militaribus præferendus est militiæ socius. Vnde S. Thomas rectè colligit quod pater carnalis quoad spiritualia & temporalia præferri debet in extrema necessitate, patri spirituali, amico cuilibet, & vxori. Quamuis videam id à nonnullis limitari, quia putant amicum aliquando esse posse adeò insignem, vt præferendus videatur alicui patri, qui parum fuerit erga filium beneficus. Sed vniuersim tamen verum est, quod dixi, quia beneficia à patre accepta omnium sunt maxima & antiquissima. Neque tamen negauerim quod aliquando insignis amicus debet præferri consanguineo qui non est valde proximus imò extra casum necessitatis pater & filius spirituales, & vxor præferri possunt parentibus carnalibus. Quæ omnia persequuntur latissimè Valentia, Suarez, Coninx.

Quinta conclusio. Dico quintò, inter eos qui nullo modo, vel qui æqualiter sunt coniuncti, tenemur eos magis amare qui sunt sanctiores. Ratio est, quia illi sunt Deo magis coniuncti & magis similes ideò sunt magis digni amore. Et in hoc tantum ordo charitatis qui est in via mutabitur in patria vbi nulla erit necessitudo, quàm illa quæ oritur ex similitudine præstantiori secundum gratiam & beatitudinem vt docet S. Thomas *art.* 13. sed non dubito tamen, quin etiam in patria coniunctio naturalis & spiritualis quæ fuit in via, sit etiam occasio magis amandi appretiatiuè coniunctiores quàm sanctiores. Si tamen semper excipias fontes geminos salutis Christum & Mariam, aut alios eximia sanctitate omnibus maiores.

Ordo charitatis in patria.

Solutio primæ dubit. Ad primam, respondeo S. Augustinum voluisse tantum quod omnes Proximos eadem charitate propter Deum, & in ordine ad æterna bona diligere tenemur, vt docet S. Thomas *art.* 6. etiamsi Proximus diligatur propter solam Dei bonitatem, magis tamen diligitur qui magis est coniunctus vt satis probatum est.

Solutio secundæ. Ad secundam, respondeo quod quamuis ratio diligendi sit Deus, regula tamen ad cognoscendum, quas personas magis velit diligi à nobis est coniunctio ad diligentem, quia gratia perficit, & non destruit naturam.

Solutio tertiæ. Ad tertiam satis patet ex dictis quinam sint nobis magis coniuncti, & quænam bona debeant singulis expeti.

---

## QVÆSTIO III.

### *De interno actu charitatis* S. Thomas q. 27. & seq.

NOn satis est dixisse quid amet charitas, propter quid illud amet, & quonam ordine amet, nisi dicatur etiam quibus modis amet. Hic enim internus est actus charitatis de quo videntur explicari debere quatuor, primum sit quidditas, seu quinam sint interni actus charitatis & quid illi sint. secundum præcipuæ illius proprietates. Tertium obligatio & necessitas. Quartum causæ ad illum influentes & effectus orti ex eo.

### SECTIO I.

### *Quinam sint proprij actus Charitatis.*

DE solis actibus Charitatis elicitis hîc ago, quorum videlicet materiale obiectum Deus est vel Proximus, vel nos ipsi, formale immediatum est perfectio increata Dei. Sunt autem illi partim prosequutiui dilectio, desiderium, gaudium, spes & audacia, partim auersatiui odium, fuga, dolor, timor, desperatio, ira.

## §. I.

### *Actus internus charitatis, prosequutiuus & maximè proprius amor super omnia.*

AMorem strictum initio disputationis appellabam eum qui differt à desiderio & gaudio, ex eo quòd sit motus voluntatis in bonum præcisè quà bonum est, abstrahendo à præsentia & absentia. Difficultas ergo est vtrum charitas talem aliquem actum eliciat præsertim circa Deum qui nec desiderium sit, nec gaudium.

Prima dubitatio. Ratio autem dubitandi est primò, quia desiderium & gaudiũ ita opponuntur, vt nihil inter illa mediet, nihil enim mediũ est inter bonũ præsens, & bonum absens, amicus enim & bonum eius, vel absunt, vel ad sunt: si primũ delectant, si secundum desiderantur, ergo circa Deũ nullus actus est amor strictus. Deinde omnis appetitus naturalis concupiscentia est, vel cõplacentia, ergo actus etiam elicitus, vel est desiderium vel delectatio. Denique illa inclinatio quam vocamus amorem, est motus quo volumus alteri bonum, sed velle bonum est, desiderare, vel gaudere, ergo amor ille charitatis est vel desiderium vel gaudium.

Secunda dubitatio. Secundò, ille omnis actus est gaudium qui versatur circa bonum præsens non abstrahendo ab eius existentia & præsentia: sed omnis actus quo attingitur perfectio increata, versatur circa bonum existens & præsens non abstrahendo ab eius existentia & præsentia, nam omnis perfectio diuina necessariò apprehenditur vt existens, cum apprehendatur vt ens à se summè actuale, neque præscindi potest ab existentia, quia sic non conciperetur vt diuina, ergo circa Deum non datur strictus amor. Denique de Deo non est scientia simplicis intelligentiæ, ergo neque amor strictus.

Conclusio trimembris. Dico primò, primum & maximè proprium charitatis actum esse amorem Dei & Proximi, qui nec est desiderium neque gaudium sed motus & inclinatio voluntatis in Deum summè bonum, & ad volenda ei bona, gratuitus, efficax, totalis & super omnia.

Distinctio veri amoris à gaudio & desiderio. Primam partem de distinctione dilectionis Dei à gaudio & desiderio, negat Aureolus contra doctrinam communem Theologorum, cui etiam repugnat Hurdatus *disp. 55. sect. 8.* vbi concedit actum illum duas habere formalitates amoris, & desiderij. Probatur, quia ille actus est formaliter amor strictus, non autem gaudium quoties bonum quod volo alteri abstrahit à præsentia, & absentia, sed possum velle bonum Deo abstrahendo, à præsentia & ab absentia huius boni, ergo potest circa Deum haberi strictus amor qui nec sit desiderium nec gaudium. In actu igitur amoris duo distinguenda sunt bonum quod Deo volo, & bonitas Dei propter quam illud volo, verum est quod bonitas Dei est semper actualis & præsens, sed bonum quod Deo volo est aliquando præsens, aliquando absens, aliquando abstrahit ab vtroque, & hic est verus amor.

Propria eius definitio. Secunda pars, est propria definitio actus illius prosequutiui qui dicitur dilectio, & satis patere videtur ex dictis de natura amoris in genere, est enim inclinatio voluntatis in dilectum tunc videlicet amat quando extra se mouetur & migrat in rem amatam incumbens in illam, & ad volenda ei bona tota intendens. Tunc ergo Deum amat voluntas quando ex apprehensione ac complacentia diuini boni, elicit actum quo inclinatur in ipsum, & vnitur illi, quia ille infinitum bonum est, actus nimirum ille quo mouetur amatorie in Deum est formalis vnio ex qua fit formaliter ac velit bona omnia dilecto, de illo cogitet, illum admiretur, prædicet gaudeat, magni faciat, omnibus præferat, quæ omnia sequuntur illam, quam dicebam vnionem. In actu autem signato dico me amare Deum, quando dico me in illum inclinari, & illi vniri, adeò vt illi velim omnia bona tùm interna tùm externa &c.

Tres eius conditiones. Tertia pars, tres conditiones proponit veri amoris, primò vt sit gratuitus, quia nimirum ratio, mouens ad amorem sola est Dei bonitas, pulchritudo, perfectio infinita. Secundò esse debet efficax & absolutus, adeo vt videlicet dicat volo in omnibus Deo placere, non autem tantum dicat vellem, qui amor est imperfectissimus, & reperitur sæpè in peccatoribus. Tertia conditio est vt sit super omnia, & ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus, ideſt, summus appretiatiuè, vt dictum est.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam, respondeo quod inter bonum absens & præsens, provt sunt realiter à parte rei, nihil omnino medium est, nam omne bonum absens est, vel præsens: sed tamen inter vtrumque illud bonum provt intellectui, vel voluntati obiicitur mediat ratio quidditatiua boni provt abstrahens à præsentia, & absentia, quod verũ est obiectũ amoris. Appetitus naturalis nõ est solum cõcupiscentia vel cõplacentia, sed appellari potest etiam amor, nam materia est verus appetitus formæ, astrahendo etiam à præsentia & absentia. Amoris, desiderij & gaudij obiecta formalia differunt in eo quòd amor abstrahat à præsentia & absentia. Denique quando dicitur quod amare, est velle alteri bonum, illud (velle) neque significat complacentiam, neque desiderium, sed inclinationem illam & vnionem cum dilecto, ex qua oritur desiderium illud quod propriè beneuolentia dicitur, & est effectus amoris potiùs quàm amor.

Solutio secundæ. Ad secundam, respondeo quod omnis perfectio diuina necessariò apprehenditur existens atque adeò non amatur nisi existens, quamuis possit amari præcisè vt est bona, & attingatur materialiter tantum vt existens. Distinguitur ergo illa minor, omnis actus quo attingitur perfectio increata versatur circa bonum existens, versatur materialiter concedo, versatur formaliter circa illud vt existens, nego. Amor enim non debet materialiter abstrahere ab existentia, sed tantum formaliter. Deinde monebam nuper quod bonum propter quod Deum amo, est quidem semper existens, sed bonum quod Deo volo non est semper præsens. Dixi olim quod Deus non potest se ipsum cognoscere per scientiam simplicem, quia illa nullo modo cognoscit existentiam obiecti, alioqui non differret à scientia visionis: amor autem differt à gaudio, quia gaudium formaliter est de bono vt existente, amor autem esse potest de bono existente, non tamen vt existente formaliter.

## §. II.

### *Reliqui actus interni charitatis.*

PPræter primarium illum actum maximè proprium charitatis qui dilectio est quatuor etiam alios elicit charitas tùm erga proximum, tùm præcipuè erga Deum, actus prosequutiuos, desiderium, gaudium, & audaciam, sex auersatiuos circa malum Dei summè dilecti odium, fugam dolorem, desperationem timorem, iram. Circa quos omnes leuis dubitatio esse potest, primò vtrùm desiderium charitatis proprium versetur circa ipsum Deum, an verò tantum circa ea quæ Deo bona sunt. Secundò vtrùm aliqui actus charitatis ita sint auersatiui, vt nullo modo sint prosequutiui. Tertiò quis inter eos sit alio perfectior.

Ratio

Prima dubitatio. Ratio verò dubitandi de priori puncto est, quia nullus actus qui est de obiecto vt existente potest esse desiderium illius: sed omnis actus circa Deum est de obiecto cognito vt existente, ergo nullus actus circa Deum esse potest desiderium.

Secunda dubitatio. Secundò, pro posteriori puncto, ille actus non est purè auersatiuus, quo attingitur summum bonum, sed in actu charitatis etiam auersatiuo attingitur summum bonum, doleo enim de peccatis quia offendi Deum summè bonum, ergo nullus actus charitatis est purè auersatiuus.

Tertia dubitatio. Tertiò, inter amores Proximi, ille perfectior est cuius obiectum est magis nobis coniunctum, sed amicus est nobis magis coniunctus, quam inimicus, ergo amor amici perfectior est quàm amor inimici.

Conclusio. Dico secundò, charitas ex propria etiam inclinatione sua elicit actus desiderij, complacentiæ, spei & audaciæ tùm circa Deum ipsum & possessionem eius ac præsentiam, tùm circa bona eius.

Desiderium de Deo & de bonis eius. Prima de desiderio negatur ab Aureol Durando, Hurtado qui negant desiderium charitatis immediatè posse versari circa Deum, sed circa solam eius possessionem ac præsentiam, sed facilè tamen probatur ex dictis olim de Spe, quia Deus & eius possessio faciunt vnum finem adæquatum qui totus immediatè desideratur, imò in charitate multò id videtur manifestius, quia visio & præsentia Dei non desiderantur vt bonum ipsius amantis, sed vt bonum ipsius Dei. Deinde amor eo ipso quo est inclinatio ad vnionem, est inclinatio etiam ad præsentiam, ad quam perpetuò aspirat. Deinde vero inclinat ad ea volenda quæ sunt Deo bona gloriam scilicet & honorem, & super omnia ipsum etiam amorem.

Gaudium de Deo & de bonis eius. Secunda, pars de complacentia & gaudio est etiam euidens, quia eadem virtus quæ inclinat ad desiderandum amicum absentem & bona quæ amicus non habet, inclinat etiam ad gaudendum de amico præsente, & de bonis quæ habet.

Spes & audacia. Quod si bona quæ dilecto desiderat sint absentia & ardua elicit actus Spei & audaciæ tendens in illa efficaciter, & suscipiens media difficilia.

Actus auersatiui. Dico Tertiò, actus etiam charitatis sunt sæpè auersatiui, circa ea quæ sunt Deo mala, odium, fuga, Dolor, timor, desperatio, ira. Eminet autem inter illos detestatio dolorem adiunctum habens, quæ vocatur contritio, cuius naturam, effectus, proprietates dedimus *in tract de pœnit* vbi etiam ostensum est, istos actus formaliter esse purè auersatiuos, quamuis semper sint prosequutiui virtualiter, quia eorum formale obiectum est Dei bonitas, quæ non attingitur vt (quod), sed vt (quo).

Nobilitas horum actuum comparata. Dico quartò, actus charitatis circa Deum sunt perfectiores, quàm actus auersatiui, cum eorum obiectum sit nobilius: similiter actus auersatiui sunt minus perfecti quam prosequutiui, & inter prosequutiuos, amor est nobilior reliquis, cum perfectiùs attingat Deum, & cæterorum sit radix, inter amores proximi nobiliores illi sunt, qui sunt conformiores ordini charitatis. De amore charitatis circa inimicos dicetur *sect.* 3. quomodo secundum quid sit reliquis perfectior, quàm amor amicorum, quia est difficilior & purior, quamuis amor amicorum ex obiecto sit melior.

Solutio primæ dubit. Ad primam, respondeo distinguendo minorem, omnis actus circa Deum vt sic seorsim à visione ac præsentia, est de obiecto existente, concedo, omnis actus circa Deum vt sic, simul & visionem est de obiecto existente nego. Neque tamen illud desiderium est de sola visione, nam est immediatè, de Deo vt fine (qui) & de visione vt fine (quo), nam vterque appetitur omnino immediatè.

Solutio secundæ. Ad secundam patet ex dictis actus charitatis auersatiuos versari quidem circa Dei bonitatem vt (quo), sed versari circa solum Dei malum vt (quod) actus qui versatur circa solum malum, vt (quod) est purè auersatiuus formaliter, quamuis sit prosequtiuus virtualiter cum ergo dicis, ille actus non est tantùm auersatiuus, quo attingitur Deus vt bonus si attingatur Deus vt (quod), concedo, si attingatur tantum vt (quo) nego. Obiectum enim formale non amatur, sed est id propter quod aliquid amatur.

Ad secundam, nihil superest dicendum post ea, quæ in vltima conclusione posui.

## Sectio II.

### *Quænam sint præcipuæ proprietates actus interni Charitatis.*

EXplicatâ quidditate, sequuntur statim proprietates mirabiles actus charitatis quas indicasse breuiter satis erit, prima sit supernaturalitas, secunda imperium in omnes virtutes, tertia quod non habeat mensuram, quarta efficacitas ad iustificandos impios, iustos locupletandos, & coronandos.

### §. I.

### *Supernaturalitas actus Charitatis.*

Conclusio. DIco primò, actum charitatis etiam purè affectiuum & imperfectū esse supernaturalē secundum substantiam omnino intrinsecè ac ex obiecto formali, prout motiuo non prout purè terminatiuo. Ita omnino sequitur ex sæpè disputatis tùm in *tract de gratia*, tùm de *supernaturalitate fidei*.

Est supernaturalis. Prima, enim pars quòd hic actus sit verè supernaturalis & indebitus omni naturæ pronunciatur ab Apostolo *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per spiritum sanctum qui datus est nobis*, aliàs dicit quod charitas est finis præcepti, vinculum perfectionis, melior fide ac spe, imò & illarum vita: certò asserunt etiam Patres quod sine gratia nullus elici potest actus charitatis, hoc enim opus est omnium perfectissimum, est maximum opus pietatis, & maximè ad salutem conducens, ergo gratia maximè ad illud necessaria est.

Est supernaturalis, secundū substantiam. Secunda pars, quod non secundum modum, sed secundum substantiam & intrinsecā entitatem sit supernaturalis patet etiam ex dictis de fide, quæ applicari hûc omnino possunt. Deinde rectè probatur à Suare *l. 2. de gratia c. 4. 5. 6. 14. & 15.* præsertim quia nullus modus accidentalis potest assignari per quem actus charitatis denominari possit supernaturalis, non enim ex sola Dei acceptatione, ad meritum est supernaturalis vt putat Durandus nec ex sola intensione actus vt placet Scoto: nec ex auxilio gratiæ per quod producitur vt alij contendunt, si enim exigit intrinsecè gratiam est supernaturalis in se ipso non autem per aliquid superadditum, si non exigit gratiam, ergo illa est inutilis: vel ex sola fide quæ illi præluceat, & hoc impugnari facilè potest, quia posità visione beata si tolleretur concursus ad actum supernaturalem charitatis, erumperet voluntas in amorem naturalem cui tamen præluceret cognitio supernaturalis.

Tertia pars quod habeat ille actus ex obiecto

Est supernaturalis ex obiecto.

quod sit supernaturalis intrinsecè, demonstrata est sæpiùs suprà, quia sicut prius est actum esse spiritualem, quàm illum non posse produci à potentia materiali, sic prius est actum esse supernaturalem, quàm illum non posse produci nisi à principio supernaturali, dabitur enim verus circulus si actus ideò sit supernaturalis, quia exigit principium supernaturale, & ideò exigit principium supernaturale, quia est supernaturalis: imò à principiis specie diuersis produci possunt effectus eiusdem speciei, & à principiis eiusdem speciei produci possunt actus specie diuersi, & alia plura quæ non persequor hoc loco fusiùs.

## §. II.

### *Imperium omnium virtutum per actum charitatis.*

Conclusio.

Dico secundò, maximè propriũ munus charitatis esse imperare actus aliarum omnium virtutũ, qui ab eius influxu pendeant, & diuersum meritum habeant. Hoc etiam totum constat ex disputatis olim de *actu voluntatis imperato & imperante*, vbi ostensum est contra Vasquem quod voluntas imperat aliis potentiis & sibi etiam ipsi, atque adeò quod vna virtus per proprium actum elicitum ex suo motiuo potest imperare actus elicitos ab aliis virtutibus, & ex motiuis illarum propriis, v.g. quod ex motiuo iustitiæ possum imperare actum misericordiæ. Vnde.

Charitas imperat omnes virtutes.

Prima pars de imperio actuum cuiuslibet virtutis per charitatem indicatur sepissimè in Scripturis *Charitas patiens est benigna est, charitas non æmulatur non agit perperam &c.* vbi significatur quod charitas nunquam est sine omni virtute, cum omnes in eius sinu nascantur, & ex influxu eius augeantur propter continuum exercitium virtutum omnium per charitatem. Deinde facilè probatur, quia voluntas est quæ aliis imperat potentiis, amor imperat voluntati, & inclinat illam ad placendum dilecto, idest ad ea facienda quæ placent dilecto: Deo autem infinitè sancto & iusto nihil est quod magis placeat quàm virtutum actus, qui sunt verè boni, sicut nihil est quod magis illi displiceat quàm malum oppositum virtutibus, *mane adstabo tibi, & videbo quoniam non Deus volens iniquitatem tu es.*

Influxus charitatis in alias virtutes.

Secunda pars, quòd actus ille humilitatis v.g. imperatus per charitatem, verè pendeat ab influxu charitatis, & ab influxu etiam humilitatis probata est eo loco, vbi dixi, quid faciat actus imperans v. g. charitas, quando imperat actum alterius virtutis quem verè causat imperando, & ostendi quomodo ad hoc sola sufficiat connotatio. Nunc tantum addo quod actus ille humilitatis ita imperatus habet honestatem & charitatis, & humilitatis, quia prodit ex motiuo vtriusque virtutis, suppono enim quod honestas humilitatis ametur propter se ipsam, & propter motiuum charitatis imperantis, sic enim duo sunt motiua huius actus, vnum intrinsecum ex obiecto proprio, alterum extrinsecum, ex actu imperante.

Diuersum meritum vtriusque actus.

Tertià pars, quomodo ille actus imperatus, semper diuersum habeat meritum, etiamsi non semper eandem habeat libertatem probata est aliàs. Reuerà enim actus illi duo aliquando diuersam habent libertatem, si fuerit imperium inefficax, vel indeterminatum volo elicere actum iustitiæ, aut temperantiæ: vel confusum volo elicere aliquem actum virtutis, vel vniuersale volo seruare totam legem. Aliquando autem actus imperatus non habeat libertatem diuersam à libertate actus imperantis, quando imperium est efficax & determinatum pro instanti præsenti: si autem sit in instanti, diuerso adhuc libertas eius diuersa est. Quæ omnia non impediunt meritum diuersum illorum actuum.

## §. III.

### *Actus charitatis mensuram non habet.*

Dico tertiò, verè dictum esse à S. Thoma *art. 6.* quod diuinæ dilectionis nullus habendus est modus, neque vllus terminus imponendus, sed quanto plus diligitur tanto dilectio est melior.

Rationes autem optimas affert S. Doctor. Prima est authoritas Bernardi aliàs adducta: *causa diligendi Deum, Deus est modus sine modo, diligere,* quasi dicat mensuram dilectionis esse amabilitatem obiecti, si ergo amabilitas, obiecti modum non habeat, dilectio etiam modum non habet, tantum enim debet vnaquæque res amari quantum est amabilis. Altera S. Doctoris ratio est, quia actio quâ finem attingimus, mensuram non habet, sed ea quæ est circa media, quia scilicet id quod est mensura non mensuratur, sed mensurat alia: omnium autem appetibilium & agibilium finis est mensura, ideò finis mensurat sed non mensuratur *appetitus finis* (inquit Philosophus primo Politicorum *c.6.*) *in omnibus artibus est absque fine & termino, eorum autem quæ sunt ad finem est aliquis terminus*, non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam vt potest perfectissimam: sed medicinæ imponit modum, non enim dat de medicina quantum potest, sed quantum exigit sanitas, finis autem omnium actionum humanarum Dei dilectio est, quâ vltimum finem præcipuè attingimus, ergo in Dei dilectione nullus accipiendus est modus, nullus terminus est præfigendus, sed diligendus sine fine. Tertia ratio esse potest, quia si charitas Dei haberet mensuram, malum esset illam excedere, hoc autem absurdum est, quia sic Dei amor esset malus. Imò malum esset Præceptum Dei quo imperatur vt Deum amemus ex toto corde, si enim mensuram aliquam certam habet amor, non sanè amandus ex toto, quia cum ad eam peruentum erit mensuram, nihil erit vltrà quod possit exigi. Quartà ratio, quia nulla dilectioni mensura præfigi potest, vel temporis quia Deus semper amandus est, vel loci, quia est vbique amandus, nec personarum quia nemo eximitur à debito amandi, vel rerum quas debemus facere pro Deo amico.

Neque obstat Augustinus cum dixit *l. de natura boni cap. 6.* quod bonum consistit in modo, specie, mensura, respondet enim S. Thomas optimè, quod charitas modum habet vt mensura, idest tanquam id quod mensurat alia, non tanquam id quod mensuratur per aliud, atque adeò charitas modus est, sed non habet modum, cum autem dicitur quod recta ratio est mensura omnium actuum voluntatis qui recti sunt, responderi debet cum eodem S. Thoma mensurari quidem ratione affectum illum voluntatis cuius obiectum subiacet iudicio rationis, obiectum autem diuinæ dilectionis non subiacere, sed excedere iudicium rationis, exterior ergo actus charitatis mensurari potest, quia non est finis, actus autem interior, cum sit finis mensuram habet aliquam, sed mensura est. Non obstat Augustinus.

## §. IV.

### *Efficacia charitatis ad iustificandos impios & iustos perficiendos.*

Dico quartò, actum quemlibet charitatis internum modò efficax sit, gratuitus, & super omnia quantumlibet remississimus sit & breuissimus, solum tamen sufficere ad perfectam hominis iustificationẽ, ita Tollit omnia peccata.

ita vt tollantur per eum statim, & simul omnia peccata etiam grauissima & numero infinita, quod ex Scripturis, Patribus & Conciliis probatum est in *tract. de pœnit.* siue formaliter expellat peccatum, vt censet Vasquez, siue quod verius visum est, sit sufficiens & omnino infallibilis dispositio ad gratiam & remissionem peccati, vt habetur ex Tridentino.

Confert merita innumera.

Denique ille actus ita est honestus, excellens, & meritorius æternæ vitæ vt ipse semper mereatur de condigno gloriam, imò quod maius est nihil ab eo imperetur etiam minimum & imperfectissimum, & vilissimum, quod non reddat condignè meritum, præmij æterni, vt in Tractatu de merito latè probatum est.

## Sectio III.

### *De necessitate actus Charitatis* S. Thom. quæst. 44.

Dixi quidditatem, & proprietates actus charitatis, nunc de obligatione actum illum elicendi duplex potest esse difficultas, prima de necessitate amandi Deum super omnia, secunda de necessitate amandi proximum, præcipuè omnes inimicos.

### §. I.

#### *An & quomodo necessarius sit actus internus amoris erga Deum.*

Tripliciter internus ille actus charitatis potest esse necessarius, primò si necessarius sit necessitate medij, secundò si detur præceptum aliquod diuinum diligendi Deum, Tertiò si necessarius sit in aliis omnibus actibus nostris ad vitandum peccatum.

Prima dubitatio contra necessitatē medij.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia ille actus non est medium salutis necessarium sine quo multi etiam post peccatum saluantur, sed multi sæpissimè saluari possunt, etiam post commissum peccatum sine actu charitatis, nam attritio sola etiam in articulo mortis sufficit ad iustificationem, ergo actus charitatis non est necessarius necessitate medij.

Secunda dubitatio contra necessitatem præcepti.

Secundò, præceptum amandi Deum non expressè obligat ad internum actum amoris, sed tantum ad obseruationem integram legis, de illa enim sola explicari potest illud Præceptum, quod frustrà explicatur de amore puræ charitatis, posset enim illi etiam satisfieri per proprium actum Spei vt censent Azor, & Sanchez.

Tertiò, si datur huiusmodi Præceptum eliciendi actum internum amoris super omnia debet assignari aliquod tempus determinatum in quo illud obliget, est autem difficile illud assignare.

Conclusio trimembris.

Dico primò, actum charitatis esse necessarium, necessitate tùm medij, tùm Præcepti diuini obligantis quemlibet hominem, ad expressum actum charitatis non quidem pro semper, sed pro determinato aliquo tempore.

Necessitas medij.

Prima pars de necessitate medij asserit S. Thomas adeò vt nullus adultus salutē possit consequi sine actu aliquo proprio & efficaci charitatis erga Deum, estq; communis inter Doctores, valebúntque ad eam probandam rationes statim afferendæ pro Præcepto charitatis.

Necessitas præcepti probata ex Scripturis.

Secunda enim pars asserens dari Præceptum diuinum omnes homines obligans ad eliciendos aliquando actus amoris erga Deum facilè constare potest, primò, quia exprimitur Præceptum illud clarissimè in Scripturis, Deuteron. 6. Matth. 22. Lucæ 10. *diliges dominum Deum tuum ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus.* Quod appellat Christus primum & maximum Mandatum, quia præcipuum omnium est, & continet eminenter alia Mandata, primum enim est, quia præponi debet aliis omnibus, quia caput est aliorum, quia influit in alia omnia. Maximum est, quia est de virtute omnium maxima, imponit obligationem omnium maximam, meretur præmium omnium maximum. Ideò Iubebantur in eo loco Deuteronomij scribere illud Hebræi & ligare quasi signum in manu, signare in fronte, quæ vocantur in Euangelio *philacteria*, quia instituta erant ad conseruandam memoriam illius legis, quam iubentur etiam scribere in limine, & ostiis domorum, meditari sedentes, ambulantes, dormientes, consurgentes.

Ex rationibus.

Deinde rationes S. Thomæ optimæ sunt, quia scilicet in Deo reperiuntur omnes conditiones ab quas aliquod obiectum ex charitate amari debet. Deinde quoties actus circa media necessarij sunt, multo magis necessarij sunt actus qui sunt circa finem, sed actus aliarum virtutum qui versantur circa media ad Deum ordinata, sunt necessarij, ergo magis erit necessarius actus circa ipsum finem dicitur enim ab Apostolo *finis Præcepti charitas.* Denique argumentatur S. Doctor *l. 3. contra gentes c. 115. & 116.* illud maximè præcipitur homini, quo maximè homo perficitur & attingit suum finem, sed homo charitate maximè perficitur, quia per eam Deo vnitur & illi adhæret, quod est summum hominis bonum, *mihi autem adhærere Deo bonum est* (inquit Paulus) Hoc autem Præceptū, quamuis esse nō possit naturale, quia est de obiecto supernaturali, valde tamen conaturale est statui gratiæ, imò illo posito illud necessariò sequitur, & est probabilius quod illud contineatur in primo Decalogi præcepto, quia nullus est potior Dei cultus quam amare Deum.

Eo præcepto imperatur actus expressus charitatis.

Tertia, pars quod præceptum illud obliget ad expressum actum quo ametur Deus super omnia supernaturaliter, & efficaciter, idest cum proposito saltem virtuali seruandi totam legem provt grauiter obligat, docetur communiter a Theologis cum S. Thoma, & ratio est, quia si eo Præcepto imperaretur tantum obseruatio tota legis, non autem actus virtutis Charitatis non appellaret illud Præceptum Christus *Primum & maximum Mandatum*, quibus verbis significatur sine dubio speciale aliquod Præceptum. Sed neque dici potest quod huic Præcepto possit satisfieri per actum virtutis Spei, vt videntur tenere Azor & Sanchez, quia illud appellatur *Primum & maximum Mandatum*, ergo illud est de de prima & maxima virtute. Deinde vocatur *charitas finis præcepti*, quia ad ipsam alia omnia diriguntur. Imò per solam charitatem adæquari quodammodo potest debitum amandi, & honorandi bonitatem infinitam Dei, per se amabilem, spes autem non illum amat, nisi propter suum commodum.

Imperatur amor effectiuus.

Quod autem eo Præcepto non imperetur qualiscunque actus charitatis, sed amor super omnia, & omnino efficax, quo videlicet excludatur voluntas omnis grauiter peccandi, aperte colligitur ex verbis ipsius Præcepti, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus, ex tota mente*, quibus verbis significatur amor efficax & super omnia, qui videlicet ita Deum appretiatiuè præferat aliis omnibus, vt efficaciter intendat vitare omnia quæ sunt amori contraria. Repetitio enim illa vt rectè notat Maldonatus significat tantum magnitudinem desiderij quo tenemur Deum præferre

aliis omnibus, & ea fugere quæ grauiter illum offendunt.

Quid sit amor ex toto corde.

Nam voluntas tunc amat ex toto corde, quando nihil amat quod repugnet amicitiæ Dei, amat ex tota mente, quando nihil volens cogitat, quod Deo displiceat, amat ex totis viribus quando per externas potentias nihil operatur, quod amicitiam Dei violet. Vel etiam aliter Valentia explicat has voces *diliges dominum ex toto &c.* ideſt tanquam finem vltimum, ad quem ſaltem interpretatiuè referes omnia quæ vel voluntate appetis, vel intellectu cognoſcis, vel anima, ideſt parte ſentiente appetitus & phantaſiæ attingis, vel viribus ideſt potentiis exequutiuis corporis operaris.

obligat quẽlibet hominem.

Quarta pars addebat quod Præceptum illud obligat per ſe quemlibet hominem, non præcisè in primo inſtanti vſus rationis, ſed poſt breue ſaltem aliquod tempus, & deinde aliquoties in vita præceptum quando vrget grauis aliqua tentatio odij quæ vinci aliter non poſſit, & in articulo mortis, obligat autem per accidens multipliciter, ratione videlicet aliorum Præceptorum, quæ aliter obſeruari nequeunt.

Denique hoc præceptum perfectè obſeruare in hac vita, non ſolum eſt poſſibile quod blaſphemè Caluinus negat, ſed etiam facile cum Dei gratia, docet ſæpiſſimè Scriptura, docet lumen ipſum rationis, & multorum experientia, qui per totam vitam abſtinent à grauibus peccatis. Docet tamen rectè S. Thomas, quod ſecundum totam perfectionem ſuam non ſeruatur niſi in patria, vbi nullus eſt peccato veniali locus.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam Reſpondeo neminem ſaluari ſine actu charitatis vel in re, vel in voto, qui Iuſtificatur per Sacramentum cum attritione, ille habet actũ charitatis in voto, cum attritio excludat voluntatem peccandi, vnde qui ſic erit iuſtificatus tenebitur ante mortem obedire præcepto charitatis eliciendo actum illius proprium, ſed non tenebitur ratione Sacramenti cum quo ſufficit attritio.

Ad ſecundam, & Tertiam, ſatisfactum videtur ex iis quæ dicta ſunt Tertia, & Quarta parte concluſionis.

## §. II.

### *An & quomodo neceſſarius ſit amor Proximorum, & præſertim inimicorum.*

RAtio dubitandi primò eſt, quia ſi datur Præceptum amandi Proximos, tenemur elicere actum poſitiuum erga omnes Proximos, hoc autem abſurdum eſt.

Secundò, ſi eſſet intrinſecè malum odio habere inimicum, in lege Moyſi ſcriptum non fuiſſet *odio habebis inimicum tuum*, quod tamen teſtatur Chriſtus *Matthæi. 5.*

Tertiò, ſi tenemur amare inimicos tenemur condonare ſatisfactionem, & exhibere ſigna externa amicitiæ: hoc autem falſum eſt ergo non tenemur poſitiuè amare, ſed ſatis eſt non odiſſe.

Dico ſecundò, dari verũ etiam Præceptum ſtrictiſſimè obligans ad amorem cuiuſlibet Proximi, & ſpeciatim etiam ad amandos eos omnes à quibus iniuriam aliquam paſſi ſumus; quod eſt præceptum etiam naturale obligans ad poſitiuum amorem.

Prima pars de amore cuiuſlibet Proximi expreſsè habetur in verbis Euangelij ſæpius citatis *ſecundum autem ſimile eſt huic diliges proximum tuum ſicut te ipſum*, vbi particula illa, *ſicut*, non ſignificat æqualitatem, ſed triplicem ſimilitudinem, inquit S. Thomas, prima eſt ex parte finis, optando illis & procurando beatitudinem, & bona ſupernaturalia quæ nobis etiam deſideramus qui eſt amor ſanctus. Secunda, ex parte obiecti ſeu regulæ bonæ dilectionis, vt nihil optemus Proximo quod ſit ei malum, qui eſt amor iuſtus qualem non habent ſocij ſcelerum. Tertia, ex ratione & motiuo diligendi, ita vt non propter nos ſed propter ipſum diligamus qui eſt amor verus.

Obligatio amandi inimicos.

Secunda pars de obligatione amandi etiam eos à quibus patimur offenſas grauiſſimas, apex eſt charitatis. Sic enim ſæpè inculcat Chriſtus, & ſubinde repetit *diligite inimicos veſtros: ſic pater meus faciet vobis ſi non remiſeritis &c. dimitte debita noſtra, ſicut & nos dimittimus &c.* affert ad hoc probandum varias parabolas, teſtatur ſuam eſſe voluntatem, *Ego autem dico vobis &c.* Quæ verba præceptum indicant non conſilium, pollicetur præmia *vt ſitis filij patris veſtri*, pœnas intentat, *ſic pater meus faciet vobis ſi non remiſeritis: dimittite & dimittemini*: addit rationes, *ſi enim amatis eos qui vos diligunt quam mercedem habebitis, nonne Ethnici hoc faciunt*: quaſi dicat quod amare amicos cuiuſlibet hominis eſt, inimicos diligere proprium eſt Chriſtianorum. Deinde præter authoritatem Chriſti domini afferri poteſt efficax ratio, quia ſcilicet implicat amari Deum quatenus eſt hominis perfecta beatitudo, quin amentur etiam virtualiter omnes qui participes eſſe poſſunt beatitudinis. Vnde implicat etiam vt dilectio Dei ſtet cum odio vllius hominis, cum motiuum charitatis extendatur ad quemlibet Proximum. Vnde dixit meritò S. Ioannes mendacem illum eſſe, qui dicit ſe Deum diligere & tamen odio habet fratrem ſuum, qui eſt aliquid Dei, ſic enim odio poſſet ſimul habere Deum & illum amare.

Eſt præceptum naturale.

Addebam autem præceptum illud eſſe naturale, ſaltem quatenus prohibet inimicos odio haberi, quia ſcilicet contra naturam eſt, & eſt intrinſecè malum odium rei bonæ ac per ſe amabilis, Proximus autem quilibet res eſt bona & per ſe amabilis, ergo contra naturam rationalem eſt illum odio habere. Adde quod odium naturæ rationalis eſt intrinſecè contra naturam rationalem, atque adeò eſt intrinſecè malum. Sed hoc tamen non impedit quo minus præceptum illud ſit valde ſupernaturale cuius obſeruatio ſuperat omnino vires naturæ corruptæ, propterèaque ſpecialiter vocauit illud Chriſtus Præceptum ſuum, *ego autem dico vobis, diligite inimicos veſtros.*

Tertia, pars ſpecialiter explicat ad quid obliget præceptum illud dilectionis inimicorum quodaſanè magni refert ſcire vbi tria ponenda ſunt, primò, ad quid præceptum illud charitatis quaſi negatiuè obliget: ſecundò ad quid obliget poſitiuè, tertiò ad quid non obliget, ex quibus erit, opinor, perſpicua tota ratio magni huius Mandati.

Obligat ad non odiendum, & ad non danda ſigna odij.

Primò ergo tenemur neminem vnquam inimicum odiſſe odio inimicitiæ, ideſt nunquam deſiderare illi, vel inferre aliquod malum, quia malum illius eſt. Quia odium huiuſmodi eſt intrinſecè malum vt probaui: manifeſtéque prohibetur illis verbis *diligite inimicos veſtros* poſſunt autem inimico ſæpè deſiderare aut inferre malum ob alios fines: v. g. poſſum deſiderare alicui mortem vt mihi non noceat, vel vt minus peccet ſed inferre tamen mala inimico non licet, niſi ſim Iudex vel Pater, vel ad iuſtam tutelam. Alterum ad quod negatiuè obligat hoc Præceptum eſt, vt non exhibeam exteriùs ſigna odij & inimicitiæ, nam hoceſt dare Proximo cauſam odij, & ſignificare aliquid quod eſt intrinſecè malum.

malum. Si enim teneris deponere odium ex animo, certè teneris etiam signa illius non dare.

Obligat ad positiuam dilectionem.

Secundò, tenemur non tantum non odisse, sed etiam positiuè amare, ita enim directè Christus præcipit *diligite inimicos vestros, benefacite iis qui oderunt vos, orate &c.* ita definitur in Conciliis Agathensi, ita Patres tradunt, & persuadet allata ratio, quia in homine inimico est vera ratio obiectiua charitatis cum ille sit aliquid Dei, & sit capax beatitudinis & diuinæ adoptionis.

Qualis dilectio necessaria sit.

Sed qualis debeat esse dilectio ista positiua erga inimicos operæpretium est intelligere & quenam officia ratione illius dilectionis impendere illis teneamur, respondet autem optimè S. Thomas obligari quemlibet ad eam dilectionem impendendam inimico & ad exhibenda illius signa, quæ in communi & generatim exhibentur omnibus, nam ab iis excipere inimicum nullo modo licet v. g. cum quis omnibus hominibus optat beatitudinem & Dei gratiam, peccaret si ab ea generalitate excideret inimicum cum orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo cum beneficium aliquod confert toti communitati, peccaret si negaret illud inimicis. Deinde obligamur præstare inimico ea omnia quæ tenemur præstare iis omnibus qui sunt intra gradum & conditionem, in quibus est inimicus, v. g. si est ciuis tenemur præstare illi ea omnia quæ tenemur præstare ciuibus; si est cognatus ea omnia quæ præstamus cognatis: nam inimicitia non est titulus ob quem priuari aliquis possit aliquo bono certum igitur est quod teneor amare aut benefacere inimico tunc cum tenerer illum amare, aut illi benefacere si non esset inimicus.

An liceat inimicum excludere à communibus officiis.

Dubitatur tamen primò, vtrum teneamur exhibere inimicis illa etiam beneficia, quæ liberaliter & sine obligatione conferuntur aliis omnibus qui sunt eius conditionis in qua est inimicus v.g. priuilegium aliquod impetras toti communitati, vel familiæ, peccasne: quando excipis inimicum.

Respondeo cum S. Thoma *art. 9.* quem sequuntur alij communiter, semper peccare illum qui excipit eo modo inimicum à communibus officiis, & beneficiis purè liberalibus quia tunc non excipit illum nisi quia inimicus est, hoc autem signum est euidens odij, alium excitat ad odium, parit scandalum pluribus qui hoc vident, & est vera vindicta & vera inimicitia, quæ omnia intrinsecè mala sunt. Vnde communiter dicitur quod si consanguineos aut gentiles inuites ad conuiuium, inimicum autem non inuites quia immicus est, grauiter peccas etiam seclusò scandalo, quia hoc signum est odij & inimicitiæ, & ad illa excitat proximum, cuius etiam grauis illa est iniuria, & occasio querelarum, nisi fortè graue aliquod malum ex ea inuitatione timeretur.

An obligemur salutare inimicum.

Dubitatur secundò, vtrùm teneamur salutare inimicum.

Respondeo esse peccatum graue, primò quidem non resalutare inimicum à quo primùm salutaris, nisi fortasse ille respectu tui esset vilissima persona, quia ex natura rei hoc est signum odij, parit scandalum in omnibus, & odium in eo qui salutans non resalutatur. Secundò autem licèt neget Caietanus quod sit peccatum non salutare inimicum, longè tamen probabilius docent Lorca, Valentia, Filicius, Azor & Hurtadus, quod interdum est contra charitatem non salutare inimicum, nam v. g. duo religiosi eiusdem ordinis, duo Clerici eiusdem collegij duo viri nobiles inuicem noti, & denique ij homines qui se solent salutare inuicem quando non sunt inimici, procul dubio tenentur se salutare; valent enim hîc rationes quas attuli, hoc enim verum est signum odij, vera iniuria, & odij causa in eo qui non salutatur. Valétque hîc principium illud, quod attuli, quia scilicet peccatum est excludere inimicum à communibus officiis, salutatio autem illa, vt dixi, commune officium est, quod exhibetur illis qui noti, & honesti sunt homines.

Deponere iniuriam.

Denique certum est, quod tenetur quilibet remittere iniuriam, non solùm deponendo interius odium, vt dixi, sed exterius etiam nullum edere signum quo constet hærere in nobis vestigia iniuriæ: imò tenetur etiam manifestare aliquando se deposuisse odium, iniuriam condonare, & recipere inimicum in amicitiam, quando v.g. is qui te offendit, veniam petit, tunc enim hoc negare, signum est odij. Hæc sunt ad quæ obligat præceptum dilectionis inimicorum.

Ad quid nõ obliget lex illa de amãdis inimicis.

Tertiò, autem multa sunt ad quæ illud non obligat, primum est quod non tenemur elicere actum internum dilectionis inimicorum, sufficit enim amor virtualis & in præparatione animi, quo quis paratus est benefacere inimico quoties Christi lex hoc Iubet v. g. in necessitate, vel cum exhibentur beneficia omnibus qui sunt partes communitatis. Deinde non teneor condonare satisfactionem, nec exhibere signa externæ amicitiæ, quamuis maximè perfectionis opus illud sit, & vt ait Glossa super illud *Matthæi*, benefacite iis qui oderunt vos: *benefacere inimicis est cumulus perfectionis*. Denique non tenemur exhibere inimico illa beneficia, quæ certis tantum personis conferuntur liberaliter, sed tantum secundum præparationem animi, ait S. Thomas, vt scilicet eis subueniatur in articulo necessitatis iuxta illud prouerbiorum 25. *si esurierit inimicus tuus ciba illum, si sitierit potum da illi.* Sed quod extra necessitatis articulum hæc beneficia aliquis inimico exhibeat pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solùm cauet vinci à malo, sed etiam vincit in bono malum, quod est perfectionis cumulus. Dum scilicet non solum cauet propter illatam iniuriam pertrahi ad odium, sed propter sua etiam beneficia intendit inimicum pertrahere ad sui amorem. Ita S. Thomas *art. 9. in corpore*.

Solutio primæ dubitationis ad quid obliget dilectio proximi.

Ad primam, Respondeo quod Præceptum amandi proximos non obligat per se loquendo ad exercendum actum formalem internæ dilectionis Proximi, nisi quando post odium tenemur illi reconciliari, vel quando imminet periculum odij, sed obligat tantum ad benefaciendum Proximo, & ad eliciendos actus externos charitatis de quibus posteà dicam. Imò etiam sufficit virtualis amor Proximi, sine quo nunquam esse potest amor Dei.

Solutio secundæ, an in lege Moysi, fuerit hoc præceptum.

Ad secundam, Respondeo quod etiam in lege Moysi viguit præceptum dilectionis inimicorum, tametsi magis limitatum; est enim, vt dixi præceptum naturale, lex autem permittere non potuit aliquid intrinsecè malum. Neque obstat dictum illud Christi *Matthæi* 5. de quo multa disputant interpretes huius loci, existimant enim eorum aliqui, quod illud non fuit quidem antiquitùs in lege scriptum, sed additum duntaxat à Pharizæis, quam explicationem reprobant Maldonatus & Salmeron, existimantes quod illud virtualiter scriptum fuit in lege, quatenus præcepit vt rationes quasdã hostiliter Hæbrei persequerentur ad internecionem, & priuata etiam authoritate necarent quos possent, non ex odio inimicitiæ quod fertur in personam, sed ex odio abominationis, cuius obiectum est ipsum peccatum: nam inimicitia nunquam est licita.

## Sectio IV.

### *Quænam sint causæ physicè concurrentes ad Actum charitatis.*

Causæ morales actus charitatis.

CAusas amoris tres ponunt Philosophi morales, vt initio sæpè dixi, prima est bonitas & pulchritudo, secunda similitudo, tertia amor. Aristoteles autem 9. *Ethicorum*, causas amicitiæ dicit esse præsentiam, beneuolentiam, beneficentiam, sed illæ omnes moraliter solùm & motiuè causant actum amoris, allicientes voluntatem, pertinéntque ad obiectum eius formale: Causæ verò quæ in hunc actum physicè influunt controuersiam maiorem habent propter Thomistas, qui plurima hîc docent difficilia, & olim reiecta, cum dixi, de visione, nam eadem de vtroque actu ratio est, nisi quod visio spectat ad intellectum, charitas verò ad voluntatem vnde tres tantum causæ possunt ad actum illum concurrere, gratia, voluntas, & habitus Charitatis.

Gratiæ influxus.

Certum igitur est primò, quod nullus vnquam elici potest actus charitatis ad quem gratia non sit simpliciter necessaria, & voluntatem præueniens, & confortans, & subsequens *indit amorem* (inquit S. Prosper, Carmine de ingratis) *quo redamatur amans, & amor quem conserit ipsa est.* Hoc autem totum ex toto tractatu de gratia satis liquet.

Influxus potentiæ.

Certum est secundò, quod voluntas libera etiam physicè, immediatè, sed instrumentaliter tantùm concurrit ad actum, & illum producit, non autem solus habitus vt volunt Thomistæ. Sic enim habetur ex Tridentino sess. 6. can. 4. *si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum, & excitatum merè passiuè se habere, &c. anathema sit*, & sanè quamuis non ita definiret concilium, persuaderet sanè omnino efficaciter vitalitas, & libertas actus, quomodo? ille vitalis erit si ad eum potentia vitalis non influat, & quomodo? erit liber, si à voluntate nullo modo pendeat. Addebam voluntatem instrumentaliter solùm concurrere ad actum charitatis supernaturalem ad quem eleuatur obedientialiter, probatum manet ex dictis de influxu intellectus in visionem beatam, est enim par omnino ratio.

Influxus habitus charitatis.

Certum est tertiò, quod habitus etiam charitatis quoties est in voluntate priusquàm eliciatur actus charitatis effectiuè physicè, non principaliter, sed instrumentaliter producit actum charitatis, quia si non actiuè influeret nullo modo posset eleuare potentiam, neque augere vires voluntatis, quod autem volunt nonnulli Theologi habitum hunc receptiuè tantum, & dispositiuè concurrere ad actum charitatis, aliàs reiectum est, cum agerem in simili casu de lumine gloriæ. Denique constat ex ibi dictis, quòd voluntas sine vllo habitu inhærente, per solum auxilium extrinsecum, non solùm per potentiam Dei absolutam, sed etiam iuxta potentiam valde ordinariam producere potest actum charitatis, sicut etiã absque vllo lumine gloriæ posset intellectus producere visionem beatam, vt probaui, contra Thomistas, & quoad actum charitatis est magis perspicuum, nam quando per actum charitatis peccator primùm iustificatur, & acquirit habitum charitatis, implicat vt ille idem actus charitatis qui producit habitum, producatur ab eodem illo habitu quem producit, quod tametsi non admittant Thomistæ, Valentia, Vasquez, & Turrianus, demonstratum sanè videtur in Tractatu de Pœnitentia præsertim ex impossibilitate mutuæ causalitatis inter duas causas quæ se inuicem causent, in eodem, vel diuerso genere, causâ finali exceptâ.

## Sectio V.

### *Quinam sint proprij effectus actus Charitatis.*

TRes effectus proprios amoris ponit S. Dionysius, vt ponebam initio disputationis vnionem, Ecstasim, & Zelum, S. Thomas tres alios constituit gaudium, pacem, & misericordiam: de tribus primis, multa & mirabilia disputant mystici Theologi, quomodo amor efficiat primò, vnionem cum sit inclinatio in dilectum, occupat enim cogitationes affectus, & potentias omnes circa dilectum, deinde facit perfectam conformitatem voluntatis cum voluntate dilecti, denique maximè inclinat ad similitudinem. Secundò efficit Ecstasim & Zelum sicut dixi. Vnde de tribus aliis effectibus numeratis à S. Thoma videndum est, an illi sint effectus charitatis, quid, & quanti sint.

Vnio, Ecstasis, Zelus.

### §. I.

### *De primo effectu charitatis qui est gaudium* S. Thom. quæst. 28.

DIco primò, proprium effectum virtutis charitatis esse gaudium de bonis diuinis, & de bonis Proximi afferens aliquam promptitudinem feruorem & diligentiam circa bonas actiones quibus bonum diuinum, vel bonum proximi procurari potest, quod licèt in hac vita plenum esse nequeat, perfectissimum tamen aliquando est, & superat omne aliud gaudium, tametsi non omnino excludat omnem tristitiam, sed tantum illam valde diminuat.

Gaudiũ effectus est charitatis.

Primam partem probat S. Thomas ratione quam nuper attuli, quia eiusdem virtutis est amare bonum, & de illo præsente delectari, sicut eiusdem virtutis motricis est in locum suum naturalem inclinari, & in eo conquiescere: Charitatis autem amat bonum diuinum vt sic, ergo delectatur etiam de bonis quæ Deus habet, & de Deo ipso præsente ac possesso per gratiam & spem.

Quid sit illud gaudiũ oppositum acediæ.

Secunda pars definit quale sit hoc gaudium, non enim est sola illa complacentia in bonis diuinis, quã dixi actum esse proprium & elicitum charitatis, æquè ac dilectionem, sed est complacentia provt iuncta vel potius provt causans feruorem, promptitudinem, & diligentiam quandam ad pietatis exercenda opera quibus augetur bonum dilecti: ratio est, quia gaudio charitatis opponitur acedia, quæ tristitiã est de bonis diuinis, provt causans tepiditatem quandam, tarditatem & negligentiam ad exercenda opera quæ placent Deo, vel Proximo: gaudium ergo istud tria inuehit acediæ opposita feruorem, ideſt affectum quendam vehementem ad obeunda opera non solum præcepta sed etiam supererogationis, aqua enim feruere dicitur quando præ calore inflatur & extra vas hæsit; feruor enim est affectus intensissimus ad obeũda pia opera, & hæc summa est perfectio charitatis, ad quam incitat maximè Spiritus habitans in anima, Spiritu feruentes, domino seruientes. Ex affectu autem illo nascuntur promptitudo, & diligentia quæ sunt etiam ipse feruor amoris, *assument pennas vt aquilæ, current & non laborabunt, ambulabunt, & non deficient* vel potius mallem dicere feruorem illum adeò laudatum in scripturis non esse aliud, quam affectum illum ingentem & intensum placendi Deo, ex quo statim oriuntur gaudium illud, promptitudo & diligentia in obeundis operibus pietatis. Et ille feruor efficiens gaudium, promptitudinem, & diligentiam, quando versatur circa cultum Dei orationem

Feruor quid sit.

tionem præsertim, vocatur propriè deuotio: quam definiunt promptitudinem ad ea opera in quibus colitur Deus, nomine (promptitudinis) intelligentes affectum illum vehementem ex quo prodeunt gaudium, promptitudo, & diligentia in sanctis huiusmodi operibus.

Magnitudo huius gaudij.

Tertia pars explicat magnitudinem istius gaudij. Nam tametsi non potest illud in hac vita esse omnino plenum, vel ex parte diuini boni, quia illud sic esset infinitum, vel etiam ex parte gaudentis, ita scilicet vt quantum ipse cupiuerit conquiescere in bono diuino, tantum in illo conquiescat, quia nullus potest esse in hac vita terminus desiderij, in patria verò erit pleniſſimum, quia videlicet delectabitur populus electus in pulchritudine pacis, & in tabernaculis fiduciæ, & in requie opulenta, Nihilominus, inquam, illud in hac vita est perfectissimum & superat delectationes omnes quæ percipi possunt ex obiectis sensuũ, vel etiam ex operationibus scientiarum: Primò enim obiectum gaudij huius infinities superat bonitate, pulchritudine, suauitate, alia obiecta, quæ illi comparata, non sunt nisi stilla situlæ, momentum stateræ, & verum nihilum *omnes gentes in conspectu tuo quasi non sint, & quasi nihilum ante te.* Secundò, applicatio etiã & præsentia huius boni perfectior est incomparabiliter, applicatione illa quæ fit per sensus, vel per habitus naturales: fit enim immediatè per Spiritum Sanctum qui diffundit gaudium illud in corde, fit per habitum charitatis, cuius perfectio est maxima, vnde non potest gaudium illud, non esse, suauissimum, & perfectissimum, cum sit etiam fructus Spiritus & vna ex beatitudinibus quæ tametsi non omnem necessariò auferat tristitiam valde tamen illam diminuit.

## §. II.

### *An & quomodo pax sit effectus proprius charitatis.* S. Thomas quæst. 29.

Conclusio tripartita.

Dico secundò, Pacem propriè Dictam esse prium effectum imperatum à Charitate, neque consistit in sola consensione voluntatis. Cum voluntate aliorum, sed præter illam dicit consensionem & vnionem appetituum illius in quo est pax, summum hominis in hac vita bonum, vnus ex fructibus Spiritus, & vna ex beatitudinibus.

Pax effectus est charitatis.

Prima pars, quod pax perfectissima effectus sit charitatis probatur ex Scripturis Psal. 118. *pax multa diligentibus legem tuam*: Isaiæ 32. *erit opus iustitiæ pax* vbi per (iustitiam) intelligitur sine dubio virtutum perfectissima, tametsi etiam propriè dicta iustitia causat indirectè pacem remouens id quod pacem prohibet, sed est opus charitatis directè, quia secundum propriam rationem charitas pacem causat. Deinde probatur ex S. Dionysio c. 4. de diuin. nominib. vbi dicit, *charitatem esse vim vnitiuam* & c. 11. dicit quod *pax est omnium vnitiua & operatiua* ergo vnio quam efficit charitas, est vera pax, seu voluntatum consensio, id quod est etiam euidens ex Philosopho 9. *Ethicorum* c. 4. vbi dicit quod *inter amicabilia vnum & maximum est identitas electionis* & Tullius l. de amicitia docet quod *amicorum idem est velle & idem nolle.* Deinde ratio à priori duplex potest afferri. Prima ex S. Thoma est, quia de ratione pacis est duplex vnio & consensio, vna vnio appetitus proprij cum appetitu alterius, altera est vnio propriorum appetituum in vnum, vtramque vnionem efficit charitas, nam quatenus homo Deum amat ex toto corde, omnia refert & Deum, in illius voluntati suos omnes appetitus subiicit, & quatenus amat Proximum sicut se ipsum, voluntatem eius vult impleri sicut sui ipsius, quia, vt dixi, ex Tullio *amicorum est velle idem, & idem nolle.* Altera ratio petitur ex Augustino qui pacem definit l. 19. ciuitatis c. 13. *tranquillitatem ordinis*, qua videlicet res omnes inter se consentiunt quæ sunt inuicem ordinatæ, per charitatem autem ordinatè operamur omnia, sicque appetitum subiicimus rationi & voluntatem propriam diuinæ subiicimus voluntati; proprium igitur charitatis est conciliare illam pacem, & vnire appetitus.

Quid sit pax.

Secunda pars, explicat quidditatem illius pacis in qua distinguenda sunt necessariò quatuor, consensionem videlicet voluntatis nostræ cum diuina. Deinde consensionem voluntatis nostræ cum voluntate Proximi, præterea consensum appetitus irrationalis cum voluntate rationali, ac demùm consensionem voluntatis cum se ipsa, ita vt non habeat contraria & opposita desideria. *Pax ergo non est solum ordinata concordia* vt ait Augustinus l. 19. ciuitatis c. 3. sed est vt dicebam ex Augustino *tranquillitas ordinis*, quia præter concordiam, ideſt consensionem voluntatis nostræ, cum aliena voluntate, dicit etiam consensionem illam duplicem appetitus proprij tùm rationalis tùm irrationalis, quia nimirum contingit sæpissimè, vt cor vnius hominis tendat in diuersa, & hoc dupliciter inquit S. Thomas, vno quidem modo secundum diuersas potentias appetitiuas, sicut appetitus sensitiuus sæpè tendit in contrarium rationalis appetitus, *caro enim concupiscit aduersus spiritum*, alio modo in quantum vna & eadem vis appetitiua in diuersa appetibilia tendit, quæ simul assequi nõ potest, vnde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Hæc autem duplex vnio prorsus ad pacem requiritur, cum sine illa vtraque cor pacatum esse non possit, est igitur pax *tranquillitas ordinis*, quia est quies ille quę oritur ex vnione illa ordinatissima voluntatis nostræ cum voluntate Proximi cum appetitu sensitiuo & cum se ipsa. Hæc, inquam, pax est & verus effectus charitatis.

Tertia pars explicat suauitatem pacis illius, seu tranquillitatis, quæ oritur ex consensione hac voluntatum, vbi est rectitudo tota ordinis. Colligitur autem primò, ex eo quod dicit Augustinus l. 19. ciuitatis c. 11. *nihil esse quod non appetat pacem*, probatque S. Thomas *art. secundo*, quia nihil est quod non appetat finem suum assequi, cum hæc assequutio summum sit eius bonum: non potest autem appetere sui finis assequutionem, quin appetat amotionem eorum, quæ possunt illam assequutionem impedire, atqui assequutio boni non potest impediri nisi per contrarium appetitum sui ipsius, vel alterius, ergo nihil est quod non appetat vnionem hanc appetituum quæ est vera pax; Appetunt igitur omnia pacem, etiam homines illi qui bella gerunt, cum non alio consilio illa suscipiant, nisi vt perueniant ad pacem ideſt efficiant vt nihil resistat eorum appetitui. Secundò colligitur ex eo quod ait idem Augustinus l. 19. ciuitatis c. 11. *quod pax est quodammodo vltimus finis & summum hominis bonum*, si enim sit perfecta, qualis est in altera vita de qua dicitur *posuit fines tuos pacem*, est perfecta beatitudo, in hac autem vita cum non sit omnino perfecta, est tamen imperfecta illa beatitudo quæ in hac vita obtineri potest. Imò est etiam fructus Spiritus, quasi merces quædam virtutis perfectæ, aut etiam est vna ex beatitudinibus, quia est virtus perfectissima pax amica, & ipso etiam nomine suauissima.

## §. III.

*An & quomodo misericordia sit proprius effectus charitatis.* S.Thom. quæst.30.

DIco tertiò, misericordiam esse posse vel actum elicitum charitatis, vel actum specialis virtutis imperatum à Charitate, propriè autem illa est, quæ alienæ indolens miseriæ inclinat ad eam subleuandã, estque virtus præstãtissima,& vna ex beatitudinibus.

Misericordia duplex.

Prima pars non eget probatione, dupliciter enim dolere de alieno malo possumus & illud leuare. Primò, quia hoc Deo placet, quia scilicet Proximus est aliquid Dei, capax gratiæ ac hæreditatis diuinæ, hunc actum elicit vera charitas Theologica vt patet, eadẽ enim virtus quę bonum amat Proximi, auersatur illius malum. Secundò tristari possum de alterius miseria,& velle illam leuare, quia hoc est valde honestum & cõforme rationi, vt quos miseros vides, illis condoleas & auxilieris, & sic ille actus est elicitus à misericordia virtute morali, sed imperatus à Charitate, cuius propria inclinatio alienum malum propellit in quantum potest,& si non potest saltem de illo dolet.

Quidditas propria misericordiæ.

Secunda pars explicat propriam quidditatem misericordiæ, siue illa virtus sit moralis cuius motiuum sit honestas, siue sit Charitas Theologica, vniuersim enim misericordiam hîc considero, illa enim ex communi vsu Philosophorum,& Theologorum significat tristitiam in alienis malis vt eam expresè definit Damascenus *l.2.c.14.* notátque Augustinus *l.9. ciuitatis c.5.* ex eo vocatã esse misericordiã quod miserum efficiat cor dolentis alienâ miseriâ, aliquando autem dicitur esse tristitia de malo quod indignè aliquis patitur vt habetur ex Philosopho *l.2.Rhetoric.c.8.* quæ acceptio videtur esse nimis stricta: imò ille dolor ad misericordiã eodẽ modo pertinet quo spes pertinet ad amorẽ concupiscentiæ, quo dolor de peccatis pertinet ad virtutem pœnitentiæ. Nam misericordia, virtus est illa quæ leuare intendit miseriam Proximi ex motiuo aliquo laudabili, vnde illa eadem virtus amat, desiderat, sperat leuare alterius miseriam, deinde illã eandẽ miseriam odit, fugit, timet,& de illa dolet. Secundũ hunc autẽ postremum actum vulgo denominatur misericordia,& definitur tristitia in alienis malis, qui, vt dixi, vnus est actus misericordiæ, sed non est tota misericordia, cuius propriissimũ & perfectissimum munus est subleuare alienã miseriam,& ideò perfectissima est in Deo misericordia, in quo locũ nõ potest habere dolor.

Itaq; definitio misericordiæ, quam attuli non describit adæquatam illius naturam, sed illum duntaxat actum à quo desumptũ est nomen misericordiæ, sicut à dolore desumptũ est nomẽ pœnitentiæ. Nam ille actus primò dolor quidam est, siue vt loquitur Augustinus l.9.de ciuit. c.5. *alienæ miseriæ in nostro corde compassio, quã vtique si possemus subuenire compellimur.* Deinde dicitur dolor quidam de aliena miseria vbi nomine (miseriæ) significatur id omne quod repugnat appetitui hominis, *nã sicut ille beatus est, qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult* vt ait Augustinus l.13. de Trinitate c.5. *sic ille miser est, qui patitur ea quæ non vult,* & hoc proprium est motiuum misericordiæ siue sint contraria appetitui naturali, siue appetitui electionis, qualia sunt mala, quorum fortuna est causa, vel etiã si sint contra totam voluntatem v.g. cum aliquis semper sectatus est bona & eueniunt ei mala, dicit enim optimè Philosophus secundo Rhetor c.8. *quod miserabilia maximè sunt illa, quæ aliquis patitur indignus,* deinde illa bona quæ sunt inuoluntaria, vix enim mouemur ad misericordiã ob ea mala quæ omnino volũtaria sunt, hoc autem non impedit quin misereamur eorũ qui peccant, sunt enim maximè miserabiles, quia in omni peccato aliquod est malum inuoluntarium: vndè rectè dicit Gregor.Homil.34.in Euangelia, *quod vera iustitia non habet indignationem sed compassionem.* Denique misericordia ita est dolor de aliena miseria, vt possit etiam esse secundũ quandam similitudinem, dolor de propria miseria iuxta illud Ecclesiast.30. *misere animæ tuæ placens Deo,* verùm rectè notat S.Thomas *art.1.ad secundum* quod in malis propriis vel eorum qui nobis sunt coniunctissimi, non est propriè misericordia, sed dolor.

Excellentia huius actus.

Tertia pars explicat excellentiã misericordiæ, quæ primò colligitur ex eo quod simillimos homines Deo facit, *estote misericordes sicuti pater vester cœlestis misericors est: Et miserationes eius super omnia opera eius;* nihil videlicet maius est in Deo quàm misereri ait S. Thom.art.4. quin maximè proprium superioris est defectus aliorũ subleuare, & in hoc etiã Dei omnipotẽtia maximè manifestatur. Deinde colligitur ex eo quod misericordia præfertur aliis Sacrificiis quibus maximè colitur Deus, *misericordiam volo & non Sacrificium,* hic enim primarius est Dei cultus subleuare miseros, iuxta illud, Hebr. vltimo, *communionis & beneficientiæ nolite obliuisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Præterea colligitur ex eo quod dicit Ambrosius super illud Apostoli pietas ad omnia vtilis est, *quod omnia summa Christianæ disciplinæ in misericordia & pietate est.* propterea cum dixisset Apostolus coloss. *3.induite vos sicut dilecti Dei,* Statim addit *viscera misericordiæ,* quod illud primarium sit ornamentum filiorum Dei & amicorum.

---

# QVÆSTIO IV.

*De actu externo Charitatis.*

DIxi hactenus actus omnes internos quos elicit, vel quos imperat charitas tùm Dei, tùm Proximi, nunc de actibus illis externis agitur quibus exequimur exterius actus illos internos charitatis erga proximũ cui per charitatẽ efficaciter benè voluemus. Numerantur autem tres à S. Thoma, beneficentia, Eleemozina, correctio fraterna. De Beneficentia leuis difficultas est, constat enim illam rectè definiri actum, quo alteri præstamus beneficium, seu quo impendimus illi bonũ, hoc autẽ vt patet est maximè proprium charitati, quæ si vult efficaciter amici bonum, erogat etiã illud si potest: erit tamen actus misericordiæ si benefacias ex voluntate subleuandi miseriã: erit liberalitas si mouearis ex honestate largitionis, erit autem specialis virtus, si mouearis ad facienda bona ex honestate benefaciendi, sicut erit etiam charitas si mouearis ex amore beneuolentiæ in Deum. Docet deinde S. Thomas *q.31.* quod omnibus benefaciendũ est, quod iis potissimùm est benefaciendum, qui nobis sunt maximè Coniuncti, de quo dixi agens de ordine charitatis. Supersunt igitur nunc tantum Eleemozina, & correctio fraterna, de quibus vtilis & necessaria est consideratio, & maximè huius

Beneficẽtia.

## SECTIO I.

*De Eleemozina prout est actus externus Charitatis* S. Thom. quæst.32.

AD capita quatuor video reuocari quæcunque à Theologis disputari solent de Eleemozina, quidditatem videlicet eius, diuisionem, efficaciam & & obligationem de quibus breuiter dici potest.

§. I.

## §. I.

### *Quid sit, quotuplex sit, & quales habeat effectus Eleemozina.*

Eleemozinæ definitio.

DIco primò, rectè definiri Eleemozinam, actum misericordiæ quo subuenitur necessitati Proximi, altera corporea est, altera spiritualis, vtraque actus est honestissimus & maximè meritorius, sed non est de se sufficiens ad iustificandum immediatè à peccatis hominem, nisi fiat ex motiuo charitatis.

Prima pars definitio est Eleemozinæ, in qua nihil est difficile, quia nomen ipsum (Eleemozinæ) sonat misericordiam, quod enim interiùs in animo concipit virtus quæ subleuare intendit miseriam alienam, hoc exteriùs exequitur Eleemozina, conferendo quæ miseriam possunt expellere: quamuis autem in vsu Scripturarũ Eleemozina sæpè significet id quod erogatur Proximo ad subleuandam eius necessitatẽ, aliquando actionẽ ipsã quâ erogatur significat: postrema hæc acceptio maximè propria est, & Eleemozinã formalem significat, quâ nimirum erogatur aliquid Proximo ad subleuandam eius necessitatem. Hoc autem fieri potest vel ex motiuo charitatis cui hoc est maximè proprium, vnde in ordine ad charitatem Eleemozina definitur à S. Thoma, opus quo indigenti datur aliquid propter Deum, vel etiam fieri potest ex motiuo speciali misericordiæ, vel etiam ex charitate simul, & misericordia quatenus scilicet charitas imperare potest misericordiam; quæ ab alia etiam qualibet virtute imperari potest.

Eleemozina spiritualis & corporea.

Secunda pars est diuisio Eleemozinæ in corporalem quæ subuenit necessitatibus corporum tùm in vita tùm post vitam, & in spirituale quæ subuenit necessitatibus animæ præsertim in ordine ad alterã vitam: habet illam & latiùs explicat S. Thomas, estque inter scholasticos communis, quã ex variis scripturis colligunt. Distinguunt autem Eleemozinæ Spiritualis septem opera, dare consilium egentibus, ignaros docere, castigare delinquentes, solari moestos, tolerare iniurias, illas remittere, pro aliis orare. Corporalis Eleemozinæ septẽ etiam sunt opera: visitare detentos in carcere, sitientes potare, esuriẽtes cibare, redimere captiuos, nudos vestire, peregrinos domo excipere, mortuos sepelire qui autem dat pecuniam omnia illa facit, *quia pecuniavas est pra indigentia* (inquit Philosophus 5. Ethicorum.) Si ego Proximi necessitas est duplex, non potest fieri vt duplex etiam non sit Eleemozina, neque dubium est quin spiritualis præstantior sit quàm corporea vt probat S. Thomas *art.* 3. quia id quod exhibetur est melius donum scilicet Spirituale, id cui subuenitur est præstantius, anima enim præstantior est corpore: actus quibus subuenitur sunt præstantiores. Sed nihilominus tamen aliquando præferenda est Eleemozina corporea spirituali, nam si quis fame pereat, prius cibandus est quàm docendus.

Tertia pars, est honesta & perfectio Eleemozinę de cuius laudibus mirabilia memorant S. Patres. S. Gaudentius serui 13. *qui miseretur pauperi, Deo fœneratur, recipiet magna pro modicis, æterna pro terrenis.*

Eleemozina ex patribus laudata.

Laurentius Nouariensis Homil. 1. *Eleemozina fons lauans peccata, porrige modicum, & promere multum, eroga terrena, & exige sempiterna, ô quam singulare salutis compendium est, erogare pauperibus, & ablui à peccatis* & Homil. 2. *si iustũ inuenit Eleemozina, cumulat eum meritis, si peccatorem iustificat à peccatis, si ægrotũ &c. ô commutatio, pro pane modico quem dedisti, accepisti manna absconditum, potum porrexisti, & paradisũ recepisti*; Cæsarius Homil. 2. *manus pauperum gazophylacium Christi quidquid accipit ne in terra pereat, in cœlo reponit.* Zeno veronensis serm. de duplici tentatione *quid? potest esse ditius homine cuius se profitetur Deus esse debitorem*: Hildebertus epist. 70. *pro quo pauperum voces conualescunt sententiam non timet capitalem.* Cyprianus serm. de Eleemozina: *tu putas qui Christum pascit quod à Deo ipse non pascitur: quid? facit in Ecclesia perfidum pectus & quid diuitiis tuis solus incubas, quid? in pœnam tuam patrimony pondus exaggeras, redditus tuos diuide cum domino Deo tuo, pecuniã tuã partire cum Christo:* infinitus ero si persequar plura.

Eleemozina non delet peccata immediatè.

Eleemozina itaque non solum sicut alia quælibet bona opera meritoria est & satisfactoria sed effectus etiam plures habet mirabiles & sibi proprios. In iis autem declarandis excedunt ij omnes, qui dicunt hominem iustificari omnino immediatè per Eleemozinam, vel ex opere operato, sicut iustificatio fit per Baptismum, cui etiam Patres illam aliquando comparant, vel ex opere operantis, vt per Charitatem, quod vtrunque contrarium est Fidei.

Triplex effectus Eleemozinæ.

Constat autẽ ex eadem Fide, quod triplex effectus est Eeleemozinæ. Primus iustificare hominem à peccatis, vel immediatè si per charitatem imperetur, vel mediatè si fiat ex motiuo solius misericordiæ, impetrãdo nimirũ infallibiliter auxilia, quibus homo à peccatis resurgat, quod constat ex variis Scripturis, sicut *aqua extinguit ignem ita Eleemozina extinguit peccatum.* Constat ex variis Patribus quorum aliquos adducebam nuper. Secundus effectus est satisfacere pro peccatis, quod probatum est in *tract. de pœnit.* Tertius effectus est præseruare à morte tùm spiritali per peccatum, tùm æterna adeò vt vix contingat damnari, qui liberaliter erogat Eleemozinas vt expresè dicitur c. 4. Tobiæ *quoniam Eleemozina ab omni peccato, & à morte liberat, & non patietur animã ire in tenebras* & c. 12. *quoniam Eleemozina à morte liberat, & ipsa est quæ purgat peccata, & facit inuenire misericordiam, & vitam æternam*, de quo argumento differunt accuratissimè inter Patres, Nazianzenus *orat. de amore pauperum* Nyssenus *oratione de pauperibus amandis*, Basilius *oratione in illud destruam horrea mea*: Chrysostomus *l. de Eleemozina tom. 5.* Augustinus *in Enchiridio à c. 69.* inter Scholasticos, Valentia eximiè *quæst. 9.* Bellarm. *l. 3. de bonis operibus*, Theodorus Peltanus *libro de satisfactione.*

## §. II.

### *Obligatio dãdi Eleemozinã, qualis, & quanta sit.*

HIs præmissis difficilius est præceptum faciendi Eleemozinam, an sit, ad quid obliget, quas personas obliget, quibus personis obliget illam fieri, & ex quibus bonis illam fieri obliget, quæ omnia paucis exequor.

Assertio secunda.

Dico secũdò, tenemur omnes ex Præcepto tùm naturali, tùm Diuino positiuo, dare indigentibus Eleemozinã, & non tantũ illis mutuare: illo autẽ Præcepto tenentur quique sciunt alterius necessitatẽ notabilem, si possint illi subuenire potissimùm clerici: neque solùm obligantur in extrema, vel graui necessitate, sed etiam in communi dare tùm de superfluis, tùm aliquando de necessariis, quæ sint ipsius largientis propria, nam de alienis extra summam necessitatem, nemo largiri licitè potest.

Prima pars probatur.

Prima pars asserit veram & propriam necessitatem dandi Eleemozinam ex Præcepto grauiter obligante, quod Doctores omnes supponunt tanquam certum ex Fide, cum ita disertissimè asserit Christus *ite in ignem æternum, esurui enim & non dedistis mihi manducare, sitiui & non dedistis mihi potum* si enim propter omissam Eleemozinã homines damnãtur, hõ est

dubium, quin illa præcepta sit sub peccato graui: Eccleſiast. 4. *Eleemozinam pauperis ne defraudes & oculos tuos ne transuertas à paupere*, & post pauca, *maledicentis enim tibi in amaritudine animæ exaudietur deprecatio, exaudiet autem eum qui fecit illum.* Ita etiam pronunciant citati Patres, & probatur, quia actus Charitatis Proximi non potest esse necessarius, quin necessaria etiam sit largitio Eleemozinæ, nam charitatis est, non solùm velle bonum, sed etiam facere: Imò sæpè dictum est quod internus actus charitatis Proximi nullo imperatur Præcepto, sed externus tantùm ideſt largitio eorum quæ sunt Proximo necessaria. Cum autem Præceptum illud sit de re graui, non est dubium, quin illud obliget sub grauissimo peccato.

Vtrum sit obligatio ex iustitia.

Controuersum autem est inter Theologos, vtrum Præceptum illud dandi Eleemozinam egentibus, obliget solùm ex Charitate, an verò etiam ex iustitia, ita vt teneantur ad restitutionem ij qui non dant Eleemozinam: & ratio dubitandi est, quia indigens saltem in extrema necessitate ius habet iustitiæ, ergo dominus peccat contra iustitiam si accipientem impediat; qui enim prohibet alterum ne faciat id ad quod habet ius peccat contra iustitiam: ergo dominus tenetur ex iustitia dare illam Eleemozinam, quam accipere pauper ex iustitia potest. Ita censent Theologi plures cum Caietano.

Ex sola charitate tenemur dare Eleemosinã.

Sed probabilius tamen videntur sentire Vasques, Sanchez, Lessius & Conink, aliique passim in Tractatu de charitate, quod nemo ex iustitia tenetur, sed solùm ex charitate dare pauperi Eleemozinam, alioqui nulla vnquam esset obligatio virtutis misericordiæ quæ sic confunderetur cum virtute iustitiæ; imò eo ipso quod aliquis est indigens pauperes spoliarentur rerum suarum dominio, & peccarent confessarij, qui pœnitentes non obligarent ad restitutionem quoties omiserunt Eleemozinam. Sed fateor nihilominus quod indigens habet ius iustitiæ ad accipiendum, & dominus tenetur ex iustitia non impedire accipientem, quamuis ex sola misericordia teneatur dare illam Eleemozinam, indigens habet ius iustitiæ ad accipiendum quando in tali necessitate constitutus est, quia omnibus natura ius dedit vt ex his rebus inferioribus vitam suam sustentare possint: neque diuisio rerum *per ius gentium* introducta, naturale hoc ius potuit adimere, se potiùs ita videtur esse facta, vt reseruatum ius naturale cuique fuerit subueniendi sibi ad tuendam vitam, tibi ergo in tali necessitate tenetur dominus dare ex misericordia, & si tibi petenti resistat tu potes iustâ defensione vti, ius enim iustitiæ habes ad accipiendum, & ille tenetur ex iustitia non impedire: tunc videlicet idem ius habes ad ea bona, quod haberes si bona illius, nullius essent, sicut ergo vnusquisque habet ius ad primò occupanda bona, quæ nullius sunt, quamuis ante occupationem non habeat illorum dominium, & qui impediret illum occupare, faceret illi iniuriam. Similiter indigens non est dominus bonorum diuitis, antequam illa occupet, sed ius tamen habet illa occupandi, & qui eum impedit, peccat contra iustitiam.

Non est satis mutuare

Secunda pars explicat ad quid obliget præceptum dandi Eleemozinam, nam illi non satisfaciet v.g. qui extremè indigenti mutuare volet cum onere restituendi, obligat enim hoc Præceptum ad dandam competentem Eleemozinam gratuitam: probatúrque communiter, quia si sufficeret dare mutuum, Eleemozinæ loco, Præceptum Eleemozinæ in nullo casu obligare vnquam posset, quod esset destruere Præceptum, non enim illud obligat ad finem Eleemozinæ, sed ad Eleemozinam, sicut cum imperatur ieiunium ad macerandam carnem, non satisfacit Præcepto qui afflictiones alias corporis adhibet.

Sed hoc aliquas tamen habet limitationes vt rectè ostendunt Valentia, Suarez, Vasques, Bonacina. Nam primò si Proximus non indigeat nisi vsu rei, atque ita non sit simpliciter pauper tunc subuenit sufficienter ille qui rem mutuat vsu ipso consumptibilem v.g. caret hic aliquis suâ veste, quam secum non detulit, ego illi ne frigore moriatur meam vestem dabo mutuam, neque tenebor illam dare. Ille qui pauper & est in vno loco, & est in alio diues, satisfaciam Præcepto, si mutuem illi pecunias quas posteà restituat, quia ille non est pauper verè ac simpliciter. Secundò tamen in extrema vel graui necessitate, si homini reuerà egenti subueniam per aliquid vsu ipso consumptibile, certum est quod per solum mutuum non satisfacio Præcepto, alioqui Præceptum Eleemozinæ nunquam obligaret: Imò id extenditur etiam probabiliter ad casum necessitatis non extremæ, si Eleemozina Fiat ex superfluis, quod tamen negant esse omnino certum Suarez *sect.* 5. §. 36.

Personæ quę obligantur dare.

Tertia, pars explicat personas quæ tenetur ad dandam Eleemozinam primò enim euidens est, quod nemo tenetur illam dare, si vel ignoret necessitatem Proximi, vel non possit illi subuenire, vel probabiliter iudicet, quod ei aliunde subuenitur, vel si etiam ipse in eadem necessitate sit constitutus, in qua est Proximus, ita vt vel maius vel æquale incommodum subueniendo incursurus sit. Secundò, certum est eum qui potest subuenire pauperi; cuius certò cognoscit necessitatem, neque certò scit ei aliunde sufficienter subueniri, modò possit sine incommodo æquali subuenire, obligari omnino ad largiendam Eleemozinam, & eam obligationem maximè spectare ad eas personas à quibus percipiuntur reditus Ecclesiæ fusè probant Suares, Valentia, Hurtadus, sed ita tamen, vt neque illi teneantur ad restitutionem, si præcepto illi non obedierint, quod tamen negant non pauci.

Triplex proximi necessitas.

Quarta pars explicat personas quibus largiri tenemur Eleemozinam, quod priusquam declarem, obseruo triplicem à Theologis distingui solere Proximorum necessitatem, altera est extrema, quando adest euidens periculum mortis, vel mutilationis membrorum, vel æternæ damnationis: alia est necessitas grauis, quando est periculum grauis detrimenti, sanitatis, bonorum, honoris, & famæ: tertia dicitur communis, qualis vulgò est in pauperibus. His positis.

In vera necessitate ad quid obligemur.

Statuendum est primò, quod cuilibet Proximo in vera necessitate constituto, dare quilibet tenetur Eleemozinam, quia sic expressè pronunciatur Tobiæ 4. *ex substantia tua fac Eleemosinam, & noli auertere faciem tuam ab vllo paupere:* de ordine autem quo illa facienda est, nihil est necesse aliquid addere iis quæ dixi *quæst.* 2. de ordine charitatis.

In extrema necessitate.

Statuendum est secundò, quod Proximo constituto in extrema necessitate facere teneris Eleemozinam ex bonis quæ non sunt necessaria tibi ad vitam tuendam, hoc enim omnes nemine refragante admittunt, atque ita teneri quemlibet in tali casu largiri ea quæ necessaria sunt ad statum tuendum, quia iuxta ordinem charitatis, teneor magis amare Proximi vitam quàm statum meum, vt rectè probant Suares *sect.* 4. valentia *puncto* 4. Sed video tamen placere nonnullis non omnino improbabiliter, quod nemo tenetur absolutè mutare statum suum, aut etiam illum notabiliter deiicere propter extremã necessitatem Proximi vt probat Hurtadus §. 56. sed quod asserui est probabilius propter rationem quam attuli.

attuli. Imò si is qui est in extrema necessitate valde vtilis sit reipublicæ, tenetur quilibet erogare etiam ea quæ necessaria sunt ad vitam, quod est multo certius si reipublicæ necessitas sic exigat.

Statuendum est tertiò, quod Proximis in graui necessitate constitutis tenemur subuenire etiam de iis quæ ad statum aliquo modo pertinent, si necessitas illa pertineat ad vitam: si autem pertineat ad famam aut dignitatem non tenemur opitulari nisi de superfluis vt tradunt omnes communiter Theologi.

Statuendum est quartò, quod pauperibus constitutis in communi necessitate, ideſt communibus egenis, tenetur quilibet aliquas largiri Eleemozinas ex iis quæ non sunt absolutè necessaria ad tuendam vitam, vel statum, ideſt ex superfluis, ita docent cum S. Thoma *art. 3.* Suarez, Becanus, Azor, Valentia qui ex variis Scripturis hoc probant eruditissimè, mihi satis est ratio euidens, quia diuisio bonorum quæ facta est communi hominum consensu, esset iniusta si nemo largiri teneretur aliqua ex iis quæ necessaria non sunt ad vitam, vel statum tuendum. Deinde obligatio illa cuius adeò frequenter meminit Scriptura, est obligatio frequenter occurrens, si enim non esset vlla extra graues illas & extraordinarias necessitates, Præceptum illud esset ferè inutile. Video tamen aliquos esse Doctores qui hoc negent cum Durando, Antonino, & Hurtado, vide Valentiam §. 2. dixi verò aliquas Eleemozinas ex superfluis esse faciendas ex præcepto, quia durior videtur sententia, quam tamen video à nullis teneri, quod quilibet teneatur tradere pauperibus omnia superflua: hoc, inquam, durius videtur, & vix vllum eorum inuenias, qui tantam docendo sequatur seueritatem illam in praxi pro se vel amicis, quæ sine dubio pareret innumeros scrupulos, & laqueos incredibiles conscientiis iniiceret.

Dare tenemur ex superfluis.

Ex quibus bonis dare teneamur.

Quinta & vltima pars de quibus bonis possimus & teneamur eleemozinam largiri videtur facilior. Primò enim certum est, quod extra necessitatem extremam, nemo petest eleemozinam largiri ex bonis alienis, quorum videlicet ipse non sit dominus, nisi fortasse consentire præsumatur Dominus, quod faciunt sæpè serui, filij familias insciis, sed non inuitis rationabiliter Dominis aut maritis. Deinde certum est, quod quamuis sis Dominus aliquorum bonorum, quorum tamen liberam administrationem non habeas, cuiusmodi est pupillus, facere non potes ex bonis illis tuis Eleemozinam. Denique non est dubium, quin ex bonis turpiter acquisitis facere tibi non liceat Eleemozinam, si turpitudo acquisitionis non impedierit Dominium; sic enim meretrices licitè dant Eleemozinam ex turpissimis illis. Si verò impedierit Dominium, vt contingit in vsuratiis, certè facere non potes ex iis Eleemozinam quia non sunt tua.

## Sectio II.

### *De Correctione fraterna quatenus est actus externus Charitatis.* S. Thomas q 33.

DVo sunt de hoc actu charitatis præsertim sciendа, eius natura, & eius necessitas seu obligatio in qua multa scitu dignissima tradi solent.

### §. I.

### *Quid sit propriè correctio fraterna.*

Definitio illius.

DIco primò, correctionem fraternam rectè definiri actum externum, laudabilem, & honestum, quo vel ex charitate, vel misericordia conatur aliquis per idoneum sermonem reuocare Proximum à peccato ad meliorem vitam. Ita docet S. Thomas *art. 1.* & cum eo Theologi communiter.

Est actus laudabilis.

Primò enim dicitur esse actus laudabilis & verè honestus. Contra pelagianos qui negabant vtilem esse posse correctionem, si gratia necessaria est, contra quem errorem librum scripsit Augustinus de correctione & gratia & probatur, quia laudatur sæpè in Scripturis eorum Zelus qui delinquentes corrigunt, *melior est manifesta correctio quam amor absconditus: corripiet me iustus in misericordia.* Idem sæpissimè patres commendant Ambrosius *3. libro de officiis c. 16.* Nyssenus *orat. in eos qui ægrè ferunt reprehensiones* Augustinus *citato libro* & aperta ratio est, quia hoc opus est medium per se ordinatum ad optimos fines, primus est vt tollatur offensa Dei qui est Zelus charitatis in Deum, secundus est subleuare spiritualem, ideſt maximam Proximi miseriam, quod est eximium opus Eleemozinæ longè præstantioris quàm sit corporea misericordia: tertius est tollere scandalum Proximorum, quod est sine dubio charitatis insigne munus. Igitur correctio est actus sine dubio laudabilis & meritorius, modò tamen in eo concurrant duo, sine quibus degenerat in vitium, prudentia nimirū & lenitas vt rectè monent Basilius *in psalmum* 14. S. Leo *epist. 84.* Nazianzenus *art. de adhibenda moderatione in disputationibus.*

Exigit duo sine quibus vitium est.

Spectat ad charitatem & misericordiam.

Secundò dicitur ille actus spectare ad charitatem, vel misericordiam, potest enim sine dubio esse actus elicitus charitatis, si Proximum corrigas, quia peccatum ob eo commissum, est offensa Dei, vel malum Proximi quem diligis propter Deum: spectat quoque ad misericordiam si Proximum corrigas, quia honestum est subuenire miseriæ illius spirituali, valent enim hîc eadem omnia quæ dicta sunt de Eleemozina, nam correctio, est sine dubio Eleemozina spiritualis ad quam concurrunt docere, dare consilium, & alia quàm plura.

Tertiò, dicitur correctio fieri ad emendationem Proximi, quia nimirum fraterna ista correctio multum à iuridica differt, istius enim finis non est bonum illius qui corrigitur, sed illius castigatio propter commune bonum, fraternæ verò finis est peccātis bonum spirituale, quod procuratur arguendo, increpando, obsecrando.

### §. II.

### *An sit aliquod præceptum corrigendi proximum & quale illud sit.*

QVæcunque hactenus dixi certa & comperta sunt, præcipua verò difficultas est de Præcepto corrigendi alios, vtrùm verè aliquod sit huiusmodi Præceptum, quænam personæ teneantur corrigere, quænam personæ debeant corrigi & in quibus circunstantiis, denique ad quid obliget hoc Præceptum, & quonam ordine fieri debeat correctio, quæ omnia fusè tractata inuenies à Theologis *in 4. dist. 19. & in hanc quæstionem S. Thomæ.*

Dico secundò, datur verum Præceptum tum naturale, tùm diuinum, corrigendi Proximos delinquentes, sub mortali peccato sæpissimè obligans tùm superiores tùm alios etiam omnes, in certis quibusdam circunstantiis, seruato debito ordine.

Existentia huius præcepti.

Prima pars asserens Præcepti huius existentiam non potest esse controuersa, cum expressum sæpius in Scripturis sit istud præceptum. Leuitici 19. *non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publicè argue eum,* quod

in hebræo sic habetur, *corripiendo corripies fratrem tuum, & ne feras super illo peccatum.* Ecclesiast. 19. *corripe Proximum ne fortè non dixerit, & si dixerit ne fortè iteret.* & apertæ sunt Christi voces Matthæi 18. *si peccauerit in te*, idest contra te vel coram te, *frater tuus vade, corripe eum.* Deinde idem traditur ab Innocentio 111. *in cap. cum ex iniuncto*: ab Anacleto Papa 24. *q.* 3. *c. tam sacerdotes*: Patres dabunt plurimos Valentia *q.* 10. Suares *disput.* 8. ratio aperta est, quam attuli nuper pro Eleemozina, si enim charitas Proximi obligat ad subleuandam corporalem eius miseriam impensâ largiter Eleemozinâ, quanto magis obligabit ad spiritualem eius miseriam propellendam, correptione miti & serià exhibità, quæ Sanè obligatio maior sine dubio est, quàm altera, vnde nec est dubium, quin omissio fraternæ correctionis sæpè sit peccatum graue, si ex mundano timore prædominante charitati, non corrigatur ille qui potest & debet corrigi.

Personæ quæ obligantur corripere.

Secunda pars, explicat personas, quæ tenentur alios corrigere, certum enim est primò quod hoc præceptum obligat quemlibet hominem ad corrigendum Proximum in debitis circunstantiis, Præceptum enim est vniuersale omnes adstringens, & obligatio charitatis & misericordiæ ad omnes pertinet. Deinde certum est, quod per hoc Præceptum magis obligantur superiores corripere suos subditos, patres suos filios, Domini seruos, quia illi sunt magis idonei ad corripiendum, & ad id tenentur non ex charitate solum, & misericordia, sed ex iustitia etiam & ratione officij. Vnde si hoc facere omiserint contra plures peccant virtutes, sicut qui homini constituto in extrema necessitate, recusaret restituere pecuniam, quam ei debet. Vnde multò maior est & latiùs patet eorum obligatio, quàm aliorum, tenentur videlicet inquirere de peccatis subditorum, illa præcauere, præuenire, impedire: ad quæ omnia non tenentur alij qui superiores non sunt, tertiò certum est, quod ab eo Præcepto non eximuntur etiam peccatores, cum vniuersale illud sit à quo nullus eximitur.

Dubium incidens.

Dices non solere Confessarios interrogare suos pœnitentes, neque illos se accusare de omissione fraternæ Correctionis. Respondeo id non debere à Confessariis omitti quando probabiliter existimant pœnitentes esse reos huius peccati, ex eo quòd præsint aliis, aut habeant filios aut seruos, si enim non præsint, vix contingit vt grauiter peccent omittentes Correctionem.

Personæ quæ debent corripi.

Tertia pars, explicat personas quæ corripi debent ex hoc Præcepto: constans autem omnium sententia est, quod corripi debent tùm subditi à superioribus, tùm æquales ab æqualibus imo etiam non raro superiores à suis subditis, quia scilicet ad hunc actum non est requisita iurisdictio, cum ille fundetur solùm in coniunctione charitatis ac misericordiæ, sed hæc debet esse tam modesta monitio vel deprecatio, quàm Correctio, in quo per imprudentiam multi peccant non rarò.

Ad quid obliget hoc præceptum.

Quarta pars, explicat ad quid & in quibus circunstantiis, hoc præceptum obliget. Primò enim obligat vt eum cuius peccatum certò noueris sermone corrigas, idest moneas, horteris, arguas, depreceris vt ab eo peccato resipiscat, non enim in hoc actu intenditur punitio peccantis, sed resipiscentia: vnde in ea maximè cauendum est vt fiat sine odio & iracundia & acerbitate, sed ex beneuolentia interna cum mansuetudine ac humilitate, sine conuiciis & probris, sed ea potius adhibeatur moderatio & prudentia vt non irritetur Proximus, vt eius non lædatur fama, & demùm sic fiat vt ægrotus sanetur, non autem confundatur de sua ægritudine, & deterius ægrotet, quæ omnia seriò monent Patres nuper citati. Deinde certum est esse certas quasdam circunstantias, in quibus hoc præceptum non obligat, v.g. si neque certò, neque valde probabiliter noueris proximi peccatum: si constet illum iam resipuisse, si iudices probabiliter te nihil profuturum corripiendo, sed potius nociturum, si scias eum ab alio efficacius esse corrigendum, quàm à te, vel certè quod ille sine monitore sponte se ipsum emendabit: si non sit periculum vt iterum labatur in idem peccatum, vel quod scandalum non sit aliis creaturus. In his circunstantiis nemo tenetur alium corrigere, illis sublatis quilibet tenetur etiam aliquando cum periculo vitæ.

Circunstantiæ in quibus non obligat.

Tertia & vltima pars præscribit seruandum esse ordinem aliquem in hac Correctione quæ potissima huius loci cõtrouersia est propter apertum præceptum Christi Matthæi 18. *si peccauerit in te frater tuus vade & corripe eum inter te & ipsum solum, si te audierit, lucratus eris fratrem tuum, si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc vnum vel duos, vt in ore duorum aut trium testium stet omne verbum, quod si non audierit eos dic Ecclesiæ.* In quibus verbis manifestè præcipit Christus vt Proximi delictum ipsi delinquenti prius amicè significetur, quàm ad alium aliquem deferatur qui corrigat. Ex quo nonnullis Doctoribus occasio data est improbandi vehementius regulam quandam constitutionum Societatis Iesu, de secretis aliorum delictis immediatè deferendis ad superiorem, neglecta illa Christi ordinatione saluberrima, quæ iubet primò secretam monitionem nemine conscio præter reum delicti.

Ordo seruandus in fraterna correctione.

Verùm ad obstruendum os obtrectantium, & defendendam constitutionis huius rectitudinem satis esset dicere illam à sancta Sede approbatam esse, ac confirmatam Bullis pluribus, in quibus totum eius institutum probatur, imò & à concilio Tridentino appellatur *laudabile*, quæ vna Spiritus sancti vox implet & superat omnem laudem, sed iis omissis de quibus videri possunt Suares *tom.* 4. *de religione*, Hurtadus *disp.* 163. & alij complures.

Præceptum Christi obligat.

Statuendum videtur primò, quod in fraterna correctione ordo ille præscriptus à Christo per se loquendo semper obligat non solùm ex Præcepto Christi, sed ex naturali etiam Præcepto, adeò vt qui potest secretò & solus Proximum corrigere, grauiter per se loquendo peccet, si paccatum secretum Proximi, alteri reuelet. Et hoc nemo planè negare potest vt rectè probat Valentia *p.* 5.

In quibus casibus non obliget.

Statuendum est secundò, quod prædictum ordinem in certis quibusdam casibus non tenemur seruare, primò enim si peccatum publicum sit & vulgò notum, constat apud omnes, quod hunc ordinem nemo tenetur seruare, quem pro peccatis manifestis Christus non præscripsit vt docent Theologi omnes & Canonistæ. Secundò, quoties Proximi peccatum licèt occultum vergit in detrimentum aliorum & præsertim communitatis, vel personæ alicuius publicæ, tunc non debet ordo ille seruari, nisi certa omnino sit spes, quod malum alienum & publicum sufficienter impediri potest, per monitionem secretam, si enim ea spes certa omnino non sit, melius est, imò necessarium, illam omittere quia posset noxia esse innocenti, & deferre alteri delictum à quo fiat correctio salubrius. Tertiò si prudenter iudicetur quod prædictus ordo non proderit ad emendationem eius qui deliquit, tunc euidens est quod non necessariò seruari debet. Quartò si Proximus ille

cuius

cuius cognoscitur peccatũ expresse iuri suo cessit de conseruanda in hac parte fama, & est professus se paratum esse, ad maiorem spiritualem profectum vt peccata sua etiam occulta, superiori tanquam patri manifestentur, nulla priùs præmissâ secretâ monitione, quod laudabiliter fieri & præscribi apud ordines religiosos quàm plurimos certum est, & egregie tuentur citati authores ac omni genere authoritatum & rationum confirmant.

## QVÆSTIO V.

*De habitu charitatis.* S. Thomas. q. 24.

QVæcunque de hac qualitate habituali omnium in nobis fonte benedictionum, disputari possent, partim dicta sunt in Tractatu de gratia, quam aliqui confundendam putant cum charitate, partim in disputatione prima sunt exposita cum dixi de habitibus Theologicis vniuersim, mihi ergo nunc tantum superest primò dicere huius habitus existentiam & vnitatem specificam: secundò primam eius productionem, augmentum, & perfectionem, tertiò diminutionem eius & corruptionem.

### SECTIO I.

*Existentia & vnitas specifica habitus charitatis.*

DAri habitus supernaturales in hominibus iustis ad quoscunque actus supernaturales, per quos non faciliterur, sed compleatur potentia, demonstratum est sæpè alibi. Sed magister tamen in *primo distinct.* 17. concedit reliquos habitus Fidei & Spei esse creatas qualitates, sed negat vllum esse in nobis habitum charitatis præter Spiritum ipsum sanctum, quem vult esse in nobis loco huius habitus, & ab eo elici omnino immediatè actum charitatis eo modo quo actus Fidei, & Spei producuntur ab ipsis habitibus Fidei & Spei. Alij vt Bellarminus existimant dari quidem habitum charitatis distinctum à Spiritu sancto, sed illum non distingui realiter à gratia habituali. Denique multi cum Lessio *l.* 2. *de summo bono* Coninк *disp.* 23. *dubit* 3. Lugo *disput.* 20. *de incarnat. sect.* 1. concedunt dari habitum charitatis in homine iusto, sed eum esse specie diuersum ab habitu charitatis, quem beati habent in patria.

Triplex sententia de habitu charitatis.

Ratio verò dubitandi est primò, quia primæ Ioannis 4. dicitur *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo.* si autem Spiritus ipse sanctus non sit charitas illa quâ sit in nobis actualis dilectio, nullum est argumentum Apostoli quo probat eum qui habet in se charitatem habere in se Deum, & esse in Deo quo etiam asserit sine dubio Augustinus *l.* 8. *de Trinit. c.* 8. explicans locum illum Ioannis Apostoli. Imò etiam sæpè docet quod charitas separat hominem à vanitate, & illum conformat Deo, quod nullum est bonum illo melius, denique rectè tradit S. Thomas *art.* 2. *ad tertium*, quod charitas dum coniungit nos Deo, infinitum effectum habet. Quæ omnia falsa sunt si charitas non est persona ipsa Spiritus sancti.

Secundò, actus charitatis quem viator elicit, differt specie ab actu charitatis qui elicitur in patria, ergo habitus charitatis qui est via, differt ab eo habitu charitatis qui est in patria probo antecedens, nam amor naturalis & amor supernaturalis, virtutes morales naturales, & virtutes morales supernaturales specie differunt ex eo quod cognitiones diuersæ speciei ipsis prælucent, amor enim naturalis prælucentem habet cognitionem naturalem, & amori supernaturali prælucet cognitio Fidei, sed charitati viatorum prælucet fides, charitati autem patriæ visio prælucet, ergo tam differunt amor viæ & amor patriæ, quàm amor naturalis & amor supernaturalis.

Tertiò, amor liber, & amor necessarius specie differunt, amor patriæ necessarius est, amor viæ liber, ergo illi amores differunt specie. Imò in Christo fuerunt ambo illi amores quod signum est illos esse diuersæ speciei. Deinde non potest eadem res esse præmium simul & meritum, amor viæ meritum est, amor patriæ præmium. Denique illi duo amores habent effectus diuersos nam gaudium beatificum maxime differt à gaudio quod habetur in via. Imò charitas patriæ incompossibilis est cum peccato veniali, cum quo stat sine dubio charitas viæ.

Conclusio prima.

Dico primò, habitum charitatis qui est in omnibus iustis esse qualitatem creatam in homine permanentem, distinctam realiter à persona Spiritus sancti, & à gratia etiam habituali, cuius est proprietas prorsus inseparabilis.

Habitus charitatis non est ipse Spiritus sanctus.

Primam partem, communiter Theologi docent contra magistrum, & eam satis ex disputatione constare potest esse certam ex fide vt satis probant allatæ ibi Scripturæ *manent tria hæc, fides, spes, charitas*, sicut enim Fides & Spes sunt qualitates distinctæ à persona Spiritus sancti & ab eo infusæ, sic & charitas, de qua etiam expressiùs dixit Apostolus, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, vbi manifesta est distinctio charitatis diffusæ, à Spiritu sancto eam diffundente. *Charitas quippe Dei dicta est diffundi* inquit Augustinus l. de spiritu & littera *c.* 32. *non quâ nos ipse diligit, sed quâ nos efficit dilectores suos.* Et ratio aperta id probat, quoniam actus aliarum virtutum vt producantur connaturaliter exigunt principium intrinsecum & inhærens potentiæ, per quod producantur: ergo vt actus charitatis producatur connaturaliter exigit huiusmodi principium, quod non potest esse nisi qualitas creata, nam persona Spiritus sancti non inhæret animæ iusti, sed moraliter tantum illi vnitur.

Distinctio charitatis à gratia.

Secundam partem de distinctione charitatis ab habitu gratiæ satis probasse videor in Tractatu de gratia quæstione penultima.

Conclusio secunda.

Dico secundò, habitum charitatis qui est via, esse illum eundem habitum qui perseuerat in patria. Hæc etiam communior est inter Theologos paucis illis exceptis, quos adducebam.

Probatio.

Ratio verò efficacissima ducitur ex Apostolo *charitas nunquam excidit*, quod esset falsum si habitus charitatis qui est via æquè periret, ac excidit habitus fidei aduenientelumine Gloriæ, si enim dicatur quod charitas non excidit secundum rationem genericam amoris, sic neque fides excidit secundum rationem genericam cognitionis. Deinde idem omnino est obiectum charitatis tùm in via, tùm in patria, Deus enim amatur vt summè bonus & totum bonum: neque cognitio sola sufficit ad mutandam rationem formalem obiecti, cum non sit nisi conditio proponens obiectum formale: tunc igitur tantum cognitio diuersa efficit obiectum formale diuersum, quando proponit obiectum amabile diuerso modo: visio autem beata, etiamsi Clarius proponat totam Dei amabilitatem, quam fides, non proponit tamen nisi eandem illam amabilitatem, quam proponit fides, sed obscurius, & *tanquam lucerna lucens in Caliginoso loco.*

Ad primam, Resp. locum illum S. Ioannis duplicem

Solutio primæ dubitationis.

plicem posse habere sensum, primò enim dicitur, quod Deus est charitas, non quâ nos Deum diligimus, sed quâ diligimur à Deo, qui enim manet in charitate amando Deum, manet etiam in charitate quâ diligitur à Deo, & cum charitas illa quâ nos Deus amat, sit ipse Deus, nemo Deum diligit, quin in Deo maneat, nemo enim Deum amat, quem non, amet Deus, sic enim quia Deus charitas est increata, ille qui charitatem habet creatã manet in Deo, quia Deum amat, & manet in eo Deus quoniam amatur à Deo; hæc enim est mutua vnio, & velut insessio circularis diligentis, & dilecti. Altera eiusdem loci expositio est, quod qui Deum amat manet in Deo qui charitas est, quia quisquis in se ipso creatum habet donum charitatis,, concomitanter etiam habet donum increatum Spiritus sancti, nouo modo existentis in homine & præsentia illum sanctificantis; & hoc modo intelligendus est Augustinus quoties charitatem existentem in homine dicit Deum esse manentem in nobis, concomitanter nimirum, non formaliter, & sic separat hominem à vanitate, quem soli vnit veritati, neque vllum est bonum illo melius, cum & ipsa præstantissimum sit inter creata omnia charismata, & infinitum illum effectum habet, dum nos vnit Deo, facitque spiritum vnum cum eo.

Solutio secundæ.

Ad secundam, respondeo discrimen amoris patriæ ac viæ, non esse nisi accidentale, vnus enim est altero intensior, & vni prælucet cognitio clarior, quàm alteri. Cognitio diuersa, vt dixi, non sufficit ad diuersitatem essentialem actuum voluntatis, nisi proponat obiectum diuersum. Amor & virtutes morales non sunt supernaturales, præcisè ob diuersam cognitionem, sed quia cognitio Fidei proponit aliquid formaliter quod non proponit cognitio naturalis, vt sæpè satis dictum est.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam, respondeo negando quod necessitas & libertas distinguant actus essentialiter, libertas enim vt probabam, est pura denominatio extrinseca nihil mutans intrinsecè in actu. Fuit in Christo vterque ille amor vt probabam tertia parte contra eos qui volunt eundem amorem esse necessarium provt pendet à visione, liberum autem provt pendet à scientia infusa, quod ostendebam esse impossibile, sufficere autem discrimen accidentale vtriusque amoris, vt ille admittatur in Christo esse duplex. Similiter potest eadem res secundum diuersas rationes esse meritum, & esse præmium, nam eadem charitas quæ secundum se meritum est, quatenus à visione oritur & est fons gaudiorum, merces est magna nimis. Gaudium ortum ex charitate patriæ non differt specie à gaudio quod oritur à charitate viæ, quamuis intensius sit & purius altero. Charitas viæ aliquando ita perfecta est, vt excludat etiam omne peccatum veniale, talis enim illa fuit in Virgine Deipara.

## Sectio II.

### *De prima productione, augmento, perfectione habitus Charitatis.*

TRia illa simul iungo, quia licèt multa sint in singulis difficilia, tamen positis iis quæ de habitibus Theologicis olim sunt præmissa, vix aliquid superest de habitu Charitatis speciatim dicendum. Vnde pauca solùm annoto circa illa singula, quæ tamen rem totam penitùs conficient.

### §. I.

### *Quænam sit causa producens in nobis habitum Charitatis.*

DE sola, loquor, causa productiua Physica, quam aliqui cum Granado volunt esse gratiam ipsam sanctificantem à qua putant illam debere produci per emanationem, quia, inquiunt, nulla est forma quæ per emanationem suas non producat proprietates: alij volunt habitum charitatis physicè produci per actum. Denique cõmuniùs dicitur causam hanc Physicã esse solum Deum, à quo infundatur Charitas

Triplex sententia.

Rationes dubitandi allatæ aliàs & solutæ sunt.

Dico primò, habitum Charitatis non produci per emanationem à gratia sanctificante, neque produci Physicè per actum, sed infundi à solo Deo, actu Charitatis influente moraliter tantum & meritoriè.

Conclusio.

Prima pars, latiùs probatur à Suare *l. 6. de gratia c. 13.* de Lugo *disp. 16. de fide sect. 1.* ratio breuiter sit, quia si à gratia sanctificante Physicè emanaret habitus fidei, deberet etiam ab ea emanare Physice lumen gloriæ adhuc in via, & deberet in patria emanare fidei lumen ab eadem gratia, alioqui perpetua erit violentia. Deinde in peccatore manent Fides & Spes, ergo non conseruantur per gratiam Physicè operantem, ergo neque conseruatur aut producitur primò charitas. Denique ratio à priori aliàs etiam allata est, quia quoties aliqua proprietas non exigitur determinatè per formam, toties implicat vt illa connaturaliter & Physicè, producatur per talem formam, sed gratia non exigit determinatè istos habitus, nam exigit fidem vel lumen gloriæ, ergo habitus virtutum non emanant physicè à gratia. Et hinc respondetur ad argumentum Granadi de formis quæ producunt suas proprietates per emanationem, hoc enim est verum de formis quæ determinatè suas proprietates exigunt tunc enim per emanationem possunt illas producere, si autem non illas exigunt determinatè, non illas producunt per emanationem vt dixi etiam de speciebus Angelorum, quas negabam emanare posse physicè à substantia ipsorum, quia non exigunt illas determinatè.

Charitas non emanat physicè à gratia.

Soluitur argumentum Granadi

Instabis habitus charitatis exigitur à gratia ipsa determinatè, quia sunt ambæ inseparabiles, ergo saltem habitus charitatis emanare poterit à gratia, sicut aliæ proprietates à suis formis emanant.

Instantia præcluditur.

Respondeo negando etiam consequentiam, nam altera etiam disparitas est inter gratiam & formas substantiales, nam proprietates gratiæ dantur in præmium operum bonorum, non autem proprietates aliarum formarum.

Secunda pars, negans actũ esse physicam causam huius habitus, probata est aliàs vniuersim & specialiùs de charitate videtur certissima dicente Apostolo *quod charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum*, qui simul dat se ipsum cum ipsa charitate quam diffundit. Primò ergo iste habitus est per se infusus, ergo nullus est illius gradus qui non diffundatur à Deo immediatè, quia illi omnes homogenei sunt, & ille qui est primus esse potuit vltimus: imò adultus peccator plures sæpè gradus obtinet simul, ergo illi omnes producuntur solum moraliter per actum, & sanè causa quæ non est sufficiens ad producendum primum gradum alicuius qualitatis, multo minus esse potest sufficiens ad producendum tertium & quartum. Deinde isti habitus nunquam connaturaliter producuntur per actum, nisi quando ille actus est meritorius, vnde in peccatore

Actus charitatis non producit physicè habitum.

tore non producuntur isti habitus, neque augentur in beatis, ergo signum quod actus non producit Physicè sed meritoriè tantùm. Denique habitus charitatis non potest produci nisi per eam causam, quæ potest producere Physicè gratiam, & habitus omnium aliarum virtutum, sed actus charitatis non potest physicè producere habitum spei vel habitum temperantiæ, ergo neque producit physicè habitum ipsum charitatis. Vide alia plura quæ ponebam aliàs.

## §. II.

### *An & quomodo augeatur habitus ipse Charitatis.*

DE augmento habitus charitatis grauissima esse solet quæstio, quâ proportione ille possit augeri, & vtrùm augeatur per actus æquales aut remissiores, sed hoc vtrúmque plenè dissoluebam agens generatim de augmento habituum prima disputatione, nunc breuiter quantum augeatur charitas, & per quam causam.

Dico secundò, habitum charitatis semper augeri posse in infinitum, quandiu homo viuit, & quoties augetur gratia, fit autem augmentum per quælibet opera quæ vim habent augendi gratiam & gloriam, siue illa sint æqualia, siue remissiora, siue solùm continuata.

Charitas in infinitum potest crescere.

Prima pars, habetur definita in Tridentino *sess. 6. c. 7.* vbi dicitur *quod hæc omnia in iustificatione accipit homo fidem, spem, charitatem*, sed nullum vnquam homo elicit bonum opus in quo non de nouo iustificetur, ergo quandiu homo viuit, & benè agit, auget charitatem. Atque adeò illa secundum se non habet terminum vllum suæ perfectionis, sed in infinitum augeri potest, quia educitur ex potentia obedientiali non autem ex naturali, creséitque per actus qui possunt esse plures & plures, ergo charitas crescere potest semper magis & magis. sed illa tamen semper finita est, quia nostri actus cum sint finiti numero, & intensionem habeant finitam non possunt augere charitatem nisi finitè. augent verò illam magis quo sunt numero plures, & intensiores, & obiectiuè præstantiores, vt notabam agens de augmento meriti. Mirum autem est negari à Medina & Victoria quod augmentum charitatis, semper fit simul cum augmento gratiæ, hoc enim videtur manifestum, quia ille idem actus qui meretur augeri gratiam, meretur etiam augeri charitatem, nullus enim actus auget gratiam, quo non aquiratur nouum ius ad visionem, ergo & ius ad maiorem charitatem, omnis autem perfectio actui bono debita, quæ non est incompossibilis cum statu viæ, datur statim homini quando benè operatur.

Omnia opera meritoria illam augent.

Secunda pars, satis constat ex Tractatu de merito, vbi dixi de operibus quæ meritoria sunt gratiæ ac gloriæ. Ostendebam enim quod hanc vim non habent opera purè naturalia licet boua moraliter, & ab homine iusto elicita, si non imperentur ab aliqua virtute supernaturali, tunc enim virtutis illius habent efficaciam licet autem nullus sit actus virtutum illarum supernaturalium, quo non augeatur habitus ipse charitatis modò fiant ab homine iusto, maximè tamen & connaturalissimè augent charitatem actus ipsi charitatis, quia illi licet remissiores magis tamen augent gratiam, quam actus etiam intensi aliorum virtutum, v.g. Fidei aut Spei, ergo illi actus charitatis magis augent fidem & spem quàm ipsimet actus Fidei aut spei & aliarum virtutum. Quod si charitas imperet actum fidei, tunc fidei habitus augetur dupliciter.

Tertia pars, de actibus remissioribus, & de illorum continuatione totam continet controuersiam quam dixi, nihil autem habeo quod addam iis quæ ibi disputata sunt.

## §. III.

### *Qualis & quanta esse possit perfectio charitatis etiam in via.*

MVltæ de hac perfectione charitatis disputantur à S. Thoma *tota q. 24.* mihi duo videntur breuiter dicenda, primò quibus modis perfecta esse possit charitas hominis adhuc viatoris: vtrùm illa possit aliquando adæquare charitatem patriæ.

Dico tertiò, quintupliciter charitatem hominis esse posse perfectam, & illam esse aliquando posse maiorem in via quàm sit in patria.

Perfectio essentialis.

Prima pars, explicatione solùm indiget, quintuplex enim distingui potest perfectio in charitate habituali. Prima est essentialis, quæ petitur ex obiecto formali, quia scilicet Deum amat vt in se bonum, eâ perfectione charitas superat omnes alias virtutes, sed in omnibus semper est æqualiter perfecta etiam in beatis, tametsi beati, quia plures Dei vident perfectiones, quàm videat viator, magis etiam propter illas Deum amet quàm viator, sed ratio tamen amandi eadem est, infinita nempe bonitas & perfectio diuina.

Perfectio intensiua.

Secunda est, perfectio intensiua, quatenus scilicet intensissimè ac feruentissimè Deus amatur, estque perfectiò se tenens ex parte subiecti. Docet autem optimè S. Thomas *art. 3.* quod hæc perfectio ex gratuita Dei voluntate proficiscitur, non autem secundum propotionem capacitatis nostræ naturalis. Quia neque datur nobis primũ auxilium secundum capacitatem vllam naturalem, neque illi auxilio cooperamur per naturalem vllam capacitatem.

Perfectio appretiatiua.

Tertia perfectio est quasi appretiatiua, quia scilicet pluribus rebus Deũ præfert & eius beneplacitũ. Nã aliàs propter Deum deserit omnia solùm peccata mortalia, interdum omnia etiam venialia saltem deliberata, aliquando non renunciat solum illicitis carnis illecebris, sed licitas etiã voluptates à se abdicat, qui est Dei amor sine dubio perfectior, & purior.

Perfectio effectiua.

Quarta est perfectio effectiua, quia propter Deum plura vult & perfectiora efficere virtutum opera, & secundum hoc rectè S. Thomas triplicem distinguit charitatem, incipientium, quorum charitas resistit tentationibus ad peccatum mortale impellentibus: proficientium, quorum charitas occupatur in exercitio virtutum: perfectorum, qui optant dissolui & esse cum Christo, cor enim eorum & caro exultant in Deum viuum, habent videlicet cor purissimum ab omni etiam leuissimo peccato & toti sunt in Deũ cogitatione ac voluntate defixi.

Perfectio immobilitatis.

Quinta denique perfectio est constantiæ ac immobilitatis, quia scilicet minus cessat ab actuali exercitio Deum amandi, vnde S. Thomas *art. 8.* quatuor distinguit modos amoris, primus est quo Deus se ipsum totaliter amat quantum est amabilis. Secundus quo aliquis Deum sine vlla interruptione amat quantum illum amare potest, quod solis conuenit beatis. Tertius quo aliquis Deum non continuo quidem amat quia hoc viatoribus impossibile, sed quoties potest eliciendo frequentissimè actus dilectionis. Et aliis omnibus Deum præferendo. Quartus eorum qui habitualiter tantum amant quatenus ab omni tantum abstinent peccato mortali, sed alia præter Deum amant quàm plurima, quæ

propter ipsum non amant, & in actibus amoris vix occupantur.

Comparatur charitas viæ cum charitate patriæ.

Secunda etiam, pars, quæ comparat charitatem viatorum, cum charitate patriæ, sola etiam eget explicatione: nam obiectiua & specifica vtriusque perfectio eadem sine dubio est vt constat ex præcedentibus: perfectio intensiua potest aliquando esse maior in homine viatore quàm sit in patria. Nam habitus charitatis in patria non crescit & beatus non elicit actus perfectiores habitu quem acquisiuit in via, potest tamen sine dubio beatus amare perfectius Deum, quàm illum vnquam amauerit in via, nam habitus potuit crescere vt centum per plures actus vt vnum, tunc autem beatus qui elicuit in via solùm actus vt vnum, poterit in patria elicere actus vt centum; vnde omnino liquet, quod plures viatores Deum amant intensiùs quàm multi comprehensores. Sed est tamen certum quod charitas patriæ semper est perfectior quàm charitas viæ ratione durationis, quia nunquam cessat, ratione appretiationis, quia Deum pluribus rebus præfert, cum beatus non possit peccare venialiter: ratione extensionis, quia plura nouit beatus, & plura etiam amat Dei attributa.

## Sectio III.

### *De Corruptione habitus charitatis.*

POst ea quæ sunt dicta de Corruptione gratiæ habitualis, nihil est difficile circa Corruptionem habitus istius, qui eadem proportione producitur, intenditur, corrumpitur, quâ producitur, augetur, destruitur gratia.

Peccatum veniale.

Primò itaque certum est, quod peccatum veniale, sicut neque totam destruit gratiam, neque vlla ex parte illam imminuit, sic neque habitum charitatis, vel destruit vel vllam eius partem imminuit. Ita enim contra Richardum & Altissiodorensem vnanimiter asserunt Theologi, quia per peccatum veniale homo non auertitur à Deo vt fine vltimo, atque adeò per illud peccatum non destruitur rectus ordo charitatis ad Deum, ergo illud peccatum neque destruit totum habitum charitatis neque vlla ex parte illum imminuit. Si enim minueret, certè plurima peccata venialia illum tandem totum destruerent, & sic totam abolerent gratiam, fateor quidem, quod peccatum veniale minuit feruorem actus charitatis, imò etiam impedit, quandiu est, aliquem actum illius habitus, cum ex charitate possim abstinere à peccatis venialibus, sed nego quod destruatur propterea ipse charitatis habitus, cum non tollatur amicitia hominis ad Deum per peccatum vllum veniale.

Peccatum mortale.

Secundò certum est, quod totus charitatis habitus simul cum gratia destruitur per quodlibet peccatum mortale, quod vt sæpiùs ostendi hominem auertit à Deo vt amico, & vt fine vltimo, cum eum totum conuertat ad creaturam dissoluit enim totam amicitiam cum Deo, & totum ordinem hominis ad Deum qui manet ab eo auersus, & illi offensus ac inimicus. Ita enim contra Iouinianum docent omnes Catholici, vt sæpè probaui tùm in Tractatu de peccatis & de gratia, tùm in Tractatu de pœnitentia, vbi etiam soluta est quæstio difficilis, vtrùm peccatum mortale formaliter expellat charitatem & gratiam propter incompossibilitatem, an verò solùm demeritoriè, & vtrùm diuinitùs possint esse simul.

# QVÆSTIO VI.

### *De peccatis Charitati oppositis*
### S. Thom. à q. 34. ad 44.

DIxi hactenus omnia illa ex quibus satis dignosci potest ipsa charitas, cuius posui rationem genericam, est enim amor beneuolentiæ, vera cum Deo amicitia, vera virtus omnium præstantissima imò forma & anima virtutum. Deinde rationem specificam quæ perspicitur ex obiecto quod amat propter quod amat, & ordine certo amat. Ex actu tùm interno, tùm externo & ex habitu: nunc ex oppositis ipsi peccatis adhuc liquidiùs cognosci poterit eximia eius forma, quæ ad tria potissimùm capita reuocari posse video. Primum est eorum quæ opponuntur actui amoris & gaudio charitatis, & sunt odium, acedia, inuidia. Secundum eorum quæ opponuntur paci charitatis, & sunt discordia, contentio, Schisma, rixa, seditio, bellum, & duellum. Tertium opponitur misericordiæ ac correctioni fraternæ, dicitúrque scandalum.

## Sectio I.

### *De peccatis oppositis amori, & gaudio charitatis*
### S. Thomas quæst. 34.

DE solis hîc loquor peccatis cõmissionis quibus violatur Præceptum negatiuum semper obligans ad nihil agendum contra charitatem Dei et Proximi: nam de peccatis omissionis contra Præceptum affirmatiuum, nulla potest hîc esse quæstio. Actui igitur amoris, qui maximè proprius est charitatis, odium directissimè opponitur, gaudio verò quem dixi effectum esse charitatis, imò & actum elicitum opponuntur acedia, & inuidia, de quibus breuissimè dici potest.

## §. I.

### *Odij quidditas, diuisio, & malitia.*

DIco primò, odium charitati contrarium esse auersionem voluntatis ortam ex displicentia personæ, cui mala volumus quatenus mala eius sunt. Aliud est odium inimicitiæ, quod semper malum est grauissimum, aliud abominationis, quod potest aliquando non esse malum.

Odij definitio.

Prima pars, est vulgaris definitio explicans naturam odij, quam ex amoris opposita natura colligere rectè possumus: sicut igitur tria vt suprà posui faciunt amorem complacentia in bono, inclinatio ad illud, & ad volenda quæ sunt ei bona, complacentia non est propriè amor, sed id ex quo amor nascitur, beneuolentia etiam videtur nasci potiùs ex amore, quàm esse ipse amor, qui est solùm inclinatio & vnio cum dilecto orta ex complacentia, & efficiens beneuolentiam, similiter tria sunt ex quibus odium integrè coalescit, primum est displicentia in obiecto quod apprehenditur malum, ex illa oritur auersio valuntatis, ex hac autem auersione maleuolentia, quâ vult ea quæ existimantur alteri mala. Primum illud non est propriè odium, neque tertium, sed auersio illa personæ, quæ mala existimatur, propriè odium est, toties enim aliquis Deum & Proximum odit, quoties ex displicentia quadam illos auersatur vt malos, & vult illis malum, ex eo præcisè, quia eis malum est.

Odium inimicitiæ & abominationis.

Secunda pars, est odij diuisio vulgata in odium inimicitiæ, & odium abominationis primum illud

opponitur

opponitur charitati, alterum opponitur amori concupiscentiæ. Dicitur odium inimicitiæ illud quo aliquem odimus, quia est in se ipso malus & volumus illi malum præcisè quia malum eius est, sine vllo respectu ad commodum vllum nostrum. Odium abominationis, quo volumus alteri malum quia ille nobis malùs est, vel quia illud malum est commodum nostrum. Sicut enim amor est duplex vt sæpè dixi, sic duplex etiam est odium illi oppositum, & vtroque odio potest peccator Deum auersari, si ex falsa quadam apprehensione Deum odio habeat tanquam in se odium erit immicitiæ, si apprehendat illum vt sibi malum, odium erit abominationis eritque vtrumque abominabile. Proximum verò vtroque illo odio sæpiùs odimus, inimitiæ odium est quoties volumus alicui malum præcisè, quia malum ipsius est, hoc enim requiritur ad odium speciale, si enim non expresè velis malum circunstantia solum erit generalis & communis multis peccatis contra Proximum. vbi patet quomodo vindicta etiam distinguatur ab odio, quia non vult malum vt malum, sed vt commensuratum iniuriæ.

Malitia odij. Tertia pars, explicat intrinsecam &, essentialem malitiam odij: nam odium quodlibet Dei grauissimum est omnium peccatorum quæ in Deum committi possunt: odium verò inimicitiæ Proximi semper intrinsecè malum est & peccatum mortale maximum eorum, quæ contra Proximum possunt committi, quia malum vt malum nunquam est honestè appetibile, cum non habeat vllam rationem boni, sed odium vult malum vt malum non referendo illud ad alium vllum finem, ergo illud semper est malum. Odium verò abominationis quo personam malam odimus, quia nobis vel alteri mala est, non est semper malum, sic enim rectè odimus impios quà tales, & Deus etiam eos vere odit, & non solam eorum impietatem.

Constat verò quod odium non est propriè vitium capitale, quod nimirum frequenter est origo aliorum, odium enim non est huiusmodi, sed potius est quasi extremum malum ex aliis ortum vitiis, non autem principium aliorum. Causæ verò illius tres meritò numerantur: ira, quæ facilè degenerat in odium. Inuidia, quæ valde affinis odio est, nam tristari de bono & gaudere de malo, sunt valde coniuncta. Concupiscentia, quia ex nimio amore proprio facile nascitur aliorum odium.

## §. II.

### *Acediæ quidditas, malitia: filiæ ex ea ortæ.* S. Thomas q. 35.

Dico secundò, acediam rectè Definiri, tristitiam quandam de bono diuino extrinseco, provt difficili, afferens tædium, torporem & negligentiam actionum piarum quibus bonũ diuinum procurari potest. Vitium est speciale charitati oppositum, ex genere suo mortale ac capitale.

Definitio Acediæ. Prima pars, definitio est Acediæ quæ propriè significat incuriam quandam & negligentiam, neque potest commodiùs explicari, quàm ex opposito feruore charitatis quem nuper dixi esse gaudium quoddam & desiderium vehemens diuini boni extrinseci, ex quibus oritur promptitudo & diligentia illarum actionum salutarium quæ sunt diuinum bonum extrinserum. Acedia verò illi directè opposita, est tristitia & tepitas desiderij circa bonum extrinsecum Dei, ex qua oritur torpor & negligentia illarum actionum salutarium, quas feruor promptè ac diligenter prosequitur. Vnde definitur à Damasceno, tristitia aggrauans, quæ scilicet animum ita deprimit vt ei afferat incuriam, torporem, negligentiam operis boni quod non libet exequi. Proprium itaque Acediæ genus est tepor desiderij & tristitia, animum opprimens: obiectum eius est bonum diuinum extrinsecum, ideò opera bona Deo grata & honorifica, de quibus tristatur quatenus iuntlaboriosa & difficilia. Effectus teporis illius & tristitiæ aggauantis est torpor & negligentia ex ercendiopera illa quibus honoratur Deus. Efficit videlicet torpor vt omittantur, negligentia vt fiant lentè ac perfunctoriè, *maledictus qui facit opus Dei negligenter.*

Malitia Acediæ. Secunda pars explicat malitiam acediæ. primò enim quod illa sit peccatum, probat S. Thomas *art. primo* quia nulla tristitia potest esse difformior rationi, quàm tristitia de eo quod optimum est, & maximè amabile, acedia tristitia est de eo quod optimum est & maximè amabile nimirum de bono diuino, ergo illa intrinsecè mala est. Deinde duos habet comites adiunctos etiam de se pessimos, torporem, quo omittuntur opera salutaria Deum honorantia, & negligentia, quâ illa fiunt perfunctoriè. Vtrumque hoc est de se malum vt patet. Secundò illud est peccatum specialiter oppositum virtuti nobilissimæ nempe charitati, & principali eius perfectioni qui est feruor desiderij ex quo nascitur gaudium, promptitudo, diligentia. Sumi enim acedia potest tripliciter primò pro ea tristitia, quæ animum aggrauat circa exercitium cuiuscunque boni operis, v.g. circa exercitium iustitiæ, temperantiæ: & sic Acedia non est speciale vitium sed est circunstantia generalis omnium ferè peccatorum omissionis quibus torpemus, & negligimus quæcunque virtutum opera. Deinde significat tristitiam & fugam boni spiritualis, provt illud laboriosum est corpori aut delectationis eius impeditiuum, & hæc est quædam molities pertinens ad omnia ferè peccata Carnalia. Denique significat tristitiam & teporem desiderij circa illa diuina bona extrinsera de quibus gaudet charitas & quæ feruenter desiderat, & sic peccatum speciale Acedia est, oppositum charitati & inclinationi eius maximè propriæ quæ gaudium est de bono diuino, & alacritas mentis ac promptitudo in eo exercendo. Tertiò Acedia sine dubio peccatum est ex genere suo graue cum charitati opponatur, deinde inducit torporem & negligentiam circa opera, quorum omissio, vel exercitium perfunctorium est peccatum mortale. Vnde dicitur quod tristitia sæculi mortem operatur, & *maledictus qui facit opus Dei fraudulenter.* Videndi de huius peccati prauitate sunt Cassianus *l.* 10. *de institutis cœnobiorum.* Gregorius *in pastorali parte* 3. *c.* 1. *admonitione* 16. magisque turpitudo eius constare poterit ex eius effectibus quas (filias) vocant matris infaustissimæ.

Opponitur charitati.

Est peccatũ graue.

Filiæ Acediæ. Tertia enim, pars docet Acediam esse capitale peccatum ex quo plura oriantur alia peccata. Probatque S. Thomas, quia sicut propter delectationem multa homines operantur, sic ad vitandam tristitiam, & ex eius pondere plura efficiunt prauissima. sunt autem ex mente S. Gregorij sex potissimùm eius filiæ, malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor, mentis euagatio. Isidorus autem *l.* 2. *de summo bono cap.* 37. distinguit tristitiam ab Acedia, tristitiam vult esse quatenus recedit ab opere grauiori, & laborioso ad quod obligatur: Acediam in quantum se conuertit ad quietem indebitam: dicit autem quod ex tristitia oriuntur rancor, pusillanimitas, amaritudo, & desperatio

ex acedia verò prodire docet ociositatem, somnolentiam, importunitatem mentis, inquietudinem corporis, instabilitatem, verbositatem, curiositatem. Quæ omnia explicat optimè S. Thomas, & Isidorum Consiliat Gregorio S. Thomas *art. 4. ad secundum & tertium.* Ratio verò eius est, quia nullus diu manere potest sine delectione cum tristitia, vnde fit vt ex tristitia dupliciter aliquid oriatur, vno modo vt homo recedat à contristantibus, alio modo vt ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales vt habet Philosophus 10. *Ethic. c. 5. & 6.* itaque homo imperfectus fugit finem laboriosum, quod fit per desperationem, fugit media difficilia quæ subsunt Consiliis per pusillanimitatem, & per torporem omittit ea quæ sunt præcepta. Deinde impugnat contristantia per rancorem, ideſt odium hominum à quibus inducitur ad bonum, & per malitiã, ideſt odium ipsorum spiritualium bonorum. Denique transfert se ad delectabilia per euagationem mentis circa illicita.

## §. III.

### *Inuidiæ quidditas, malitia: filiæ ex ea ortæ.*

DIco tertiò, inuidia benè definitur tristitia de bono Proximi, quatenus illud æstimatur proprium malum, & diminutiuum proprij boni, illa est peccatum ex genere suo graue, ac capitale, origo aliorum plurium.

Inuidiæ definitio.

Prima pars, est vulgaris definitio Inuidiæ, cuius genus sine dubio est tristitia, mœror, & tabes animi: obiectum ex quo differentia eius petitur, est bonum Proximi, quatenus illud æstimatur minuere propriam excellentiam & gloriam, potest enim dolere de bono Proximi, non quia Proximus illud habet, sed quia tu illo cares, & est Zelus seu æmulatio quæ si sit de bono spirituali, laudabilis est, si de temporali potest non esse mala. Deinde dolere potes de bono Proximi, quatenus ex eo malum tibi aliquod impendit, & est timor non inuidia, quod potest non esse malum: præterea dolere potes de illo bono Proximi, quia illo indignus est, & vocatur ex Aristotele nemesis, quæ non est etiam necessario mala. Denique dolere potes de illo malo, quatenus ex eo tuæ excellentiæ aliquid detrahitur & quodammodo lumen obscuratur gloriæ tuæ quia si maior est, non illi æquaris, si æqualis ille tibi æquatur, si minor ne tibi coæquetur vt ait Augustinus *l. 11. de genesi ad litteram c.* 14.

Secunda pars explicat malitiam inuidiæ. Primò enim certum est inuidiam essentialiter & intrinsecè malam esse: damnant enim illam Scripturæ tanquam malum grauissimum & interficiens animam: damnatur à sanctis Patribus quos plurimos dabit valent *q.* 14. triumphant in hoc argumento Cassianus *collat.* 18. Cyprianus *sermone de Zelo & liuore* Basilius *homil* 11. Gregorius *l.* 5. *moralium c.* 34. Chrysostomus *homil* 45. *ad populum.* Deinde aperta ratio est primò, ex obiecto inuidiæ, quia dolet de bono, & de malo gaudet quod est contra rationem cum obiectum doloris malum sit, non bonum. Vnde opponitur duobus actibus charitatis maximè propriis gaudio & misericordiæ. Secundò constat de illius malitia ex causa vnde generatur; oritur enim ex inordinato amore propriæ excellentiæ ac honoris, quo inebriatus homo inuidet omnibus, tanquam solus esse cuperet, dolet enim de solis bonis & facit illa mala sua, imò ait Isidorus *l. 3. c.* 25. inuidiam omnibus aduersari virtutibus: ideò docet Philosophus secundo *Rhetoricorum* illos esse maximè inuidentes, quimaximè honorantur in aliqua re, præsertim in sapientia & felicitate. Deinde pusillanimes, quia omnia eis magna videntur. Denique malitiosi & senes, quia carent ornamentis quæ aliquando habuerunt & vniuersaliter inquit Philosophus *qui ex re aliqua gloriam quærunt de illa sunt inuidi.* Colligitur autem inde quod nemo inuidet iis qui statu, conditione, tempore, multum à se distant, sed riualibus, proximis & iis qui eadem cupiunt & intendunt. Denique malitia inuidiæ constat ex eius effectibus propriis vt constabit statim.

Tertia enim pars, asserit inuidiam esse capitale vitium, plurium aliorum caput vitiorum, quod probat S. Thomas eadem ratione quâ probauit idem de Acedia: filias verò illi assignat Gregorius *l. 31. moralium*, istas quinque, odium, susurrationem detractionem, exultationem in aduersis, afflictionem in prosperis. Remedia eius plura solent suggeri à Doctoribus, sed sanè calamitas sine remedio est odisse felicem. Et rationem affert Cassianus, quia contingere vix potest vt vitium illud suum, inuidus alteri detegat vt curari ab eo possit primum verò & maximum est despicientia gloriæ ac propriæ excellentiæ. Secundum consideratio effectuum inuidiæ, quos esse omnino prauos & horribiles tradunt citati Patres.

## Sectio II.

### *De peccatis oppositis paci Charitatis.*
### S. Thomas à q. 37.

PAci quæ vnio est & consensio voluntatum, repugnamus corde per discardiam, ore per contentionem, opere per Schisma, rixam, seditionem, bellum, & duellum.

Discordia definitur dissensio voluntatum à voluntate alterius circa bonum spirituale, cum scilicet aliquis vult aliquod bonum Dei aut Proximi cui alter scienter resistit. Siue impediat illud fieri, siue nolit cum altero illud facere. certum est illud esse peccatum ex genere suo graue, cum repugnet concordiæ charitatis, cuius proprium est vnire corda in ordine ad aliquod bonum Dei, & Proximi. Neque possit non esse malum resistere illi qui procurare vult bonum aliquod. Filia verò est ambitionis & superbiæ, quia per eam vnusquisque quod suum est inordinate sequitur, ideſt voluntas in proprio sistit quod prouenit haud dubiè ex superbia, tametsi prouenire sæpè possit ex inuidia, vt notat Augustinus *Tract. 32. in Ioannem* Liuor separat, charitas iungit. Adde mala quæ oriuntur ex discordia, *quia* vt ait Hieronymus in c. 12. Matthæi *concordia magnæ res crescunt, magnæ discordia dilabuntur* sicut enim virtus vnita fortior est, sic diuisa est imbecillior. Opinionum verò discordia neque charitati est de se contraria cum illa sit vnio voluntatum, neque peccatum est cum non impediat id quod nouit esse bonum.

Discordiæ definitio & malitia.

Contentio est contrarietas sermonum cum Proximo, sicut discordia est cordium dissensio. Potest autem fieri vel ad impugnandam veritatem cognitam & sic est sine dubio peccatum graue contrarium charitati, numeratúrque ab Apostolo inter opera carnis quæ qui agunt regnum Dei non possidebunt, & est propriè filia superbiæ, vt ostendit S. Gregorius *l. 31. moralium*, quia sicut superbia facit discordiam ex eo quod aliquis maneat corde in propriis, sic facit contentionem ex hoc quod quisque verbo id quod videtur defendat. Secundò contendere aliquis potest cum altero ad

Contentionis definitio & malitia.

impugnan

impugnandam falsitatem, vel explorandam veritatem & hoc si debito modo & sine immodestis clamoribus fiat est laudabile, si minus moderatè, & cum nimia fiat acrimonia peccatum est saltem veniale, nisi tantus esset excessus immodestiæ ac superbiæ, vt graue inde oriretur scandalum.

Schismatis definitio & malitia.

Schisma rectè definitur peccatum quo aliquis separat se ipsum ab vnione capitis Ecclesiæ, nolens ei obedire. Differt ab infidelitate, quia nihil negat à Deo reuelatum, & agnoscit Petri successorem esse caput Ecclesiæ, sed recusat obedire illi, quod neget illum esse legitimè electum, vel esse legitimè depositum. Quantum hoc peccatum sit, quot modis committatur, & quas pœnas mereantur Schismatici explicant Doctores *in quæstionem 39.*

Rixæ definitio & malitia.

Rixa rectè definitur pugna quædam inter priuatas personas, orta ex mutua ira vel odio. Dissensio enim quæ fit per externos aliquos actus inter personas priuatas rixa est, sicut dissensio cordium est discordia, & dissensio sermonum est contentio. Nec est dubium quin rixa ex parte inuasoris, sit peccatum ex genere suo graue, si occidas, si vulneres, si damnum inferas graue Proximo. Ex parte defensoris non est peccatum si fiat cum iusto moderamine, quantum scilicet satis est ad repellendam iniuriam, licet enim vnicuique se ipsum defendere: sed aggredi alium, vel acceptam iniuriam priuatâ vlcisci authoritate, nemini licet: vt docetur in Tractatu de iustitia.

Seditionis definitio & malitia.

Seditio est dissensio ciuium inter se, ideſt bellum quoddam intra eandem rempublicam, pugnant enim aliquando inter se ciues, inuicem dissentiente, aliquando verò pugnant cum Principe à quo discordant. Quod peccatum quàm sit graue, quàm multis virtutibus contrarium, quanta continens peccata, quanta efficiens damna publica & priuata, non est opus dicere.

## Sectio III.

### *De Bello prout opponitur paci Charitatis.* S. Thom. quæst. 40.

His eo modo breuiter & strictim expositis placet de bello & de duello disserere accuratiùs, quod de illis multa sint difficilia, & scitu dignissima. Quatuor autem satis sit dicere de bello: Primò vtrùm illud aliquando inter Christianos esse possit iustum, etiam ex vtraque parte. Secundò per quas personas illud indici & geri possit vt sit iustum, tertiò quas ob causas debeat geri, quartò quibus modis vbi dicitur de occisione innocentium, de spoliis, de captiuitate & cæteris huiusmodi, plura dabunt Bellarminus *tom. 1. l. 3. de membris Ecclesiæ.* Valentia *q. 16.* Suarez *disp. 13. de charitate*, Castro *l. 2. de iusta punitione &c.* Victoria *in relectione de iure belli.* Couarr. *relectione in C. peccatum.*

### §. I.

### *Vtrùm possit bellum esse iustum & licitum, etiam ex vtraque parte.*

Quid & quotuplex sit bellum.

Bellum appellatur voluntas illa & professio durabilis nocendi, vi & armis aduersariæ parti. Potest illud esse defensiuum, quando suscipitur propter causam, quæ adhuc est in fieri, vt si Principem actu possidentem, alius nitatur expellere, potest esse offensiuum siue aggressiuum, quando suscipitur ob iniuriam, quæ est in facto esse, vt si nolit Princeps restituere quod iniustè vsurpauit. Vtroque modo bellum iniustum esse, plurimi dixerunt, tùm veteres tùm recentiores Hæretici: Nam Manichæos bellum omne damnasse testis est Augustinus *l. 22. contra Faustum c. 74.* qui fuit etiam VVicleffi error apud Valdensem *tom. 3. Tract. 24. c. 164.* Deinde bellum Christianis esse prorsus illicitum asseruerunt Erasmus & Anabaptistæ. Denique bellum etiam aduersus Turcas esse illicitum, eo quod illi flagella sint Dei affirmauit Lutherus in articulis damnatis à Leone X.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubitandi est multiplex Scripturæ authoritas, quâ vetatur fidelibus bellum. Isaiæ 2. *non leuabit gens contra gentem gladium nec exercebuntur vltra ad prælium:* ad Rom. 12. *nulli malum pro malo reddentes, non vos defendentes charissimi.* Deinde à concilio Nicæno *can.* 11. damnatur militaris professio tanquam indigna Christiano: vnde à S. Leone *Epist. 9.* ad Rusticum dicitur illa esse contraria regulis Ecclesiasticis, & Origenes l. 2. contra Celsum dicit *illam à Christo sublatam esse*: & celebre est illud responsum S. Martini, *ego Christi miles sum mihi pugnare non licet.* Denique bellum non potest non esse malum, si sit contrarium paci charitatis, est autem contrarium vt patet: ergo illud est malum.

Secunda.

Secundò, illud est de se malum cui semper & infallibiliter annexa sunt innumera mala, nunquam enim licet facere mala vt eueniant bona. Bellum autem annexa semper habet innumera mala, ergo illud est semper malum.

Tertia.

Tertiò, si bellum aliquando est iustum certè videtur quod illud esse potest iustum ex Vtraque parte non solùm formaliter, sed etiam materialiter: nam v. g. si turrim hostilem miles aggrediatur, vbi sint innocentes; certè qui aggreditur iustè aggreditur, & innocentes ius etiam habent se defendendi, ergo tunc bellum ex vtraque parte iustum est. Similiter si quis innocens, secundum allegata tamen & probata damnetur à Iudice potest se defendere, vt patet, & tamen iustè illum damnat Iudex, ergo bellum est ex vtraque parte iustum.

Quarta.

Quartò, si res aliqua nullius domini sit, & simul à duobus occupetur simul, poterunt ambo pro illa pugnare. Imò contingere sæpè potest, vt Princeps vterque habeat ius probabile ad aliquam Prouinciam occupandam, tunc absque vlla ignorantia vterque poterit pugnare. Deinde sit miles aliquis qui initio belli existimet bellum esse iustum, deinde in decursu belli cognoscat illud esse iniustum, is dum fugit, aduersarium videt insequentem quem effugere non potest, nisi eum interficiat: ille in sui defensione potest illum interficere, quia est verè innocens, & aduersarius potest eum occidere iustè, ergo bellum est ex vtraque parte iustum. Valétque idem argumentum etiamsi miles sciret ab initio iniustitiam belli, esset enim onus grauissimum si teneretur pati mortem, tunc cum hostem interficere potest. Denique sit famulus, qui domino suo furanti scalam admoueat, aut aliter licitè cooperetur, ille occidi iustè potest ab iis qui damnum iniustè patiuntur, si malum aliâ ratione nequeunt vitare, & ille Vicissim se potest licitè defendere, seruus bello captus fugere licitè potest, & licitè capi.

Conclusio bimembris.

Dico primò, bellum esse sæpè licitum Christianis, quamuis omnino implicet, vt illud ex vtraque parte sit materialiter & per se: licèt formaliter & per accidens ex ignorantia sæpè sit eo modo vtrinque iustum.

Bellum esse Christianis licitum.

Primam partem Theologi omnes approbant primò ex Scripturis vbi sæpè viri bellatores laudantur, Genes. 14. gesto contra quinque Reges bello, *benedictus Abraham Deo excelso.* Hebræorum 11. *sancti*

*per fidem fortes facti sunt in bello, Castra verterunt exterorum.* Dicitur placere Deo possessio militantium, primo Regum c. 25. *faciens enim, dominus faciet tibi domum fidelẽ, quia prælia domini tu preliaris domine mi.* Deinde adesse Deus dicitur præliantibus, v.g. leuante manum Moyse vincit Israël in pugna. Idẽ etiam asserunt Sancti Patres, præsertim Augustinus *l. 22. contra Faustum c. 74. Epist. 5.* ad Marcellinum & 207. ad Bonifacium. Deinde ratio manifesta est, quia bellum vel est defensiuum vel aggressiuum, si primum patet omnino quod illud est iustum, quia vim vi repellere omnia iura permittunt. Si secundum, permittit etiam ius naturæ vt iniurias illatas vindicet respublica, repetendo satisfactionem aliquam, quâ demptâ nunquam in columis stare posset communitas, imò ius naturæ permittit, vt quod iniustè aliquis amisit hoc recuperet, ergo bellum potest esse iustum siue aggressiuum sit, siue defensiuum.

Secunda pars de bello ex vtraque parte iusto.

Secunda pars negat bellum esse posse iustum ex vtraque parte nisi per accidens, & ex quadam ignorantia, ab omnibus approbatur, & magnam tamen habet difficultatem, bellum videlicet iustum esse dicitur per se ac materialiter, quando iustè repetitur quod iniustè detinetur: formaliter verò est iustum quando aliquis putat inuincibiliter se iustè repetere aliquid, quod putat iniustè retineri. Probatur ergo quod per se bellum esse non potest ex vtraque parte iustum, quia implicat vt duæ voluntates contradictoriè oppositæ, sint iustæ, cum enim illæ idem haberent obiectum sequeretur, quod illud esset simul iustum & iniustum, ego eandem rem deberem habere & deberem non habere. Sed si bellum ex vtraque parte iustum esset, duæ voluntates contradictoriè oppositæ essent iustæ, tu enim debes habere quod iustè petis, & ego illud debeo non habere, contra verò ego debeo retinere id quod iustè retineo, neque tu illud debes habere. Ergo vterque nostrum debet idem aliquid habere, & non habere, quod implicat Deinde implicat vt tu iustè aliquid à me petas, quod ego iustè tibi denegem, sed si bellum esset iustum, tum ex parte aggressoris, tum ex parte defendentis, aggressor aliquid iustè peteret, quod defensor iustè denegaret, ergo bellum non potest esse iustum ex parte aggressoris, & ex parte defendentis.

Solutio primæ difficultatis.

Ad primam Respondeo bella iusta nunquam in Scripturis damnari. Loquitur Isaias de Doctoribus Euangelicis qui subacturi essent mundum, non pugnando au vim inferendo, *sed pascendo potiùs & illuminando.* Christus quando resistere malo, prohibet, iubet vt percutienti præbeamus alteram maxillam, vult duntaxat præcipere vt simus parati ad iniurias sine odio tolerandas, & prohibet eas vlcisci priuatâ authoritate, quod est per se malum in Concilio Niceno ij solùm damnantur qui susceptâ fide Christiana rursus infideli principi militabant, parati Christianam fidem abiicere. S. Leo & reliqui Patres eos tantùm arguunt qui redeunt ad militiam, in qua vident se multa iam peccasse ac posteà peccaturos S. Martinus significat bellum sibi vt Monacho esse illicitum, non autem vt Christiano. Nam etiam ille post susceptam Christi fidem Iuliano militauerat per biennium. Denique bellum iustum nullo modo est contrarium paci charitatis quæ honesta est, imò potiùs medium est ad illam pacem.

Solutio secundæ.

Ad secundam Resp. multa quidem mala sequi ex bello iusto, sed per accidens tantum, & contra intentionem illius qui iuste præliatur & hinc fit vt nunquam bellum sit iustum, nisi posità summa necessitate.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Respondeo in iis omnibus exemplis quibus solet probari bellum esse posse iustum ex vtraque parte peccari primò, quia confunditur id quod est tantum per accidens cum eo quod est per se. Secundò quia mutatur definitio belli quod est vt dixi voluntas nocendi alteri ad repellendam iniuriam, vel ad eam vlciscendam. Primum exemplum est de illo qui arcem expugnat in qua multi sunt innocentes, dico autem istos innocentes qui arcem propugnant, posse se iustè defendere contra eum qui iustè illam impugnat, neque tamen dari bellum ex vtraque parte iustum, nisi per accidens, quia hostis ille arcem iustè oppugnans, non nisi per accidens pugnat contra innocentes. Secundum exemplum est de Iudice qui secundum allegata, & probata punit innocentem. Nego autem quod tunc ille innocens possit occidere iudicem aut ministros, quod si aliquâ iustâ defensione vti potest, tunc patet quod bellum est ex vtraque parte iustum per accidens tantùm, & quia iudex ignorat illum quem damnat esse innocentem: vel certè habet rationes ob quas eodem modo se gerit ac si nesciret eius innocentiam. Tertium exẽplum est duorum qui simul rem eandem occupant quæ domino caret, patet autẽ ibi nullum esse bellum, quia in ea contestatione neque iniuria inferenda repellitur, neque illata vendicatur. Quod idem valet etiam quando in concursu id à duobus ambitur beneficium, tunc enim ibi est iusta ex vtraque parte contentio, sed non est iustum vtrinque bellum de quo loquimur cum nulla repellatur, vel vindicetur iniuria, imò potiùs vterque aggressor est, vterque defensor. Deinde ad exemplum illud de duobus qui rem occupant domino carentem. Respondeo quod si duo illã occupent æque primo, vel illa res debet diuidi si potest, vel sorte duci vt sit alterius vel fieri debet aliqua cõpositio. Quartum exemplum est de Principibus qui ex opinione probabili suscipiunt bellum. De quo dicetur statim. Quintum exemplum est de illo milite qui fugit postquam ab initio putauit bellum esse iustum. Respondeo autem, quod qui persequitur huiusmodi militem per se loquendo debet illi parere, si sciret illum existimasse inuincibiliter, quod bellum esset iustum ex sua parte, per accidens autem est quod hoc nesciat, & ita per accidens bellum ex vtraque parte iustum est. Si autem ab initio cognouisti bellum esse iniustum, & hostis te persequitur, dubitat Molina, vtrùm possis illum occidere. Putauerim ego quod si potes, petere teneris ab illo veniam & vitam, quam si nolit dare tunc occidere illum potes, quia in eo casu bellum ex alterius parte non est iustum. Sextum exemplum est serui iustè admouentis scalã, dum furatur dominus est autem eadẽ responsio ex præcepto quia si scires, quod seruus iustè admouet scalam domini, non posses illum occidere priusquam monuisses vt recederet, si autem monuisti, tunc fit reus, & iustè occidi potest, sed non potest iustè occidere. Septimum est illius qui captus est in bello, vel est coniectus in carcerem, & licitè fugit. Respondet autem optimè Lessius *l. 2. c. 13. dubitat. 5. n. 30.* quod vbi non est propinqua, & directa impugnatio dari potest species quædam belli ex vtraque parte iusti, secus autem si propinqua & directa sit vtrinque impugnatio.

Primũ exẽplum.

Secundum exemplum.

Tertium exemplum.

Quartum.

Quintum.

Sextum.

Septimum.

## §. II.

### *Quænam sit causa sufficiens vt bellum sit iustum.*

Quatuor ad iustitiam

POsita quod bellum propriè dictum possit esse licitum saltem ex vna parte, certum est esse quatuor

belli requisita.

tuor necessariò requisita, vt iustum sit bellum, primò vt causa sit iusta, secundò vt authoritas sit legitima, tertiò iustus gerendi modus, quartò intentio recta quod vltimum commendans meritò Augustinus *l. 22. contra Faustum* sic ait, *nocendi cupiditas, vlciscendi crudelitas, impacatus & implacabilis animus, feritas rebellandi libido dominandi, hæc sunt quæ in bellis iure culpantur.*

Vt igitur exactè dicam de causa illa ob quam iustè Princeps mouere potest bellum aggressiuum, nam de bello defensiuo non est controuersia, videndum est quàm grauis illa esse oporteat, & quàm certò illa cognosci debeat, tùm à Principe tùm à militibus.

Prima dubitatio de principe infideli.

Ratio autem dubitandi est primò, quia præter titulos illos qui reddunt bellum iure naturæ licitum, dantur etiam aliqui tituli, propter quos Christiani principes indicere possunt bellum infidelibus, & in seruitutem illos redigere, à quibus nullâ lacessiti sunt iniuriâ, v.g. bellum indici potest Principi quia Christianã religionem non vult suscipere. Similiter etiam indici potest bellum Genti, quæ multa committit peccata contra naturam, & Idola colit.

Secunda dubitatio de iure minus probabili.

Secundò, si re diligenter examinatâ ius Principis appareat quidem probabile, sed alterius tamen partis ius sit probabilius, quæritur vtrum tunc accommodando se iudicio probabili possit Princeps alteram partem bello aggredi.

Tertia dubitatio de iure dubio.

Tertiò difficulas est, quid facere debeat Princeps quando causa belli dubia est, idest quando in vtramque partem rationes sunt probabiles, neque satis constat, vtra pars præferri alteri debeat. Imò quando duo Principes supremi habent eo modo ius probabile vel Dubium, ita vt litem mouere possint, quæritur apud quem mouenda sit lis.

Dico secundò, bellum aggressiuum nunquam potest esse iustum nisi subsit causa quædam legitima, hæc autem est iniuria quædam grauis illata Reipublicæ, vel Principi qui debet esse de illa certus: milites autem & belli duces non tenentur examinare illius iustitiam, sed satis est quod non sint certi de iniustitia.

Necessaria in causa legitima.

Prima pars exigens ad iustitiam belli causam legitimam, per se nota est, tunc enim sine dubio peccatum est graue contra charitatem & contra iustitiam, quoties multa & magna inferuntur damna Proximo sine causa. Notant autem optimè Doctores fieri aliquando posse vt bellum non sit iniustum, & tamen sit contra charitatem atque adeò illicitum, v.g. si præuideat maxima vel Ecclesiæ vel ipsi Regno damna sequutura ex eo bello, & longè maiora quàm ea commoda quæ bello ipso quæruntur tunc peccatur contra charitatem tùm Ecclesiæ, tum Regno debitam.

Illa debet esse iniuria grauis.

Secunda pars explicat quænam causa esse possit legitima inferendi bellum, nimirum aliqua iniuria quæ per bellum iustè compensanda vel reparanda sit, quia bellum est actus quidam iustitiæ vindicatiuæ, quæ versatur circa punitionem, vel compensationem iniuriarum. *Iusta bella definiri solent* (inquit Augustinus quæst. 10. in librum Iosue) *quæ vlciscuntur iniurias, si qua gens aut ciuitas &c.* Deinde iniuriam illam oportet esse grauem & damnis belli proportionatam: est enim iniustum grauia inferre damna ob iniuriam leuem. Quænam verò illæ sint iniuriæ fusiùs explicant Couarr. Castro, Valentia, videntúrque reuocari posse ad tria capita. Primum est, si Princeps res alterius occupet quas nolit restituere: alterum, si neget communia iura gentium, vt transitum viarum, commune commercium: vltimum, graue damnum honoris aut famæ cuiusmodi sunt violatio fœderis, defensio improborum & malefactorum fouere subditos rebelles. Præterea iniuria illa esse debet illata Principi vel Reipublicæ, vel certè fœderatis eorum ac amicis, qui habeant ius inferendi bellum; amicus enim est alter ipse. Denique talis debet esse illa iniuria vt non possit reparari aliter quàm illato bello, si enim Princeps qui offendit offerat satisfactionem aliquam condignam, bello, non potest iustè prouocari. Imò qui offensus est, satisfactionem exigere priùs tenetur, quàm indicat bellum, quia vt rectè dixit Augustinus *pacem voluntas, pacem necessitas.*

Requiritur iudiciũ probabile.

Tertia pars est de certitudine morali, quam tenetur Princeps habere de iustitia causæ ob quam bellum suscipit, affirmatur ab omnibus Doctoribus, & videtur euidens, quia in re tanti momenti vbi tanta mala pariuntur vtrique parti, temerarium omnino esset bello aggredi alterum sine titulo vel certo vel admodum probabili, est enim necesse vt Princeps iustitiam belli prius diligenter examinet quàm illud incipiat.

Certitudo de iustitia belli.

Quarta, denique pars negat esse opus vt omnes hi, per quos bellum geritur à Principe certi sint de iustitia belli, vel quod illam examinent, satis enim esse quod certi non sint de illius iniustitia. Et quidem quoad milites & alios qui subditi sunt Principis bellum gerentis dubitari nequit, quin illi sequi possint in bello Principem suum, nihil de iustitia illa solliciti Video tamen esse aliquos qui censeant, quod si positiuè illi dubitent, tenentur inquirere: Sed hoc communiter reiicitur, militi enim obedienti satis est scire quod Principem habeat iustum, & hac fide obsequi præceptis. De milite non subdito, sententia communior docet illum esse debere certum, de iustitia belli. Sed hoc meritò reiiciunt Suarez, Vasquez, Nauarra, Castropalao, quia eadem est ratio militis subditi & alterius non subditi, cum in re quæ præsumitur iusta, nunquam iniustum esse possit alterum iuuare.

Ad Primam de bello inferendo infidelibus. Respondent communiter Doctores nefas omnino esse solam illam ob causam indicere bellum Principi præcisè quia Christianus non est, quia nunquam esse potest ius belli, vbi non est vlla iniuria. Si ergo non peccauit princeps, nisi quia Ethnicus est, neque impedit prædicari fidem Christianam suis subditis non potest ab extremo Principe bello peti. Aliud verò esset si fidem Christianam impediret prædicari subditis, si renuentes eos ad Idololatriam, aut ad hæresim adigeret, & illi ad fidem capessandam postularent subsidium, tunc enim liceret vim illam iniustam amouere. Hoc sublato nunquam solus titulus infidelitatis esse potest causa sufficiens inferendi bellum Principi non subdito, vt ostendunt Couarr. Valentia, Suarez. Si autem subditi alicuius Regis deficiant à Fide, neque alius coercendi eos suppetat, modus, bello eos potest coercere. Multo autem minus iusta potest esse illa causa quam multi fortasse obtenderunt debellandi barbaros quod inepti sint ad se ipsos gubernandos.

Ad Secundam de opinione magis probabili, Respondeo ex dictis olim de opinione probabili, quod semper quidem sequi licet opinionem probabilem, sed in negotio tamen de quo agitur distinctione vrẽdum est: vel enim Princeps iudicium habet probabile, quod suscipere potest bellum, & sic sine peccato illud suscipiet, quia cum conscientia probabili semper licet operari: vel habet iudicium tantum probabile quod ius habeat ad tale regnum, & iudicium habet probabilius quod non habeat tale ius,

ius, sed quod alteri competat, & ita non potest deturbare alterum à possessione regni neque inferre bellum. Ratio est, quia in pari causa, potior est conditio illius qui possidet, & ita ille qui possidet, iniuste deturbaretur à regno, & ita quoad vtranque partem defendunt vterque Sanchez, Molina, Castro Palao, Reginaldus quibus quoad primam partem aduersantur Vasquez, Salas, Villalobos, quia putat hinc omnino sequi quod bellum ex vtraque parte posset esse iustum etiam materialiter & per se, sed respondeo bellum esse posse iustum ex vtraque parte, vel ex ignorantia, vel ex iudicio probabili. Hinc enim non sequitur quod potest circa idem esse duplex ius absolutè contrarium, sed tantum ius probabiliter contrarium, & in opinione litigantium, quod nullo modo absurdum est.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam de iure dubio. Respondeo etiam cum distinctione. Primò enim si alter Principum possideat & posteà circa illam possessionem oriatur controuersia, tunc si res sit omnino dubia, iniquum esset bello spoliare possessorem, cuius potius est ius, eo ipso quod possidet, sed potest tamen ius suum probare rationibus quas possessor tenetur audire si autem renuat, bello vindicari potest iniuria. Conueniuntque in eo omnes Doctores. Secundò tamen si alter Principum ingressus sit possessionem post exortam controuersiam, vel certè si neuter possessionem sit ingressus, & omnino dubium sit ad quem res pertineat etiam post factam diligentem inquisitionem, tunc necessaria est aliqua compositio vel diuisio rei de qua dubitatur. Ita docent Victoria, Molina, Suarez, Becanus, Valentia, & ratio naturalis sic videtur dictare.

Ad id autem quod vltimo loco quærebatur, de illo apud quem supremi Princeps litem mouere possunt quando habent ius probabile vel dubium, Respondeo cum Suare, Vasque, Molina, rem decidi posse iudicio illorum qui mortuo Principe gubernant regnũ de quo litigatur, quod si suppecti illi fuerint alteri parti, eligi de consensu partium debent arbitri, qui litem dirimant: est autem iniquum quod Princeps pro se pronunciet sententiam: vel quod stare possit iudicio iurisperitorum regni sui, qui dicent illum habere ius efficacius ad regnum: in tali enim casu cessabit dubium, & erit maior probabilitas de quo nunc non agitur.

## §. III.

### *De personis quæ bellum indicere possunt vt illud sit iustum.*

ALterum caput ex quo bellum potest esse illicitum est defectus authoritatis in persona illa per quam bellum indicitur, & in personis quæ illud gerunt.

Prima dubitatio de principe qui non est supremus.

Ratio dubitandi primò est, quia sicut Princeps supremus potest indicere bellũ, eo quod non possit aliter obtinere suum ius, sic etiam Princeps non supremus, vel respublica superiorem habens, potest indicere bellum propriâ authoritate, si non possit aliter propulsare iniuriam, ergo non solius est Principis supremi bellum inchoare.

Secunda dubitatio de Clericis.

Secundò videtur quod Clerici qui bello intersunt, & in eo pugnant, nihil agunt illicitum, possunt enim bellum suadere, indicere, ducem aliquem constituere, si sint Principes temporales, ergo possunt etiam bellum gerere.

Tertia de illorum irregularitate.

Tertiò, valde dubium est quomodo irregularitatem incurrant Clerici quando pugnant in bello, Præsertim si obtentâ facultate Pontificis bello intersint & occidant.

Conclusio tertia.

Dico tertiò, neminem iustè posse indicere bellum, nisi fuerit supremus Princeps, qui superiorem in temporalibus non habeat: si verò habeat superiorem, bellum indicere nullo modo potest sine facultate supremi Principis. Clerici autem prohibentur militare solo iure Ecclesiastico grauiter prohibente clericis militiam, extra dispensationem Pontificis, vel extremam necessitatem.

Supremus princeps potest bellum indicere.

Prima pars probata manet ex prima conclusione, si enim bellum aliquando est licitum certe illud à supremis Principibus inchoari potest. Vtrùm autem teneatur Princeps abstinere à bello eo quod velit Pontifex totam ad se causam auocare pendet ex alia quæstione de authoritate Pontificis.

Princeps nõ supremus nõ potest.

Quod verò Princeps non supremus, vel respublica superiorem habens non possit authoritate propriâ bellum inchoare fatentur Doctores omnes cum Victoria, Caietano & Suare, quia semper est intrinsecè malum authoritate priuatâ iniurias vlcisci, ergo si renuat supremus Princeps nefas est indicere bellum etiam si fiat iniuria illi Principi qui alteri subest. Sicut priuatus homo cui iudex negat reddere ius non potest quidem occultâ compensatione vti, sed non potest apertâ vi ius suum vindicare.

Prohibitio facta Clericis.

Secunda pars de prohibitione facta clericis per Ecclesiam, habetur expressa in multis Canonibus, *C. eos qui 20. quæst. 3. cap. quicunque Clericus 23. quæst. 8.* vbi tamen non probentur bellum suadere, ac indicere, neque ducem belli constituere, si sint Principes temporales. Possunt interesse bello vt iustè pugnantibus succurrant in spiritualibus, imò & animent ad pugnandum, quia hoc non est pugnare propriis manibus, quod vnum prohibetur: sed essent tamen irregulares, si ad aliquem in particulari occidendum milites impellerent.

Hoc cum certum sit de clericis illis qui ordines habent maiores, dubitatur tamen vtrùm extendatur etiam ad clericos ordinum minorum. Verius tamen videtur illud non extendi, præsertim si non sint beneficiati, neque gestent habitum, si verò habent vtrunque crediderim illos adsummum peccare venialiter, cum Lorca, Turriano, Hurtado.

Prohibitio iuris est ecclesiastici.

Tertia pars asserit prohibitionem hanc bellandi clericis factam nec esse iuris naturalis, neque diuini, sed Ecclesiastici tantum, docetúrque à Molina, Banne, Suare aliisque communius contra Valentiam & Adrianum, quia Pontifex in iure naturali dispensare non potest, & tamen potest dispensare cum Clerico vt possit bellum gerere: possunt clerici quando illud ad defensionem patriæ aut vitæ necessarium est, vel ad obtinendam aliquam victoriam magni momenti, quibus in casibus non est necessaria Papæ dispensatio.

Ad primam & secundam Responsio patet ex dictis prima, & secunda parte conclusionis.

Solutio tertiæ dubit.

Ad tertiam de irregularitate Clericorum qui propriâ manu pugnant. Respondeo certum omnino esse Clericum illum esse irregularem qui pugnat in bello iusto, & propria manu aliquem occidit si absque dispensatione Pontificis, vel vna ex tribus cautis quas enumerabam id faciat. Si autem obtentâ Pontificis potestate vel in casibus illis adductis bello intersit, & interficiat, Video multos esse qui dicant illum adhuc esse irregularem, sic enim censent Nauarrus, Caietanus & Bannes: Sed contrarium tamen probabilius omnino asserunt Syluester, Paludanus, Castro, Suarez, Valentia, quia non incurritur irregularitas nisi in casibus qui sunt in iure expressi: ratione autem homi

homicidij non fiunt irregulares nisi qui occidunt iniustè, vel qui licitè quidem occidunt sed tanquam ministri publici iustitiæ : Clericus verò qui cum legitima causa bello intereſt, & in eo pugnat, neque illicitè occidit, neque vt minister publicus iustitiæ, ideò non incurrit irregularitatem.

## §. IV.

### *Modus quo geri debet bellum, vt sit iustum.*

VLtimum hoc caput de modo quo gerendum est bellum, multiplicem controuersiam continet circa ea quæ fieri possunt & debent, initio belli, durante bello, & post partam victoriam in hoc enim triplici tempore, quædam spectant ad supremum Principem à quo bellum indicitur, quædam ad medios belli Duces, quædam ad milites, possunt autem constare ferè omnia ex dictis. v. g. primò quod Princeps antequam bellum inchoet teneatur omnia tentare vt accipiat condignam satisfactionem offensæ, atque illâ obtentâ cessare à bello, alioqui bellum esse iniustum satis constat ex priori puncto de legitima causa belli. Secundò, quod toto belli tempore ante partam victoriam possit tùm ipse tùm milites inferre hostibus omnia damna, quæ videntur esse satis ad obtinendam satisfactionem vel victoriam modò non sint intrinsecè mala, sicque posse milites prædari, sed ita tamen vt illæ prædationes non se extendant vltra licentiam Principis vel expressam, vel rationabiliter præsumptam. Tertiò, quod partâ victoriâ victori licet omnia illa damna victis inferre quæ satis esse poterunt ad iustam vindictam ac compensationem omnium damnorum, & ad pacem firmandam. Ita vniuersim statuunt Doctores ex quibus non est difficile statuere, quid necesse sit seruari tùm in conflictu, tùm post partam victoriam, tùm circa nocentes, eos videlicet omnes qui possunt arma ferre in republica hostili : tùm circa innocentes eos nimirum qui arma non possunt capere vt Clerici, mulieres, & pueri : quomodo videlicet illi omnes possint occidi, in seruitutem redigi, bonis spoliari.

Ante pugnã, quid fieri debeat.

Tempore conflictus.

Post partam victoriam.

Dico quartò, licitè omnino quoslibet nocentes in conflictu publico, posse occidi, post conflictum autem posse aliquos eorum in pœnam occidi, tam multos autem occidere inhumanum omnino esse ac illicitum. Innocentes autem tùm in conflictu tùm post illum, nunquam omnino licitum esse directè interficere, licere autem eos indirectè interficere ac per accidens. Ita tradunt Sylvester, Victoria, Valentia, & ex dictis videtur esse manifestum.

Occisio nocentium & innocentiũ.

Præterea iustè omnino ac licitè posse hostes omnes bello captos, siue sint nocentes retineri à victoribus, fieríque iure gentium illorum seruos, ac mancipia si sint infideles. Inter Christianos autem iure gentium receptum esse vt non fiant mancipia illi fideles qui capti sunt in bello, sed tantum vt honestè apud illos detineantur, donec se iusto pretio redemerint, quod priuilegium ad Apostatas non extenditur, sed ad hæreticos tamen extenditur ex consuetudine. Ita censent Doctores omnes citati.

Hostium captiuitas.

Denique bona quælibet mobilia capta ex hostibus tùm nocentibus, tùm innocentibus fieri capientium propria, siue Ducum, sine militum, qui ea possunt retinere absque alia vlla facultate, neque nunc consuetudine receptum esse vt inter victores diuidantur : bona verò immobilia solius fieri Principis bellum indicentis. Ita ferunt leges ciuiles, quas dabunt Couarr. & Sylvester. Supererat dicere aliquid de insidiis quas constat esse non solùm licitas, sed laudabiles. De fide hostibus seruanda, quam certum est frangendam non esse nisi eam prior hostis fregerit. Demùm de non aduocandis in auxilium infidelibus, quorum tamen opem constat non magis posse damnari, quàm vsum ferarum in perniciem hostium.

Spolia ex hostibus.

Insidiæ, fides seruãda.

## SECTIO III.

### *De duello prout est contrarium pacti Charitatis.*

BEllo de quo hactenus dixi suppar est duellum, quod est paucorum ac ferè duorum bellum, sunt autem de illo scienda quatuor, primò, quid & quotuplex illud sit, & quos ob fines fiat, secundò, quomodo licitum illud sit quando fit ad depellendam iniuriam nondum illatam, tertiò, quomodo sit licitum quando fit ad vlciscendam iniuriam illatam, quartò, quænam illius pœnæ.

## §. I.

### *Quid & quotuplex sit duellum, & quos ob fines fiat.*

CErtum est primò, duellum rectè definiri, pugnam corporalem deliberatam quæ fit inter paucos, vel ad purgationem criminis, vel ad consequendam gloriam, vel ad exaggerationem odij. Ad duellum videlicet tria solent exigi, primò vt sit pugna facta cum armis quibus mors possit inferri, alioqui contentio erit aut rixa, non autem duellum. secundò esse deliberata ex vtraque parte, ita vt ex pacto, & consilio præmeditato ineatur pugna, qui enim subitò & sine præuia illa deliberatione pugnant non sunt duellantes, nec eorum pœnis subiiciuntur, sine hac itaque mutua conuentione non est duellum : Denique requiritur loci designatio in quem ambo conueniant, & in eo pugnent : si enim de loco non conuenerint sed facti casu obuij pugnare incipiant, tunc non est duellum, quod vtrinque debet esse præmeditatum, tùm quoad pugnam, tùm quoad locum.

Definitio duelli.

Certum est secundò, duellum rectè diuidi in illud quod fit authoritate publicâ, & illud quod fit authoritate priuata. Illud dicitur authoritate publica fieri, quod à Principe vel permittitur, vel præcipitur ad terminandum graue aliquod bellum aut ad eruendam veritatem, qualis est purgatio criminis alicuius obscuri, hoc erat olim duellum solemne, circa quod plures erant decretæ leges. Authoritate priuatâ dicitur suscipi duellum quod absque Principis mandato, aut permissione initur à priuatis hominibus, de quo ferè solo hic est controuersia.

Diuisio.

Certum est tertiò, quatuor esse potissimùm fines propter quos duellum authoritate tùm priuatâ, tùm publicâ initur. Primus est, dirimendum bellum, cum scilicet inter Duces exercitus conuenit vt vnus aut plures ex vtraque parte inuicem pugnent, & ab ea parte stet integra victoria, cuius milites singulari eo bello vicerint. Alter finis est depulsio iniuriæ nondum illatæ sed inferendæ v.g. cum ad inueniendam veritatem criminis obiecti, reo neganti, duellum offertur aduersus accusatorem : & ita

Varij fines.

de aliis iniuriis quæ depelli possunt oblato duello. Tertius est reparatio honoris, & vltrio iniuriæ iam illatæ, cum scilicet aliquis re quapiam offensus ab altero ipsum prouocat in certum aliquem locum, vt ibi alterius sanguine diluatur probrum.

Primum illud duelli genus in quo totus belli exitus ad paucorum certamen reuocatur, sine dubio licitum esse asserunt Theologi communiter cum Caietano, Sylvestro, Valentia, Serario *in c. 17. l. 1. Regum*, Sanchè *l. 1. moralium c. 13. n. 13.* Suare *disp. 13. de charitate sect. vltima*: Et facilè probatur, quia duellum esse non potest iniustum, quod est pars belli iusti, est autem pars iusti belli, si eo modo ineatur. Et sanè huiusmodi duella sæpè laudata sunt in *historiis* v. g. Venceslai Bohemiæ Regis qui vt parceretur innocentiũ sanguini, duello litem decidit ipse cum Principe inuasore partis Hungariæ, vt narrat Æneas Syluius *c. 15.* Cuniberti regis Longobardorum qui perfidum ducem Abachim vocauit ad Monomachiam, vt refert Baronius anno Christi 691. De altero illo duelli genere, quod quarto loco enumerabam, fieri ad solam ostentationem virium & peritiæ in armis tractandis, nihil attinet dicere cum illa sit res apertè mala, & magnum stultitiæ indicium. His igitur duobus omissis generibus duelli, secundum & tertium grauem habent controuersiam.

## §. II.

### *An & quomodo duellum esse possit licitum ad depulsionem iniuriæ nondum illatæ.*

Triplex cõtrouersia.

TRipliciter mouere me potest iniuria, quæ mihi ab alioquo infertur, ad offerendum vel ad acceptandum duellum. Primò si criminis alicuius obscuri peragar reus apud Principem, qui mihi offerat aut permittat duellum aduersus actorem, eo fine, vt qui vicerit innocens & purgatus habeatur: sic enim sæpè tulit receptissima inter omnes gentes consuetudo, de qua plura dabunt Possevinus *in Dialogo de honore*, Delrio *l. 4. cap. 4. quæst. 4. sect. 4.* Secundò, si litem mihi aliquis apud iudicem intentet ob quam impossibile mihi sit vitare mortem, infamiam, iacturam bonorum nisi accusatorem iniquum vel prouocem ad duellum, vel oblatum ab eo acceptem. Tertiò, si quis per se ipsum auferat mihi actu vitam, bona, honorem. De tribus illis casibus grauis difficultas est; quomodo duellum possit esse licitum.

Prima dubitatio de purgatione innocentiæ.

Ratio enim dubitandi primò est, quia negari saltem non potest, quin acceptare duellum posset innocens, si damnaretur ab iniquo iudice, vt vel in duello pugnaret cum aliquo à quo non est accusatus vt se purgaret ab obiecto crimine, vel mortem subiret, ergo huiusmodi duellum probandæ innocentiæ causa, non est semper illicitum. Probatur antecedens, quia tunc innocens habet verum ius vt conetur euadere mortem aduersus iniustam iudicis sententiam, etiam cum detrimento tertij, quo tunc iudex vtitur tanquam instrumento, plus enim tenetur diligere se ipsum quàm Proximum illum: erit ergo duellum illud potius defensio, atque adeò illud esse licitum, censent Angelus, Toletus, Valentia, Becanus, & alij adducti à Sanche *l. 2. moralium c. 39. n. 4.*

Secunda de iniusto calumniatore.

Secundò, videtur quod aduersus iniustum calumniatorem priuatâ authoritate licet prouocare aut acceptare duellum, si enim duellum illud sit pura defensio vitæ, fortunarum & honoris contra iniustum inuasorem, certè videtur quod iustè suscipi potest, licet enim vnicuique vti iustâ defensione cum moderamine inculpatæ tutelæ: sed illud duellum quod reus aduersus iniustum actorem suscipit nondum finitâ sed adhuc pendente lite, non est aliud quam defensio, nam tunc accusator est inuasor iniustus, tam enim inuadit quam qui proprio gladio ferit, quemadmodum si scires conductos esse ab aliquo assassinos, & datam illis pecuniam ad te occidendum, posses illum occidere, vel etiam duello prouocare constitutus in extrema necessitate aut moriendi, aut pugnandi

Tertiò, exigit ordo charitatis vt bona superioris ordinis præferantur bonis ordinis inferioris, sed vita est bonum nobilius bonis temporalibus, ergo ad conseruanda bona temporalia non possum exponere me periculo mortis: Deinde vel vides te fortiorem esse iniusto inuasore, & sic sine duello illum potes occidere, vel vides te infirmiorem, & sic mortem certam præfers iacturæ bonorum, quod est illicitum. Tertia de defensione bonorum temporaliũ.

Dico primò, duellum quod suscipitur ad indagandam veritatem alicuius criminis, aut alterius cuiuscunque iuris semper illicitum est quacunque fiat authoritate. Sic affirmant Theologi omnes cum S. Thoma *quæst. 95. art. 8.* & apertè habetur ex pluribus capitibus iuris v. g. ex *capite* Monomachiam *2. q. 5. cap. significantibus, de purgatione vulgari.* Sic enim appellabatur duellum illud susceptum ad probandam suam innocentiam. De duello ad probandam innocentiã.

Ratio est, quia illa erat vera superstitio in qua tentabatur Deus. Deinde assumebatur medium intrinsecè malum ad finem ad quem erat inutile, quod est illicitum, sæpiùs enim qui iustam tuentur causam in bello possunt occumbere.

Dico secundò, nunquam priuatâ licet authoritate duellum susscipere contra calumniatorem iniustum, qui coram iudice me accusat, etiam si duellum esset tunc medium vnicum ad conseruandam vitam, aut honorem, aut bona: sed est probabilius quod authoritate publicâ id licet. De duello contra iniustum calumniatorem.

Prima pars docetur à Suare *disp. 13. de charitate sect. vltima*, Hostiensi, Alano, Sylvestro, Soto contrarium autem asserunt Nauarrus *in manuali c. 11. n. 39.* Thomas Sanchez *l. 2. cap. 39. num. 4.* Molina *tom. 4. d. 17.* Toletus *l. 5. summæ c. 6. num. 32.* Nauarra *l. 2. de restitut. cap. 3.* Valentia *quæst. 17. pag. 1.* Becanus, Filliucius, Bonacina, Hurtadus. Authoritate priuata non licet.

Ratio tamen optima meo iudicio est, quia si reus iniustè accusatus posset authoritate priuatâ duello aggredi accusatorem, posset etiam illum occidere occultè, nulla enim ratio probare potest nunc esse licitum, quæ non probet licitum etiam esse aliud: si enim titulo defensionis pugnare tunc possum, possum etiam eodem titulo inuasorem necare. Consequens autem illud falsum omnino est, & reiiciendum vt ostendebam in Tractatu de Iustitia, propter perturbationem scilicet maximam & perpetuas cædes, quæ eo semel admisso exorirentur. Imò addo cum Nauarra, & Sanche quod si fas esset homini reo acceptare duellum, aut offerre accusatori, multo magis deberet occultè illum occidere si posset, quia sine necessitate nemo potest exponere se periculo mortis.

Secunda pars asserit fas esse innocenti qui falsi criminis accusatur contra iniustum actorem duellũ suscipere publica permissum aut oblatum authoritate, siue finitâ siue pendente adhuc lite. Sic enim asserunt omnes quos adducebam contra priorem Authoritate publicâ licet.

partem

partem assertionis, & præterea Caietanus *q. 95. art. 8. & in summa* verbo *duellū*, de Lugo *de homicidio n. 175.*

Ratio est, quia iustè quilibet authoritate publica crimen punire potest quod certum esse cognoscit: sed innocens iniustè accusatus certò cognoscit crimen iniusti accusatoris, ergo iustè potest authoritate publica illud punire conando interficere actorem, & vsurpando tunc quodammodo tortoris munus: vnde ille tunc non peccat contra charitatem Proximi, quem vt reum punit, neque contra propriam charitatem, quia vt certam vitet mortem exponit se periculo incertæ mortis, quod est illicitum, vnde Corruit argumentum Sanchez, quia, inquit, defensio licita est sine licentia Principis, hoc enim fateor, quia hoc vindicta est non defensio, si enim iam accusauit, peccauit, & si accusat actu tunc etiam peccat & meretur pœnam.

Instantia. Dices cum Suare, iudex concedere non potest illā facultatem, vel enim certus est de peccato accusatoris, & sic accusatum exponere non potest periculo mortis, vel est certus de peccato accusati, & sic malè accusat orem exponit periculo, vel de vtroque & sic neutrum punire potest.

Respondeo concedendo quod iudex facultatem illillam concedendo peccat, sed ego tamen qui meam cognosco innocentiam facultate illâ malè concessâ non malè vtor, quia ius habeo puniendi eum, quem ad id damnat iudex.

Dico tertiò, licitum omnio esse duellum cum eo qui mortem inferre nititur: pro defensione autem fortunarum probabilius est, quod idem etiam licet, si graue sit damnum quod aliquis patitur iniustè.

Prima pars communis est inter omnes, quia iniustum vitæ inuasorem licet cuilibet occidere, & aliunde ad vitandam certam mortem, licet exponere se periculo incertæ mortis. Sed notant tamen Doctores quod aggressorem illum iniustum potes interficere, teneris illum potiùs occidere quàm periculo te illi exponere per duellum, cum enim possis certò mortem vitare, nefas est exponere te periculo incertæ mortis.

Secunda pars de fortunarum defensione videtur difficilior, negant eam Abulensis, Suarez, Filliucius, Aragonius, Becanus, quia ordo charitatis exigit vt maiora & superiora bona præferantur bonis inferioribus, sicut ergo non licet vnquam vitam temporalem æternæ saluti præferre, sic nunquam licet temporalia fortunæ bona præferre vitæ, ergo ille qui exponit se periculo mortis vt bona tueatur temporalia, facit contra ordinem charitatis. Sed melius tamen affirmant id esse licitum Caietanus, Bannes, Bonacina, Sanchez, Hurtadus Ratio est, quia licèt cæteris paribus, ordo charitatis exigat, vt temporalem vitam, præferam bonis fortunæ, non exigit tamen vt cum summo meo incommodo redundante in ipsam vitam, tanti eam æstimem, vt illam præferam bonis quorum amissione illa futura sit valde incommoda, vt etiam constat ex his quæ dici vulgò solent de obligatione conseruandi vitam propriam. Si enim v.g potio mihi amarissima sit haurienda vt mortem euitem, possunt subire potiùs mortem: similiter ergo si latro notabilem mihi summam velit eripere fas mihi est prohibere contemptâ etiam vitâ. Neque par est ratio de salute æterna, cuius iactura cum sit summum malum, nullum est incommodum temporale, quod non tenear subire ad illam vitandam, vitam verò temporalem negligere possum in multis casibus. Reliqua de ordine charitatis quæ opponebantur statim soluentur.

Ad primam Respondeo duellum illud in quo innocens pugnaret cum alio à quo non esset accusatus, non fieri ab innocente ad probandam innocentiam, sed ad defendendam vitam: conclusio autem reprobat duellum illud, quod fit ad probandam innocentiam. Sed adhuc tamen probabilius est, illud in eo casu esse planè illicitum, vt rectè docent Syluester, Hostiensis, Rosella, Henricus, & Suarez. Ratio est, quia innocens ille patitur iniuriam à iudice non autem ab illo tertio quem suppono esse innocentem, neque potest illum vitâ priuare. Neque obstat quod ille tunc sit instrumentum iudicis, non enim propterea nocens & morte dignus: si autem ambo essent nocentes, & morte digni, præcipere posset iudex illud duellum vt experiretur illorum vires, tunc enim alter alterius esset tortor, quod non est illicitum. Solutio primæ dubit.

Ad secundam Respondeo neminem vti posse defensione per medium aliquod ex quo maiora in rempublicam mala exorirentur, huiusmodi verò essent duellum, occulta cædes &c. Solutio secundæ.

Ad tertiam Respondeo distinguendo illam maiorē, ordo charitatis exigit vt bona superioris ordinis præferātur bonis ordinis inferioris, si præferri possint sine maximo incōmodo bonorū superioris ordinis concedo, si non possint seruari, nego: v.g. si rapiantur mihi facultates, erit mihi deinceps agenda vita in summis angustiis & mœrore; certè possum præferre minora bona, quæ faciunt ad vitam commodè agendam: si verò bona quæ rapiuntur essent huiusmodi vt ablatis illis vitam adhuc sine incommodis acturus essem, fateor quod duellum mihi tunc esset illicitum vt rectè probat argumentum. Denique si videas te aduersario illo esse superiorem, non potes cum illo pugnare sed occidere potes ad tui defensionem nisi malis crumenam dimittere, si vides te infirmiorem aut æqualem, potes tamen pugnare, quia defendere illa bona tibi licet, cum periculo vitæ, modò tamen illud non sit omnino certum. Solutio tertiæ.

## §. III.

### *Vtrùm ad vltionem iniuriæ iam illatæ duellum sit licitum.*

QVæ dicta sunt hactenus de duello ad repellendam iniuriam inferendam, vel etiam præsentem, vix habent difficultatem. De illo verò duello quod suscipitur ad iniuriam vlciscendam, quæ illata iam est, maxima est & scitu dignissima difficultas vtrum videlicet semper intrinsecè malum sit & illicitum viro nobili qui graui est affectus iniuriâ prouocare ad duellum, eum, à quo sit offensus, vel etiam ei qui ab altero prouocatur semper illicitum sic acceptare.

Ratio enim dubitandi primò est, pro illo qui graui est affectus iniuriâ, v. g. fuste percussus, aut alapâ, nam ille vel tenetur esse infamis inter homines, vel potest eum à quo est offensus prouocare ad duellum, certum enim est quod carendum illi deinceps est publico, quod latendum, & ab omni hominum consortio fugiendum, si vel cogitet prouocare ad iudicem, vel abstinere à prouocatione duelli, quæ vna via est ad honorem non solum recuperandum sed etiam defendendum. Sed ille qui tam graui est affectus iniuriâ, non tenetur ita miserè viuere ac in sordibus delitescere, ergo prouocare potest ad duellū. Confirmatur Prima dubitatio.

quia saltem illa aduersario dicere potest à quo tantâ est affectus iniuriâ, exhibe mihi modo satisfactionem, quæ si denegetur noua iniuria infertur, quam vt repellat, licet illi stricto gladio petere aduersarium, vel etiam prouocare ad duellum, non in vindictam iniuriæ prioris, sed in defensionem nouæ.

Secunda dubitatio.

Secundò, ille, nullo modo peccat qui vtitur iustâ defensione aduersus eum qui honorē eius inuadit iniustè, licet enim vt dictū est pro defensione vitę ac facultatum aggressorem occidere, vel duello certare cum illo. Sed acceptatio duelli oblati est defensio honoris non autem vindicta. Nam ille actus est defensio honoris per quem repellitur infamia inferenda, sed acceptatio duelli actus est per quem repellitur infamia subeunda nisi acceptetur, ergo acceptatio duelli est defensio, non vindicta, qui enim prouocatur ad duellum nihil habet quod vindicet, sed tantum quod repellat infamiam maximam, ludibria, sannas. Neque satis est dicere stultorum iudicia hæc esse, aliter autem existimare sapientes; nam hæc est inter omnes nobiles communis opinio, hæc virorum etiam principum sententia, vt quicunque vel prouocatus recusauerit duellum, vel offensus non prouocauerit, ille nullus deinceps homo sit vnde illud tantum est ac tale dedecus vt pluris illud æstiment nobiles, quàm amissionem bonorum omnium & ipsam etiam mortem. Confirmatur, quia si media in sylua pecuniam mihi aliquis auferre tentaret, vel offerret duellum, acceptari à me posset duellum, vel etiam Offerre illud ego possem: sed qui ad duellum me prouocat auferre mihi vult honorem, quo deinceps omni sum carituras, ergo acceptare possum duellum perfectum cum multi sæpè principes priuent officiis in bello eos, qui recusant duella, onus igitur illud viro nobili est intolerabile.

Tertia dubitatio.

Tertiò, cum quis te iniustè inuadit etiam si fugere commodè possis, non teneris tamen, sed occidere illum potes, vel etiam duellum suscipere ad vitandam infamiam fugæ, ergo similiter prouocatorem licebit occidere in duello, cum ex recusatione duelli non minor oriatur apud homines infamia quàm ex fuga. Si enim ad vitandam infamiam possum resistere, possum etiam acceptare duellum: videtur enim par esse ratio.

Confirmatur, quia, neque prohibet lex iustitiæ prouocationem aut acceptationē quia vtor defensione: neque lex charitatis Proximi qui voluntariè in eas me coniecit angustias. Lex verò Ecclesiastica non videtur obligare me posse cum tanto incommodo, quod est quamplurimis intolerabilius ipsâ morte imò concilium Tridentinum sola videtur prohibere solemnia duella quæ fiebant ad criminum purgationem.

Prima conclusio contra acceptationem duelli.

Dicendum tamen primò est, acceptationem duelli ad repellendam infamiam, & notam ignauiæ semper esse illicitam, & ita intrinsecè malam vt in nullo vnquam casu possit esse licita. Ita docent omnes Theologi vnâ voce, nam quamuis referat aliquos Bannes 22. *quæst.* 64. *art.* 7. *dubio* 3. contrarium sensisse, ignoti tamen illi, & prorsus ignari sunt, quos alij omnes vulgò deserunt, vt ostendunt Sanchez *c. illo* 39. *sæpè citato*, Scortia *in selectas constitutiones Pontificum theoremate* 391. Molina *disput.* 17. *citata*, Layman *lib.* 3. *tract.* 3. *parte* 3. *c.* 3.

Leges ciuiles.

Primò enim huiusmodi duella ius ciuile damnat, legésque omnes Christianorum principum, nam in Gallia, Hispania, Italia, furor hic duellantium multis coercetur pœnis. Potuit autem respublica iustissimè hoc vetare, propter grauia incommoda quæ in rempublicam ex his duellis redundant, interitus animarum, desolationis familiarum, & aliorum huiusmodi malorum quæ redundant ex huiusmodi cædibus. Vnde quamuis iure naturali non prohiberentur duella, respublica tamen & Ecclesia potuissent prohibere, quia bonum commune præualere semper debet bono particulari.

Leges canonicæ.

Secundò damnat hunc furorem ius Canonicum in *cap.* Monomachiam *secunda quæst.* 4. & *titulo* 3. *de Clericis pugnantibus*, & *titulo* 14. *de purgatione vulgari* accedunt decreta Conciliorum, Valentini sub Lothario *c.* 12. Lateranensis *c.* 1. *de torneamentis*, sed maximè Tridentini *sess.* 25. *c.* 19. *de reformatione*, vbi omni genere pœnarum prohibet duella, excommunicando pugnantes, spectatores, adiutores, instigatores, priuando beneficiis, sepulturâ Ecclesiasticâ, & pluribus aliis pœnis mulctando. Præterea Pontifices pluribus datis Bullis eundem comprimunt furorem, Iulius II. Leo X. Iulius III. Pius IV. Quia verò & Concilia & Pontifices videbantur loqui de solemnibus tantum duellis, quoniam priuata hæc Laniena vix in vsu erat propterea Gregorius XIII. & Clemens VIII. constitutionem illam Concilij omnésque illius pœnas ad duella etiam priuata extenderunt, excommunicatione, suspensione, priuatione bonorum, famæ, sepulturæ, in eos lata qui huiusmodi duella suscepissent, promouissent, spectassent.

Ratio naturalis.

Tertiò, ius etiam naturale damnat hæc duella, quod, probatur, quia iure naturali prohibemur occidere alium, & nos ipsos exponere periculis mortis quoties illud non est necessarium ad defensionem vitæ facultatum aut honoris, sed acceptatio duelli non est necessarium medium ad defensionem honoris, non tantum veri apud homines sapientes, sed etiam vani apud stultam multitudinem, cuius tamen existimatio nihili omnino facienda est, & ad cuius conseruationem non liceret pugnare, ergo huiusmodi acceptatio duelli repugnat iuri naturali. Probatur minor Clarissimè, si enim apud imperitum etiam vulgus constare possit quod oblati duelli recusatio non sit nota timiditatis, certè non amittitur vanus ille honor etiam apud imperitum vulgus, sed constare potest quod illa non sit nota timiditatis. Primò enim si prouocanti affirmes te solo Dei timore ductum nolle ad condictum locum proficisci, sed paratum tamen te vbique ac semper futurum ad tuendum armis honorem tuum egressurum te quotidie per vrbem, & rura, expectaturum aduersarium si aggrediatur quàm parum vereatis illius arma. Hic profecto nulla est etiam minima vmbra timiditatis.

Prouocatio duelli semper illicita.

Dicendum est secundò, esse ita illicitam prouocationem ad duellum, ad infamiam repellendam iniuriæ iam acceptæ, vt illa in nullo prorsus casu possit esse licita. Ita etiam omnes tùm Theologi tùm Canonistæ vnanimiter damnantes peccati grauis prouocationem duelli.

Ex iure positiuo probatur.

Primò enim damnant eam leges tùm ciuiles, tùm canonicæ quas suprà retuli, omnia Conciliorum decreta, omnes Pontificum bullæ quod sanè homini Christiano plusquam sufficiens ratio est ad eam omnem stultitiam proscribendam.

Ex iure naturali.

Secundò ratio solida est, quia vindicare authoritate priuata iniuriam intrinsecè malum est & illicitum, sed qui acceptâ iniuriâ prouocat aduersarium ad duellum vlciscitur iniuriam authoritate priuatâ, ergo illud intrinsecè malum est: probatur minor, nā si acceptâ alapâ prouoces percussorem tunc non impedis ne inferatur iniuria, nam illa integrè iam illata est, ergo illa non est defensio sed vindicta. Neque dicas sequi ergo, quod si princeps permitteret tibi vt prouocares tunc duellum non esset peccatum.

Nego

Nego enim hoc sequi quia etiam princeps honestare non potest vindictam, neque permittere vt te ipsum innocentem exponas moris periculo.

Altera ratio. Tertiò, duellum huiusmodi non solum est intrinsecè malum, sed etiam medium inutile ad recuperationem honoris deperditi, ergo illud in nullo casu admitti potest: probatur antecedens,, nam si Petrus Paulo dicat mentiris, non restituitur hono rPaulo, nisi constet quod ille non sit mentitus: sed quantumuis Petrum ad certamen prouocet & cum illo pugnet non constabit quod Paulus non sit mentitus, ergo duellum erit Paulo medium inutile ad recuperandum honorem amissum, si enim pugnet, constabit illum esse peritum militem, non constabit illum esse veracem, erit ergo duellum vindicta, non autem vel defensio, vel honoris reparatio.

Spernendus est sæculi honor viro Christiano. Quartò, vix fieri potest vt duellum sit etiam medium necessarium ad tuendum honorem illum bonum & imaginarium, qui enim offenditur & ipso tempore quo iniuriam accipit potest illam repellere, aggressorem etiam occidendo. Addo autem, quod in hac materia valde obseruendum est aduersus blandos aliquos vitiorum fautores, quod licèt eo nomine apud viros insipientes malè auditurus esses, spernendum esse nihilominus hoc iudicium, neque propter illud committendam esse rem damnatam ab omnibus iuribus ciuilibus, canonicis,& naturali quis? videlicet dicat scortari licere ac lasciuire, inebriari, comessari, quia ridebunt aliqui homines impij tuam modestiam ac timorem Dei:quis enim lurco non ridet temperantem, aut quis asserat negari posse Christianam fidem,quia eam Ethnici & Turcæ deridենt. Igitur Christiano cuilibet fixum illud esse debet & ratum, quod Christum omnibus præferat, *fallacia tegmina* inquit August, l. 3. Ciuit. c. 14. *auferantur à rebus vt syncero inspiciantur examine, nemo mihi dicat, magnus ille atque ille, quia cum illo & illo pugnauit, & vicit;pugnant enim gladiatores, vincunt & ipsi, habet præmia laudis illa crudelitas, sed puto satius cuiuslibet inertiæ potius pœnas luere, quàm illorum armorum gloriam quærere.*

Recentiorũ limitatio. Hoc autem ita vniuersaliter verum est vt nullo modo probabilem existimem esse hanc restrictionem à quibusdã recentioribus approbatam ex Doctrina Nauarri *c. 13. summæ n. 3.* quod si eo loco res sita sit vt miles in exercitu, vir equestris in Aula regia officio, dignitate,fauore Ducis aut Principis,ob ignauiæ suspicionem debeat excidere nisi sistat se identidem prouocanti, tunt audere se damnare illum qui meræ defensionis gratia duellum susceperit.

Reiicitur. Hoc, inquam, periculosum videtur, & omnino reiiciendum, quia si ex nequitia Ducis aut Principis excideret aliquis de gradu honoris, nunquam tamen res intrinsecè mala fieri potest licita propter imprudentium hominum nequitiam. Imò esto verum sit, quod duellum sit licitum quando suscipitur aduersus eum qui iniustè mihi magistratum aut officium aut fortunas eripit, est tamen illicitum aduersus illum qui dat mihi causam duelli, quod si non acceptem alter me priuaturus est magistratu.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam, respondeo primò quidem quod si reuerà esset necesse viro illi nobili post acceptam iniuriam miserè viuere, deberet tamen falsam illam infamiam potiùs subire, quàm committere rem intrinsecè malam, sicut Martyrium potiùs subire teneretur quàm negare fidem. Deinde satis ostendisse videor quod ille dum accepit contumeliam, potuit iniuriam repellere. Ad confirmationem esse prosus illicitum & qui offensus est petere satisfactionem, ac statim offerre duellum si ea denegetur, quia nemini authoritate priuata satisfactionem exigere licet, nec per se ipsum suscipere: in hoc autem casu tu ipse tibi postulas satisfieri quod est illicitum, & merus furor amatorum sæculi, hostium Christi.

Instantia. Instatis duellum authoritate publicâ licitè posse suscipi contra calumniatorem qui vult eripere mihi vitam, fortunas,& honores, ergo eâdem etiam principis authoritate suscipi potest duellum ab eo qui me percussit, cuius ergo tunc crimen puniam, vt Regis minister.

Præcluditur. Respondeo esse disparitatem, quia malum illud quod infert mihi calumniator est tantum in fieri non autem in facto esse, vnde vt illud propulsem exponere me possum periculo mortis: damnum autem illud quod intulit ille à quo percussus sum est præteritum, vnde illud vitare non possum subeundo mortem cuius exponam me periculo per duellum.

Solutio secundæ dubit. Ad secundam, respondeo primò quidem distinguendo illam maiorem, ille non peccat qui iustâ defensione vtitur aduersus eum qui eripit honorem,si defensio illa sit medium vnicè necessarium ad tuendum honorem & repellendam infamiam, concedo: si non fuerit medium vnicè necessarium, nego:satis autem ostensum est, quod duellum non est medium vnicè necessarium ad tuendum honorem illius qui prouocatur ad duellum, ergo illud non potest licitè acceptari ad vitandam infamiam quæ aliter vitari potest. Deinde aliter etiam maior illa potest distingui, ille non peccat qui defensione vtitur aduersus eum qui eripit honorem, si honor tunc actu eripiatur per iniuriam præsentem, concedo:si eripiatur per iniuriam præteritam nego: tunc quando duellum suscipitur, non actu eripitur tibi honor per iniuriam præsentem sed ereptus iam est, vnde illa non erit iusta defensio, sed vindicta: vnde ad confirmationem valet disparitas illa duplex, cum enim latro media in Sylua eripere tibi vult crumenam, tunc duellum est medium necessarium ad seruandam crumenam, & tunc quando pugnas actu tibi hæc iniuria infertur, vnde disparitas euidens est. Vix autem inter Christianos contingit vt propter duellum recusatum aliquis priuetur officiis, & si contingeret, genus illud esset Martyrij alacriter subeundum viro cœlum desideranti, & credenti Christum.

Solutio tertiæ dubitationis. Ad tertiam, respondeo primò quidem cum de Lugo esse disparitatem inter fugam & acceptationem duelli, quia ille qui non fugit verè prouocatur ab eo qui vult ipsum occidere, atque se ipsum tantum defendit, & nullum medium habet infamiam vitandi præter pugnam. At verò qui acceptat duellum nullâ præsenti vitæ defensione vtitur, quia nemo illum inuadit non ergo pugnat vt vitam tueatur, sed vt vires & peritiam ostentet quod intrinsecè malum est. Video tamen dici posse quod ille qui prouocat ad duellum, etiam si non inuadat vitam, honorem tamen inuadit, quem vult eripere atque ita eum qui acceptat duellum, vti defensione. Vnde respondeo secundò, eum qui acceptat duellum ad quod prouocatur habere aliud medium ad vitandam infamiam vt ostensum est, illum verò qui non fugit vti defensione omnino necessaria vitæ ac honoris.

Vnde neque verum est, quod ait Hurtadus *disp.* 170.§. 106. quod prouocatus fortasse potest ire ad locum conditum cum voluntate pugnandi solùm conditionata. Verum hoc meritò improbant alij communiter cum Diana *parte 5. Tract. 14. resolut.* 99. quia videlicet primò sic possent eludi leges omnes tùm Ecclesiasticæ tùm ciuiles prohibẽtes duella, sic etiam eluderentur pœnæ omnes inflictæ duellantibus.

bus. Deinde scandalum magnum esset illis omnibus qui viderent euntem ad bonum illum, & aduersario etiam prouocatori cui occasionem daret ruinæ. Tertiò est ea acceptatio rei intrinsecè malæ, quæ semper mala est & illicita.

Ad confirmationem satis ex dictis liquet, quomodo acceptatio duelli repugnet iustitiæ in Deum & proximum, charitati etiam alienæ ac propriæ, obedientiæ quæ debetur Ecclesiæ, Principibus, & demùm violet iura omnia positiua diuina & humana, & ius ipsum naturæ.

## §. IV.

### *Quænam sint pœnæ duellantium.*

Pœnæ antiqui iuris.

NOn ago de antiquo illo iure, quod præcessit tempora concilij Tridentini, nam ex *C. monomachiam de clericis duellantibus* solùm constat quod clericus committens duellum suspensus erat non ipso facto, sed post iudicis sententiam, vt rectè docent Henriques, Suares, Sanches. Sed neque ago de duellis solemnibus quæ sunt valde rara licèt de illis ferè solis agatur in Tridentino, & in bulla Pij.IV.

Tota ergo controuersia est, de pœnis statutis aduersus duella priuata, per bullas Gregorij XIII. & Clementis VIII. in quibus pœnæ omnes statutæ in Tridentino aduersus duella solemnia, extenduntur ad duella etiam priuata, vnde mihi breuiter exponendæ sunt pœnæ ipsorum duellatorum, spectatorum, & eorum qui aliquo modo iuuant.

Pœnæ duellantium.

Dico primò, illos omnes qui duellum committunt siue prouocent, siue prouocentur incurrere pœnam excommunicationis latæ sententiæ, proscriptionis bonorum, infamiæ, & priuationis Ecclesiasticæ sepultur æ: ita enim habetur in Bullis prædictorum Pontificum quorum verba expressa sunt, tametsi ex iis pœnis proscriptio bonorum & infamia non incurrantur nisi post sententiam iudicis.

Non incurruntur pugna non sequuta.

Dubitatur autem primò, vtrùm etiam pugna non sequuta incurrantur à duellantibus hæ pœnæ. Ita enim affirmant Filliucius *Tract.29.n.170.* Peregrinus *Tract. de duello q.4.n.1.* & alij plures apud Dianam *part.5. Tract.14.resolut.102.* sed verius tamen videtur excommunicationem non incurri à duellatoribus pugnâ non sequutâ, quamuis duelli adiutores etiam non sequutâ pugnâ excommunicentur, vt expressè habetur in vtraque Bulla, sic autem docent Sanches *n.28.* Bonacina, Hurtadus. Nam bulla Gregorij XIII. expressè habet pugnam sequutam esse, neque Clemens circa hæc quidquam addidit.

Reseruatio excommunicationis.

Dubitatur secundò, de reseruatione huius excommunicationis, nam à Clemente VIII. huius absolutio apertè reseruatur Pontifici, non autem à Gregorio XIII. cuius bullæ addidit illud Clemens. Verum rectè negat Hurtadus potestatem ablatam propterea esse religiosis Societatis, quia eorum priuilegiis non expressè derogatur in ea Bulla. Contrarium tamen probat Diana resolut. 103. quod eos qui commorantur in Italia, quoad alios certa videtur sententia Hurtadi, quam etiam rectè probat §.201.

Ecclesiastica sepultura.

Dubitatur, tertiò, de sepultura Ecclesiastica cum enim, certũ sit, eos qui occumbunt in ipso duello sepeliri non posse in loco sacro, nec ritu sacro cum pompa funebri & cantu Ecclesiæ institutis; tamen aliis qui post duellum moriuntur ex vulnere, controuersia est, vtrùm sepeliri debeant ritu sacro. Verius autem videtur quod si moriantur extra locum conflictus quantumuis ex accepto vulnere moriantur sepeliri possunt sacro ritu, quia in Concilio Lateranensi dicitur, *si ibi moriantur*, in Tridentino autem, *si moriantur in conflictu* quod intelligendum videtur physicè.

Spectatores excommunicati.

Dico secundò, excommunicari etiam in iisdem Bullis illos omnes qui ex condicto, & ex composito sunt spectatores duelli, sic enim expressè dicitur in Concilio & à Pontificibus extenditur ad priuata duella. Vbi spectat orum nomine primò non intelligitur sacerdos excepturus Confessiones eorum qui egerent. Secundò non intelliguntur famuli aut amicî accersituri sacerdotem aut Chirurgum si opus sit. Tertiò nec illi qui forte fortuna illuc transeuntes in locum incurrunt duelli, nihil de illo cogitantes. Denique nec illi omnes qui se habent per accidens ad duellum, quales illi sunt qui ex occulto spectarent loco, vel ex spatio ita remoto vt nihil conferentur influere in duellum. Illi ergo duntaxat intelliguntur excommunicari qui ex condicto se offerunt vt sint spectatores & testes certaminis, quia scilicet accenditur ex illorum præsentia pugnantium furor, ita enim constat ex verbis Concilij & Pontificum, probántque Sanches *n.31.* Conink *disp.32. de charitate n.29.* Reginaldus, Bonacina; Concilium enim eos solùm damnat qui ex condicto id est ex pacto cum duellantibus, vel aliter ex composito ita intersunt vt eorum præsentia promoueat duellum.

Promotores duelli.

Dico tertiò excommunicationi etiam subiacere ipso facto illos omnes qui duellum quoquo modo promouent, mandato, consilio, consensu, adiutorio, scriptione armorum subministratione. Primò enim ipso facto illi excommunicantur, vt habent citatæ bullæ, quod intelligitur si per te non steterit quo minus sequeretur duellum, si enim mandasses aut consuluisses duellum, deinde verò Consilium à te aut mandatum esset reuocatum efficaciter quantum est ex te, certè non esses excommunicatus. secundò neque seruus excommunicatur heri arma deferens, non amicus arma commodans magis commoda quàm illa cum quibus erat sine dubio pugnaturus, non ille qui vulgò, arma vendit, si verò non venderet nisi ad duellum, haud dubium est, quin incurreret excommunicationem.

## Sectio IV.

### *De scandalo prout est peccatum charitati contrarium.*

SIcut discordia opponitur paci charitatis, sic fraternæ correctioni opponitur scandalum, de quo disserit S. Thomas q.43. dicitque quid illud, & quotuplex sit: quod illud sit verè peccatum & quidem aliquando valde graue ac speciale: quænam personæ scandalizent aut scandalizentur, quænam bona spiritualia omittenda sint & quænam perdenda sint bona temporalia vt vitetur scandalum. Quæ omnia dixisse videor quantum satis est disputatione prima de peccatis, sectione vltima.

# DISPVTATIO V.

### *Breuiculus de Virtutibus moralibus supernaturalibus.*

Virtutes quatuor Cardinales.

POst explicatas satis plenè tres virtutes Theologicas, immensa sequeretur Tractatio de quatuor Moralibus Cardinalibus, *quæ sunt spiritualis paradisi fluenta quatuor è sapientiæ fonte deriuata per quas omnium in nos gratiarum effluit plenitudo*

*do* inquit Prosper l. 3. de vita contemplatiua c. 18. *Quatuor cardinales venti quibus perflatur diuinitus anima*, inquit Olympiodorus in c. 1. Ecclesiastæ: *quatuor diuini Thymiamatis particulæ* vt docet S. Nilus l. de orat. c. 4. *quatuor rotæ diuini currus quibus Triumphalis gloria Domini animam ingreditur* vt ait Ambrosius l. 3. de virginibus: verùm prohibent voluminis angustiæ quod excrescerent præter modum, plenam dare hanc virtutum explicationem quæ magis etiam pertinere videtur ad moralem Philosophiam, vel etiam ad Theologiam practicam casuum. Vnde mihi nunc breuiter dicendũ est, primò de Virtutibus supernaturalibus generatim: deinde de Prudentia, Iustitia, & quantum satis est ad dignoscendam earum quidditatem, partes & vitia opposita.

## QVÆSTIO I.

### *De virtutibus moralibus supernaturalibus generatim.* S. Thomas 12.

Significatio triplex virtutis.

TRia (virtutis) nomine vulgò significantur, primò, perfectio quælibet & facultas aliquid efficiendi: deinde ipsa operatio talis virtutis, denique maximè propriè perfectio aliqua rationali potentiæ superaddita, effectrix operationis rationalis perfectæ, vnde definit eam Philosophus 7. Physic. *dispositionem perfecti ad optimum*, idest ad perfectam operationem: quæ optima operatio, si sit operatio intellectus & versetur indefectibiliter circa verum erit virtus intellectualis: si versetur immediatè circa Deum, erit Theologica, si versetur circa bonos mores, idest circa liberas operationes voluntatis conformes rectæ rationi erit virtus moralis. De qua generatim scienda sunt quinque, primò, existentia, secundo quidditas, tertiò variæ species, quartò variæ partes, quintò variæ proprietates. Nam de causis Virtutum vix videtur necesse aliquid ponere.

## SECTIO I.

### *Virtutum moralium supernaturalium existentia.*

Prima dubitatio.

RAtio dubitandi primò est, quia illa virtus non est per se infusa, quæ per proprios hominis actus acquiri potest, sed nulla est virtus moralis, quæ non possit acquiri per proprios hominis actus, virtus enim moralis versatur circa materiam naturalem, & respicit honestatem proportionatam naturæ rationali, nam moralitas est conformitas vel difformitas cum natura rationali, ergo nulla est virtus moralis quæ sit per se infusa sed ad summum infusa per accidens.

Secunda dubitatio.

Secundò, si darentur virtutes morales quæ infunderentur in iustificatione hominis, esset necesse vt per illas excluderentur vitia opposita, & passiones coercerentur, virtutes enim omnes morales præter iustitiam versantur circa passiones. Sed in iustificatione hominis nihil infunditur quo excludantur vitia, ergo non infunduntur virtutes morales. Probatur maior, quia implicat vt voluntas simul inclinetur ad obiecta iustitiæ, & iniustitiæ, temperantiæ ac intemperantiæ, sed si essent in eodem virtutes cum habitibus oppositis hoc contingeret, nam temperantia inclinaret ad sobrietatem, intemperantia verò ad ebrietatem ergo &c.

Tertia dubitatio.

Tertiò, non satis apparet qualis esse possit character propriùs harum virtutum supernaturalium in quibus nihil omnino est, quod non sit in virtutibus purè naturalibus, vt sæpiùs dictum est: si enim ad illas requiritur gratia, certè datur in illis aliquid per quod illam potius requirant quàm aliæ, illud autem assignari non nisi difficile poterit.

Dari virtutes morales supernaturales.

Dico primò, certum omnino esse Theologicè, quod dentur in homine iusto virtutes morales secundum substantiam supernaturales. Ita docent cum S. Thoma 1 2 q 63. *art.* 4. *& quæstione prima de virtutibus art.* 10. Suares *l.* 2. *de gratia c.* 16. *& l.* 6. *c.* 9. Vasques *prima* 2. *disp.* 86. *c.* 2. & alij communiter.

Probatio.

Ratio est; quia illæ virtutes sunt supernaturales secundum substantiam, quæ sunt connaturales proprietates gratiæ sanctificantis, efficientis in nobis statum diuinum: sed virtutes etiam morales sunt connaturales proprietates gratiæ, nam sicut forma naturalis postulat intrinsecas facultates, quibus possit in omni materia conuenienter operari conformiter ad statum suum, & finem naturalem, ita gratia per quam efficitur in nobis diuinus status, postulat principia intrinseca, quibus homo posset in qualibet materia diuinè operari conuenienter ad finem supernaturalem, sed hæc principia sunt virtutes morales, ergo illæ sunt proprietates gratiæ sanctificantis.

Differunt specie à naturalibus.

Dico secundò, virtutes morales supernaturales specie differre à virtutibus purè naturalibus per honestates provt supernaturaliter cognoscibiles, & nobiliori modo attingibiles: cognitiones autẽ diuersas quibus regulantur esse optimum signum per quod distinctio illa explicatur & cognoscitur. Ita omnino sequitur ex sæpe dictis de Virtutibus Theologicis.

Probatio.

Ratio enim vniuersim erat, quia implicat vt nobilior virtus non attingat obiectum suum nobiliori modo, & sub nobiliori ratione, quàm virtus minus nobilis: virtus supernaturalis est nobilior virtute supernaturali, ergo nobiliori modo & sub nobiliori ratione attingit obiectum suum: non potest autem attingere illud nobiliori modo, nisi prius obiectum nobiliori modo sit attingibile fundamentaliter & motiue: hæc enim attingibilitas esto terminatiuè sit ipse actus, fundamentaliter tamen est ipsamet virtus obiecti ad mouendam potentiam sub ratione nobiliori.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam, respondeo negando quod virtutes omnes morales possint acquiri per actus hominis naturales: virtus enim supernaturalis versatur circa materiam naturalem sed respicit tamen honestatem proportionatam naturæ rationali quatenus per gratiam eleuatæ & rectæ rationi supernaturali. Sicut enim honestas naturalis est conformitas cum natura rationali & rectâ ratione naturali, sic honestas supernaturalis est conformitas cum cognitione fidei.

Solutio secundæ.

Ad secundam respondeo virtutes supernaturales non expellere vitia, neque passiones coercere, quia non habent effectus formales vitiis contrarios: nam effectus formalis intemperantiæ est dare facilitatem ad actum naturalem intemperantiæ, habitus autem supernaturalis non facilitat, sed dat simpliciter operari conferendo potestatem altioris ordinis neque minuit difficultatem quæ oritur ex præcedenti consuetudine, vel ex passionibus. Cum igitur homo per istos habitus non inclinetur accipiendo facilitatem, sed nouam potestatem simpliciter operandi, potest esse simul supernaturaliter castus per potestatem accipiendi actus supernaturales, & naturaliter impudicus per qualitatem facilitantem ad actus impudicitiæ.

Instantia.

Instabis, actus virtutum supernaturalium ita sunt oppositi actibus vitiorum, vt non possint esse vllo modo simul, nemo enim elicere potest actum castitatis supernaturalis, & committere adulterium,

ergo

ergo principia illorum actuum se mutuò expellunt; tota enim ratio, cur habitus virtutum naturalium excludant habitus vitiorum, est oppositio illorum actuum.

Respondeo distinguendo consequentiam, ergo principia illorum actuum opponuntur, quæ sunt eodem modo principia, concedo, quæ sunt diuerso modo principia nego: habitus vitiosus est principium facilitans: virtus autem supernaturalis non facilitat, sed dat simpliciter operari, vnde non opponuntur.

Ad tertiam respondeo solutionem sæpe datam pro virtutibus Theologicis veram etiam esse pro moralibus. Quod nimirum ratio primo distinctiua naturalium à supernaturalibus sit obiectum formale diuersum in ratione obiecti non autem diuersum in ratione rei.

## Sectio II.

### *Propria quidditas virtutum moralium.*

Definitio virtutis moralis.

CErtum est primò, virtutem moralem rectè à Philosopho definiri 2. *Ethicorum c. 6.* est habitus electiuus in mediocritate consistens ea, quæ est ad nos, & provt prudens definierit. Primò dicitur *habitus* quia generatur assuetudine, & actuum frequentia. Deinde dicitur habitus *electiuus* ideſt deseruiens voluntati elicienti operationes liberas & deliberatas: denique dicitur *in mediocritate consistens &c.* differentia enim propria virtutis est, quod eligat liberè medium illud quod recta ratio præscribit, *virtus enim* inquit Philosophus *coniectatrix medij est quod recta ratio præscribit* hoc autem vt intelligatur.

Medium, obiectum virtutis.

Certum est secundò, Medium propriè vocari hoc loco illud quod excedit, nec deficit, vnde Medium idem est ac æquale, cum enim in quolibet diuisibili tria quædam accipi possint plus, minus, & æquale, necesse est vt æquale Medium sit inter plus & minus. Medium autem illud (inquit Philosophus) duplex est, aliud dicitur medium rei, quod æqualiter distat ab extremis, & est semper apud omnes idem, sumitur enim per cõparationem absolutam rei ad rẽ v.g. quaternarius apud omnes idem omnino mediæ inter binarium & senarium à quibus æqualiter distat.

Medium rei.

Medium rationis.

Aliud est medium rationis, quod non est apud omnes idem, nec sumitur per comparationem absolutam rei ad rem, sed quod pensatis omnibus circunstãtiis recta ratio iudicat debitè recedere ab vtroque extremo, ideſt nec excedere, nec deficere: nam v. g. id quod debet vnusquisque sumere cibi ex regulis temperantiæ, non est inter omnes idem, quod enim alteri est plus, est alteri minus, sed pensatâ necessitate personæ, ac cæteris circunstantiis recta ratio præscribit, quid quisque debeat sumere. His positis.

Controuertitur quomodo quælibet virtus consistat in aliquo Medio, & quod illa sit propria quidditas virtutis.

Prima dubitatio, nullam virtutem esse inter vitia.

Ratio enim dubitandi primò est, quia si virtus moralis esset mediocritas aliqua, esset necesse vt illa esset semper inter duo vitia extrema: hoc autem non videtur verum, si enim temperantiæ v. g. opponerentur duo vitia extrema, sequeretur quod duo illa vitia prohiberentur per talem virtutem, consequens autem absurdum est, nam si duo illa vitia prohiberentur per temperantiam sequeretur eum qui nimium ieiunat æquè intemperantem esse ac eum, qui nimium capit cibum, nemo autem intemperantem vocat hominem nimium ieiuniis deditum, nemo impatientem illum qui excedit patiendo iniurias.

Secunda dubitatio.

Secundò, virtus eò perfectior est quò magis distat à mediocritate, imò sic virtus constaret ex duobus vitiis, quia medium participat duo extrema, oporteret etiam eum qui ab excessu, ad defectum vitij progreditur necessariò habere priùs virtutem, quia non peruenitur ab vno extremo ad aliud extremum nisi per aliquod medium.

Tertia quod saltem aliqua virtus moralis non sit in medio.

Tertiò, saltem non omnis virtus moralis est in medio, nam iustitia cui opponitur iniustitia, non est inter duo extrema vitia, qui enim nimis parum restituit est reuerà iniustus, qui autem plus restituit quàm debeat non est iniustus. Religio quoque media non est inter duo vitia, quia, non possum excedere Deum honorando: non possum esse nimis patiens in tolerandis iniuriis, non possum nimis obedire Deo, & superiori: non possum excedere dolendo de peccatis, saltem ex parte obiecti, quamuis excedere possim ex parte actus sicut possunt etiam excedere Fides, Spes, & Charitas.

Quarta quod non illa sola.

Quartò denique saltem esse in Medio, non soli conuenit virtuti morali: nam etiam Fides est in medio nimiæ credulitatis, & nimiæ incredulitatis, Spes, inter præsumptionem & desperationem, Charitas etiam inter nimiam seueritatem, & nimiam indulgentiam, inter acediam & nimium feruorem. Imò virtutes intellectuales respiciunt veritatem, ideſt conformitatem cognitionis cum obiecto, ideſt vt neque plus, neque minus tribuant obiecto quàm oportet.

Assertio.

Dico primò, propriam essentiam virtutis moralis esse in eo sitam quod obiectum eius tùm formale tùm materiale sit medium illud quod dicitur rationis, neque illud alij conuenire posse quàm virtuti morali.

Prima pars de obiecto formali.

Ratio facilis videtur primò, quoad obiectum formale: quia nulla est virtus moralis cuius obiectum formale non sit honestas seu conformitas actus quem imperat cum recta ratione, sed respicere conformitatem actus cum recta ratione tanquam proprium motiuum est respicere medium rationis tanquam obiectum formale, nam illud quod recta ratio præscribit nec excedit nec deficit, quod vocatur medium rationis. Hoc autem patet quod nulli conueniat virtuti Theologicæ, cuius proprium obiectum non est honestas, sed perfectio aliqua diuina virtutes quoque intellectiuæ non versantur circa medium quod præscribit recta ratio moralis, sicque illud soli virtuti morali est proprium.

Secunda pars de obiecto materiali.

Secundò, idem de obiecto materiali virtutum moralium facilè ostenditur, quia si obiectum formale harum virtutum, sit medium illud quod præscribit recta ratio, necesse est vt eius obiectum materiale, tùm remotum seu materia circa quam versatur, tùm proximum seu actus versans circa talem materiam, sit aliquid medium inter defectum & excessum, si enim recta ratio præscribit mediocritatem debet illam præscribere in aliqua materia tùm remota tùm proxima: præscribit v.g. quantum cibi sumere debeas, vt sis temperans, quantam pecuniam debeas restituere vt sis iustus. Et hoc virtuti Theologicæ non conuenit quæ non nisi valde per accidens respicit mediocritatem in obiecto suo materiali.

Posterior assertio.

Dico secundò, essentiam virtutis moralis non in eo consistere quod ipsa virtus sit media inter duo extrema vitiosa, sed hoc esse illi omnino per accidens. Ita docet Philosophus loco illo sæpiùs citato 2. *Ethicorum.*

Probatio assertionis.

Ratio euidens est, quia, vt dixi, multæ virtutes morales non sunt in Medio duorum vitiorum, nam licèt minus restituere quàm debeas, sit peccatum oppositũ iustitiæ, plus tamen restituere quam debeas non

non est peccatum oppositum iustitiæ. Iustitia quidem vindicatiua esse potest inter duo vitia, nimium & parum punire, sed illa non est stricta iustitia. Imò parum punire non est contra iustitiam vindicatiuam, sed contra iustitiam legalem. Ex aliis Virtutibus vix vlla reperitur in qua nō idem sit verum, nam gratitudini non opponitur excessus gratitudinis, nec est inobediens qui nimium obedit: nec indeuotus qui nimium orat, nec intemperans, qui nimium ieiunat.

Fateor tamen esse aliquas virtutes quæ sumptæ secundum totam suam latitudinem vetant duo vitia extrema, quorum vnum est excessus, alterum defectus in eadem materia: quales sunt temperantia, & liberalitas, si verò sumantur secundum ordinariam, & vulgatam significationem, non vetant nisi vnum extremum cui maximè opponuntur & ad quod tollendum præsertim ordinantur v. g. temperantia vocatur illa solùm virtus quæ tollit excessum in voluptatibus. Vnde.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam constat ex dictis, quod virtus moralis non dicitur mediocritas quod versetur inter duo extrema vitia, sed quod totum eius obiectum sit medium rationis, in quo nec est excessus nec defectus. Dixi ergo quod ille qui nimium ieiunando se macerat, non peccat contra temperantiam provt illa vulgò significat virtutem quæ datur ad moderandum id ad quod appetitus maximè inclinat: si verò sumatur temperantia in tota sua latitudine, certè illi etiam opponitur excessus in ieiuniis.

Solutio secundæ.

Ad secundam respondeo virtutem non eò esse perfectiorem quò magis recedit à mediocritate obiecti, sed quo magis recedit ab imperfectione operationis circa talem obiecti mediocritatem: nam eò aliquis est magis temperans quò perfectius operatur circa talem mediocritatem virtus: non prosequitur illud medium quod est tale per participationem vtriusque extremi vitiosi, sed quod est tale per illius negationem, ideóque virtus non componitur ex duplici vitio, & potest aliquis transire ab excessu ad defectum sine transitu per virtutem.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam responsio tota patet ex secunda conclusione vbi dixi necesse non esse vt virtus quælibet moralis habeat duo vitia opposita, quamuis eius obiectum sit semper medium alquod rationis.

Solutio quartæ.

Ad quartam, dictum etiam est, quod Theologicæ licèt respiciant mediocritatem proprij actus & eius circunstantiarum, non respiciunt tamen mediocritatem obiecti formalis neque semper respiciunt mediocritatem obiecti materialis, quam virtutes omnes morales respiciunt.

## Sectio III.

### *Quænam sint diuisiones generales & partes virtutum.*

Virtutes morales Platonici diuidunt in Politicas, Purgatiuas, Purgati animi, & Exemplares: Philosophus *secundo Ethicorum* & deinceps diuidit virtutes in eas mediocritates quæ respiciunt affectus, res externas & conuersationem humanam: septimo autem *Ethicorum* virtutem diuidit in Heroicam & Communem. Duæ autem sunt inter Theologos celeberrimæ diuisiones virtutum, in eas quæ sunt circa actiones, & eas quæ sunt circa passiones: secunda in quatuor Cardinales. De quibus breuiter dici potest.

Ratio enim dubitandi est primò, quia malè videtur diuidi virtus vniuersim in eas quæ versantur circa passiones, & circa actiones, si nulla sit virtus quæ non versetur circa honestam operationem, & quæ non moderetur passiones appetitus: sed nulla est virtus moralis quæ non sit huiusmodi, definitur enim *quæ facit habentem bonum, & operationem eius bonam*. Fortitudo v. g. & temperantia versantur circa honestatem propriam, & iustitia moderatur nimium affectū pecuniæ, & iracundiā quæ ad iniustitiā sæpiùs excitat. Imò Philosophus 2. *Ethicorum c.* 3. dicit virtutes morales vniuersim versari circa voluptates & dolores.

Secundò, in statu innocentiæ nulla fuisset passionum perturbatio, & tamen fuissent virtutes morales; & nunc quando nulla passionum est perturbatio in appetitu, potest aliquis temperatè comedere, agere fortiter, ergo temperantia & fortitudo non sunt circa solas passiones.

Tertiò, sicut dicitur quatuor esse virtutes Cardinales, sic dici posset esse solum vnica, nam ad vnitatem virtutis sufficit vnitas generica obiecti formalis, sed honestas in genere potest esse vnicum obiectum formale, ergo commodè dici potest esse vnica tantum virtus: Imò si tres sunt in voluntate virtutes Cardinales, tres etiam erunt in intellectu prudentiæ.

Prima diuisio virtutū.

Dico primò, virtutes morales rectè diuidi in eas quæ sunt circa actiones, & eas quæ sunt circa passiones, ideſt in eas quæ hominem perficiunt in ordine ad se, & in ordine ad alios. Ita docet S. Thomas 1.2.*q.*60. *art.* 2. ex Philosopho 3. *&.* 5. *Ethicorum*, quos tamen diuerso modo explicant aliqui cum Vasque *disp.* 83. *c.* 3.

Probatur.

Ratio est, quia tot sunt virtutes morales quot modis obiecta esse possunt conformia rationi; sed obiecti rectitudo vel simpliciter respicit operantem, & sunt virtutes moderatrices passionum, vel respicit alterum distinctum ab operante & sunt virtutes circa ipsas actiones, ergo virtutes eo modo rectè diuiduntur ex propriis muneribus & obiectis. Probatur minor illæ virtutes versantur circa passiones, quorum actus elicitus primariò & immediatè non versatur nisi circa mediocritatem passionum appetitus, vel illorum actuum voluntatis qui respondent passionibus appetitus, eo quod circa eadem obiecta versentur, sed virtutes quæ perficiunt hominem in ordine ad se, fortitudo nimirum & temperantia non versantur primariò & immediatè, nisi circa moderationem huiusmodi actuum appetitus & voluntatis, circa actiones verò ad alterum non versantur nisi ad summum mediatè & secundariò, imperando actus virtutis iustitiæ, ergo virtutes quæ perficiunt hominem in ordine ad se sunt circa passiones ex propriis obiectis. Similiter virtus iustitiæ quæ perficit hominem in ordine ad alterum, ex obiecto suo habet quod sit circa actiones ad alterum, secundariò autem & mediatè moderetur passiones imperando actiones alicuius alterius virtutis v. g. fortitudinis.

Posterior diuisio.

Dico secundò, rectè quoque ac adæquatè diuidi virtutes morales in quatuor Cardinales Prudentiam, Iustitiam, Fortitudinem, & Temperantiam, quarum aliæ omnes sunt partes vel integrales, vel subiectiuæ, vel potentiales. Ita defendunt Theologi omnes potest S. Ambrosium & reliquos Patres qui asserunt vocari Cardinales illas virtutes, quod tota perfectio illis innitatur tanquam Cardini ostium.

Ratio primæ partis.

Ratio primæ partis affertur à S. Thoma, quia radix totius virtutis est rectitudo rationis, quæ actiones nostras ad alterum, vel passiones regulat. Iam verò aliæ passiones pertinent ad appetitum vt prosequentem aliquod bonū, aliæ ad appetitum vt auersantem aliquod malū. Rectitudo rationis est Prudentia, Iustitia moderatur actiones ad alterū, Temperātia passiones appetitus prosequutiui, Fortitudo passiones appetitus auersatiui, ergo illo diuisio est adæquata.

Variæ partes virtutū.

Secunda pars solâ eget explicatione, partes igitur integrales dicuntur alicuius virtutis, sine quibus non potest virtus elicere vllum suum actum, sicut in

corpore hominis illæ partes integrales vocantur sine quibus homo non potest sua obire munera. Partes subiectiuæ dicuntur quæ sunt veræ species virtutis, cuius nimirū propria definitio illis cōuenit, eo modo quo homo cōtinetur sub genere animalis. Partes potētiales dicuntur quæ non habent totā essentiā & vim principalis illius virtutis, sed participant tantum aliquid de illa & aliquam habent cum illa similitudinem, sicut intellectus & voluntas sunt partes potentiales animæ, quia non continent totam virtutem ad quam extenditur anima. Sic istæ virtutes partes potentiales dicuntur quia sunt finitimæ illis virtutibus quarum tamen totam non participant essentiam supererat hîc ostendere nullam omnino virtutem excogitari posse, quæ vnius ex quatuor illis Cardinalibus non sit pars vel integralis, vel subiectiua vel potentialis, sed hoc ex decursu constabit totius disputationis, vbi singulis virtutibus suæ partes assinabuntur.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam ergo respondeo nullam esse virtutem quæ non versetur circa actiones, si nomine (actionis) intelligatur honesta quælibet operatio: solam autem iustitiam versari circa actiones ad alterum: passiones enim secundariò tantùm & mediatè moderatur imperando actus aliarum virtutum, quo pacto intelligendus etiam est Philosophus.

Solutio secundæ. Ad secundam, respondeo nomine (possionum) non solos intelligi actus appetitus sensitui, sed illos etiam actus appetitus sensitiui qui respondent passionibus appetitus, & fuissent sine dubio in statu innocentiæ, suntque tunc etiam quando non est passio vlla in appetitu, tunc enim Fortitudo & Temperantia versantur circa illas.

Solutio tertiæ. Ad tertiam, respondeo non posse honestatem esse obiectum formale vnius tantum virtutis, quia virtus generatur per actus qui diuersam specie honestatem respiciunt tollúntque difficultatem potentiæ: ideóque nimis generica est ratio illa honestatis vt specificet rationem vnicam virtutis. In intellectu autem vnica est Prudentiæ virtus, quia vnicum illius est obiectum formale & vnica difficultas per ipsam superanda. In voluntate multiplex difficultas superari debet, & multiplex est obiectum formale.

## Sectio IV.

### *Quænam sint virtutum moralium generales Proprietates.*

Sex proprietates virtutum. VIdeo illas à Philosopho & à S. Thoma sex numerari, prima est connexio virtutum inter se, adeò vt nunquam vna reperiri possit sine omnibus aliis. Secunda est subordinatio, adeò vt vna reliquarum omnium imperet actiones, tertia est oppositio vitiorum adeò vt proprium virtutis sit expugnare vitia, neque vlla sit virtus, quam plura non expugnent vitia. Quarta est inæqualitas, quinta difficultas, sexta eximia nobilitas, dignitas, excellentia. Quæ omnia parum habent difficultatis, sed habent tamē plurimum vtilitatis si attentiùs expendantur.

### §. I.

### *An & quomodo virtutes morales sint inuicem connexæ.*

Assertio. DIcendum igitur primò est, Virtutes morales etiam acquisitas ita esse sibi mutuò annexas vt vna saltem in gradu Heroico nunquam obtineatur, quin acquirantur aliquo saltem modo aliæ omnes virtutes. Ita docent Theologi cum Philosopho, & S. Thoma, sed difficile tamen & non vno modo concatenationem illam virtutum explicant, mihi videtur tripliciter illa ostendi posse.

Prima ratio connexionis virtutum. Primò, ex ratione Prudentiæ quæ nunquam est perfecta sine omnibus virtutibus, & vicissim virtutes nunquam sunt perfectæ sine perfectissima prudentia, si enim datur aliquid tertium in quo ita sint connexæ virtutes, vt illud nunquam sit sine illis, neque illæ sint vnquam sine illo tertio, certè necesse est, vt virtutes omnes sint semper simul quando perfectæ sunt: sed prudentia est virtus, quam nemo perfectam habere potest, quin omnes habeat virtutes, etiam sine Prudentia nemo habet, ergo manifestum est, quod virtutes morales quoties sunt perfectæ, sunt etiam inuicem connexæ. Minorem probat Philosophus 6. *Ethicorum* c. 12. quia vbi electio est bona, ibi necessariò sunt omnes virtutes; vitium enim peruertit iudicium circa finem & media, facitque vt homo fallatur circa principia rerum agendarum, nam voluntas trahit intellectum ad iudicandum bonum, id quod amat: vbi ergo est electio bona, ibi sunt omnes virtutes sed vbi est electio bona ibi est prudentia, quia vt fiat electio bona non sufficit δεινότης seu acumen ad dignoscenda media quod non exigit habitum, sed vocatur malitia, ergo prudentiam nemo perfectam habet sine omnibus virtutibus, & vicissim sine Prudentia nunquam sunt vllæ virtutes, quia earum directrix, earum fax imò etiam oculus Prudentia est, cum sine illa non possint cognoscere proprium obiectū, quod est mediocritas, neque vllos actus elicere circa illam, nam virtus cæca est sine Prudentia, sicut voluntas sine intellectu.

Secunda ratio. Secundò, probatur ex ratione generica virtutis, nam ibi sunt omnes virtutes vbi est facilitas & inclinatio ad amandam omnem honestatem & ad obediendum rationi dictanti aliquid esse bonum: sed ibi est vnica tantùm virtus præsertim perfecta, ibi est facilitas & inclinatio ad amandam omnem honestatem & ad obediendum rationi, nam in omni actu virtutis amatur honestum vt sic propter se ipsum, ergo qui habet vnam virtutem habet etiam omnes saltem secundum quandam inchoationem cum inclinetur ad omnia obiecta virtutum præcisè vt honesta sunt sub qua ratione amantur à virtutibus.

Tertia ratio. Tertiò, probatur ex proprio etiam munere virtutis, qui enim exercet actum vnius virtutis participatione quadam videtur exercere actus aliarum virtutum, nam debet sequi mediocritatem, quæ similis est temperantiæ, debet adæquari rationi rectæ, quod videtur proprium esse iustitiæ, debet fortem & immutabilem habere animum, quod est fortitudinis. Scio multa opponi posse contra connexionem illam virtutum, sed solui tamen omnia facilè possunt, ex his quæ addidi primò de virtutibus in gradu Heroico, deinde dixi eas esse aliquo modo connexas. Triplex enim est status virtutis continentiæ, in quo Vigent adhuc passiones & magna sentitur difficultas in eliciendis virtutum actibus, temperantiæ in quo iam mediocriter sedatæ sunt passiones & difficultas minor sentitur. Heroicus in quo passiones sedatæ sunt & ita subiectæ rationi vt non pariant vllam difficultatem voluntati sequenti dictamen rationis. Virtutes in isto tertio statu semper se mutuo sequuntur ob allatas, in duobus primis disiunctæ sunt, quamuis etiam connexionem aliquam habeant ratione inclinationis ad honestatem propter se ipsam.

Triplex status virtutis.

### §. II.

### *An & quomodo virtutes sint subordinatæ, Vitiis oppositæ, inæquales inter se.*

DIcendum secundò est, nullam esse virtutem cui non ita subordinentur aliæ omnes virtutes, vt imperare

imperare possit quosvis earum actus, nullam, cui non opponantur plura vitia, esse autem illas etiam specificè inæquales inter se.

Vna virtus imperat alias virtutes.

Prima pars, de imperio virtutis vnius per aliam virtutem etiam inferiorem, probata est alias contra Vasquem, *disp.51.c.1.* potest enim aliquis ieiunare vt possit feruentiùs orare, potest misereri pauperis, vt iustitiæ actus faciliùs exerceat. Tunc ieiunium elicitum à virtute temperantiæ, imperatum verò à religione habet intrinsecam bonitatem temperantiæ, bonitatem verò religionis denominatiuè solùm ac extrinsecè, elicitur enim propter honestatem virtutis vtriusque.

Opponitur vitio.

Secunda pars de oppositione virtutum & vitiorum probatur à Philosopho *secundo Ethicorum c.8.* quia id, quod est æquale opponitur ei quod excedit, & ei quod deficit, virtus est quid medium & æquale, vitia verò sunt excessus & defectus, ergo virtutes contrariè opponuntur vitiis. Vnde colligit Philosophus quod extremorum vnum, compellit à se medium ipsum ad aliud extremum: atque fortem, audax quidem timidum, timidus audacem appellat, & sic de cæteris. Deinde notat, quod vitia extrema vnius virtutis physicè sumpta, magis inter se contraria sunt quàm cum virtute, quamuis minus opponantur sumpta moraliter, probatque primò propter maiorem distantiam extremi vnius ab altero extremo quàm à medio. Deinde probat ex maiori dissimilitudine cum vitio extremo, nam prodigus similior est liberali, quàm auaro. Denique obseruat quod virtus magis opponitur vni extremo quàm alteri: liberalitas v.g. magis opponitur extremo quod deficit idest auaritiæ, quàm extremo quod excedit, ideſt prodigalitati & contra, temperantia magis opponitur extremo quod excedit, quàm extremo quod deficit. Docétque id euenire primum ex rei natura, quia vnum extremum est semper dissimilius medio, quàm alterum v.g. timiditas dissimilior est fortitudini quàm audacia: deinde id euenire ex parte nostra, quia ex inclinatione appetitus semper maiorem habemus propensionem ad vnum extremum vitiosum quàm ad aliud: nam ad excessum voluptatum magis propendemus, quàm ad defectum.

Virtutes sunt inæquales.

Tertia pars, de inæqualitate virtutum negabatur à Stoicis qui volebant *omnes virtutes & omnia peccata esse vnius staturæ*, vt loquitur Seneca *Epistola 66.* ideſt illas esse inæquales gradualiter, quod apertè falsum est, quia actus virtutum aliquando sunt remissiores, aliàs autem intensiores, ideóque habitum magis vel minus augent. Deinde inæqualitas specifica & essentialis probatur ex inæqualitate obiectorum, vnde Prudentia cum sit in intellectu reliquas superat dignitate, inter purè morales eminet Iustitia, hinc Fortitudo, postrema est Temperantia.

## §. III.

### *Virtutum difficultas & excellentia.*

Prima ratio difficultatis virtutum.

DIcendum tertiò, difficultatem virtutis peti tùm ex ipsius virtutis natura, tùm etiam ex parte nostra: eius autem præstantiam probari ex omnibus eius causis & effectibus.

Primam partem, de virtutis difficultate latè probat Philosophus *secundo Ethic. c.9.* variásque rationes affert & remedia. Prima verò ratio est, quia virtus haberi non potest nisi ab eo qui medium inuenit in quo nec exceditur nec deficitur. Sed difficillimum est in vna quaque re medium capere, sicut circuli medium inuenire non cuiuslibet, sed scientis est tantum. Ergo virtutem habere difficile est. Accedit quod virtus ita media est inter excessum & defectum, vt si desit minima circunstantia non sit virtus, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex quolibet defectu, est autem difficile omnes attendere huiusmodi circunstantias, ergo difficillimum est tenere medium virtutis, quia est difficile determinare in singularibus quomodo, & quibus, & pro quibus & quo tempore irascendum sit: ij enim interdum laudantur, & mites dicuntur qui deficiunt, interdum ij qui deficiunt dicuntur viriles, virtus autem est in singularibus. Altera ratio petitur ex parte nostri omnia enim sunt quæ intra & extra non difficultatem augent virtutis. In intellectu enim & phantasia infiniti errores, sunt, & exigua planè apprehensio dignitatis necessitatis, & vtilitatis virtutum, vnde obscuritas illa cognitionis hebetem reddit voluntatis vigorem ad amorem virtutis, accedunt sensus qui omnes asperitatem virtutis repræsentant, est enim illis contraria, præterea in appetitu passiones omnes virtutem armatæ oppugnant, & contra illam toto insurgunt furore, extra exempla, peccandi occasiones, dæmones impellentes, difficultatem illam augent incredibiliter proponentes præcipuè voluptatis lenocinia quæ hominem inebriant & virtutis odium ingenerant. Suggerit deinde Philosophus remedia salubertima, quibus non obstante tali difficultate virtus tamen acquiratur, præcipuum est vt semper caueamus à voluptate, quia nunquam incorrupti iudicamus de ipsa, illique dicere debemus vt senes Troiani Helenæ, *quod quamuis pulchra sit restituenda tamen est*, hoc enim pacto remouentes à nobis ipsam minus peccabimus. Altera ratio.

Secundam partem de virtutis eximia præstantia & dignitate, probant omnia principia moralis Philosophiæ, omnia Scripturæ testimonia, omnia Scripta Patrum, omnia dicta Sapientum. pulchrum omnino esset ire per omnes illius causas, & effectus eius mirabilis recensere: primaria nobilitas eius, & præstantia, est affinitas eius & similitudo cum Deo, facit enim eum in quo est vere deiformem, deinde facit habentem verè bonum, & operationem eius bonam. Nihili facit Deus æquissimus rerum æstimator alia omnia præter virtutem, ad cuius regnum stabiliendum misit in terras Filium, auxilia gratiarum effundit copiosissima, denique illi soli parauit regnum. Excellentia virtutis.

---

## QVÆSTIO II.

### *De virtute Prudentiæ* S. Thom. secunda secundæ à quæst. 47.

SIc explicatis breuiter generatim virtutibus, vt veniam ad singulas in particulari, ordior à Prudentia, quam *primum officij fontem* rectè vocat Ambrosius *l.1 de officiis c.27.* De hac autem dicere tria satis erit, primò quidditatem propriam, secundò varias eius partes, tertiò vitia opposita.

## SECTIO I.

### *Quanam sit vera quidditas Prudentiæ.*

TRia complector hoc titulo definitionem prudentiæ, proprium eius obiectum materiale & formale, actus proprios prudentiæ.

Definitio Prudentiæ.

Dico primò, prudentiam rectè definiri, est virtus intellectus quâ in negotio quolibet occurrente cognoscimus quid faciendum vel omittendum sit, tres partes habet definitio ex quibus tota innotescet quidditas prudentiæ.

Tres particulæ definitionis.

Dicitur primò, *virtus intellectus*, quia ita fertur in suum obiectum vt ex modo iudicandi falli non possit circa proprium obiectum, cognoscit enim euidenter vtrùm illud sit turpe an honestum, alioqui non est prudentia. Quamuis autem de singularibus esse non possit demonstratio aut scientia, potest tamen esse iudicium proprium prudentiæ. Dicitur secundò, *quâ nouimus in quolibet negotio occurrente*, quia prudentia versatur circa singulares actiones, non enim est prudens qui nouit in genere, quid agendum sit, & in singularibus actionibus non nouit determinare circunstantias necessarias ad operandum honestè v.g. locum, tempus, modum, prudentia enim singulas actiones liberas dirigit totius vitæ. Dicitur tertiò, *quid agendum vel omittendum sit* nam agere honestè obiectum est Prudentiæ, vt dicetur statim, sicut ædificare domum est obiectum artis ædificatoriæ. Et hic est etiam totus finis & effectus prudentiæ, quæ nouit in particulari determinare quæ circunstantiæ sint necessariæ, vt opus fiat honestè. Sic igitur explicata definitio prudentiæ declarat optimè totam eius essentiam, consistentè in eo quòd cognoscat in quolibet negotio virtutum, quid sit conueniens aut disconueniens, honestum aut turpe. Ad hanc enim reuocantur aliæ omnes definitiones vulgò afferri solitæ, vt cum Aristoteles 6. *Ethicorum* c. 5. Prudentiam definit *habitum cum recta ratione actiuum circa ea quæ sunt homini bona vel mala*, & *ibidem* prudentiam appellat *rationem agendorum* Augustinus quoque l. 1. de libero arbitrio c. 13. *Prudentia* inquit *est rerum appetendarum & fugiendarum scientia*. Quæ omnia conueniunt, cum definitione illa quam attuli. Denique per eam definitionem Prudentia differt à reliquis virtutibus, quæ sunt in voluntate, respiciúntque actiones honestas sub ratione boni, Prudentia verè respicit eas sub ratione veri, & bonum non respicit nisi materialiter.

Probatur definitio.

Obiectum prudentiæ.

Dico secundò, proprium obiectum circa quod versatur prudentia, esse omnia media quibus virtus moralis finem suum, ideſt mediocritatem sibi propriam attingere potest: deinde circunstantias omnes ad finem consequendum necessarias: fines verò virtutum moralium Prudentia præscribit saltem in particulari.

Ratio est, quia Prudentia, vt dixi, est ratio agendorum ad finem, vel vt aiebat Augustinus scientia rerum appetendarum aut fugiendarum, sed non aliter potest prudentia esse ratio agendorum & dirigere actus virtutum, nisi cognoscendo media quæ conducunt ad finem virtutis, ideſt quid agendum sit, & circunstantias agendi, seu modum agendi. Finem autem virtutis vniuersalem, & quasi abstractum non præscribit prudentia, sed habitus Syntereseos, quæ v.g. dictat esse viuendum temperate, agendum fortiter &c. Finem verò particularem quem virtus moralis intendit in singulis actionibus per se ipsam prudentia præscribit, quia virtus moralis in singulis actionibus intendit honestè operari, ideſt attingere mediocritatem, sed prudentia præscribit, quid in singulis rebus sit medium proprium cuiusque virtutis, ergo prudentia præscribit fines particulares singularum virtutum. Deinde proprium est prudentiæ præscribere circunstantias in singulis virtutum actionibus seruandas quod fieri non potest, quin prudentia versetur circa finem particularem singularum virtutum.

Tres actus prudentiæ.

Dico tertiò, actus prudentiæ proprios esse potissimum tres, consilium, iudicium, imperium.

Ratio est, quia tunc aliquis est perfectè prudens quando benè consultat, rectè iudicat, efficaciter præcipit exequutionem mediorum ad finem. Consilium est actus, quo cognoscimus quænam sit mediocritas propria obiecti virtutum, & quænam media vel circunstantiæ possint hic & nunc conducere ad illum finem. Iudicium est actus, quo ex pluribus mediis quæ possunt conducere ad finem, concludimus quodnam ex illis hic & nunc sit conducibilius & quomodo in talibus circunstantiis illud vsurpari debeat. Imperium est actus intellectus, quo electio voluntatis eligentis certum aliquod medium, & certas circunstantias promulgatur potentiis inferioribus. Itaque cum munus Prudentiæ proprium sit efficere vt aliquod opus honestè fiat & secundum virtutem, ad hoc autem necesse sit inuenire diuersa media & diuersas circunstantias, deinde vnum aliquod medium præscribere, ac demum exequi quod decretum est, primum illud efficitur per consilium, secundum iudicio, tertium imperio, ergo tres illi actus totam prudentiam complent.

Quibus obtineatur prudentia.

Ex quibus omnibus facilè colligitur quatuor potissimum esse adiumenta quibus acquiritur prudentia. Primum est experientia similium euentuum, nam ex illis facilè coniicitur quid in subiecta occasione probabiliter euenturum sit. Hinc senes prudentiores sunt iunioribus, secundum est, eruditio seniorum & sapientum: tertium lectio historiæ, quartum in rebus propriis sui abnegatio iudicij. Quia illa omnia supplent quod deest experientiæ. Addit autem debet omnium maximum prudentiæ præsidium consideratio & reflexio, nihil enim est quod magis iuuet, & promoueat prudentiam.

## Sectio II.

*Quænam sint partes Prudentiæ, integrales subiectiuæ, potentiales.* S. Thom. q. 48. & seq.

Octo partes integrales prudentiæ.

Dico primò, rectè à S. Thoma numerari octo partes integrales Prudentiæ, memoriam, intelligentiam, docilitatem, solertiam, prouidentiam, rationem, circunspectionem, cautionem.

Ratio est, quia partes integrantes Prudentiæ sunt perfectiones quædam sine quibus perfectus haberi non potest vsus prudentiæ: huiusmodi autem sunt octo istæ dotes, nam ex illis tres iuuant ad acquirendam prudentiam, aliæ in actu prudentiæ interueniunt. Ad acquirendam prudentiam iuuant Memoria seu recordatio eorum quæ legimus, vidimus, audiuimus experti sumus, deinde intelligentia præsentium quâ videlicet præsens rerum status inspicitur, posteà prouidentia, seu consideratio futurorum euentuum qui sequi possent ex opere in actu prudentiæ interueniunt docilitas seu promptitudo discendi quæ ab aliis dicuntur: solertia, promptitudo inueniendi medium ad finem tempore breuissimo: ratio seu promptitudo colligendi vnum ex alio: circunspectio consideratio circunstantiarum ne qua desit in opere: cautio seu cura vt videntur incommoda. Est igitur perfectè prudens qui meminit præteritorum, præsentium statum rectè inspicit, futuros euentus coniicit, promptè discit quæ alij docent: promptè inuenit media, promptè colligit alia ex aliis: circunspectus est ne qua circunstantia desit in opere, cautus vt præueniantur incommoda.

Quinque partes subiectiuæ.

Dico secundò, partes subiectiuas Prudentiæ quinque posse numerari, Monasticã seu solitariam, quæ spectat honestatem operis eius in quo est, Oeconomicam quæ spectat bonum familiæ: Politicam quæ spectat bonum ciuitatis aut reipublicæ curando vt seruentur leges, Legislatricẽ quæ spectat bonũ ciuitatis ferẽdo leges, Militarẽ quæ rectè militiã gubernat.

Ratio

Ratio afferri solet, quia prudentiæ munus perfectum est dirigere operationem hominis vt sit honesta. Dirigit autem vel procurando bonum ipsius operantis, & est Solitaria, vel procurando bonum familiæ & est Oeconomica, vel procurando bonum reipublicæ quod fieri potest ferendo leges & est Legislatrix, vel porcurando vt leges seruentur & est Politica, vel auertendo ab ea malum & est Militaris.

Tres partes potentiales prudentiæ.

Dico tertiò, tres optimè posse numerari partes potentiales prudentiæ, prima est Eubulia quæ iuuat ad consultandum, seu ad media excogitanda, secunda est Sinesis quæ iuuat ad iudicandum secundum leges ordinarias, tertia est Gnome quæ iudicat supra rationes & leges ordinarias, sed secundum mentem tamen legislatoris.

Ratio est, quia partes potentiales hoc loco vocamus eas quæ habent aliquid proprium prudentiæ, sed non se tamen extendunt ad totam eius virtutem, sicut intellectus est potentia ipsius animæ, quia est aliquid proprium animæ, sed ad totam tamen eius virtutem non pertingit. Sed ius consultandi & vis iudicandi sunt huiusmodi, sunt enim aliquid prudentiæ, quia illa consultat, iudicat, exequitur: ergo tres sunt partes potentiales prudentiæ.

## Sectio III.

### *Quænam sint peccata Prudentiæ opposita* S. Thomas à quæst. 53.

QVædam vitia opponuntur Prudentiæ, quia sunt illi contraria, & sunt defectus quidam prudentiæ, quædam verò sunt opposita prudentiæ quod falsam quandam speciem eius gerant vt recte notat S. Thomas *quæst.* 53. ex S. Augustino *l.* 4. *contra Iulianum* de vtroque genere pauca tantùm annoto.

Dico primò, imprudentiæ quæ peccatum est prudentiæ oppositum, quatuor sunt species, præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, negligentia.

Ratio est, quia illa peccata directè opponuntur prudentiæ, quæ directe opponuntur tribus actibus propriis prudentiæ, consilio, iudicio, exequutioni. Huiusmodi sunt defectus quatuor quos enumerabam, peccat enim contra consultationem prudentiæ propriam qui aggreditur finem, aut iudicat de mediis sine Præuia deliberatione, hæc est quæ vocatur præcipitatio; quæ omittit deliberationem. Peccat contra iudicium prudentiæ qui rem de qua iudicat, & circunstantias eius non maturè inspicit, hæc vocatur inconsideratio, quæ nimirum temerè iudicat. Peccat contra imperium & exequutionem prudentiæ qui leues ob causas diuellitur à rebus rectè deliberatis, & iudicatis, quæ vocatur inconstantia, vel etiam qui omittit actus intellectus necessarios vt res mandetur exequutioni, ergo quatuor modis per defectum prudentiæ peccatur sunt autem hæc peccata mortalia vel venialia tantum ratione periculi peccandi cui exponitur homo per præcipitationem, inconsiderationem, inconstantiam, & negligentiam. Denique notat rectè S. Thomas *quæst.* 53. *art.* 6. ex S. Gregorio *l.* 31. *moralium cap.* 31. quod quatuor hæc vitia oriuntur potissimum ex luxuria cuius proprium est totaliter extinguere iudicium, rationis, vnde dicit Philosophus 7. *Ethicorum c.* 6. quod incõtinens iræ audit quidem rationem sed imperfectè, incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam nõ audit, quia videlicet ex eodem Philosopho delectatio maximè corrumpit æstimationem Prudentiæ, præcipuè venerea, quæ totam animam absorbens trahit illam ad sensibilia à quibus prudentia & quælibet virtus animus abstrahit.

Dico secundò, sex esse vitia quæ falsa quadam specie imitantur prudentiam, & illi opponuntur quasi per excessum: primum est prudentia carnis, deinde astutia, dolus, fraus, sollicitudo temporalium, sollicitudo futurorum ita S. Thomas *quæst.* 55. Sex vitia imitãtia prudentiam.

Ratio est, quia prudentia illa est, quæ idonea media excogitat & ordinat ad finem honestum, ergo illa vitia verè imitantur prudentiam, quæ media idonea excogitant, & ordinant ad finem prohibitum & turpem, deliberando, iudicando, exequendo. Sed vitia sex excogitant & ordinant huiusmodi media ad fines prohibitos, primò prudentia carnis, quæ idonea media excogitat & ordinat ad vitam secundum carnem, id est ad opera carnis quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum seruitus, veneficia contentiones, æmulationes, iræ, rixæ &c. prudentia itaque illa carnis damnata toties ab Apostolo, proposito fine illorum operum inuenit media peridonea quibus illa exequatur, & delectationem ex illis hauriat; includit enim affectum ad illa opera quibus mouetur intellectus ad excogitationem mediorum, quibus illa obtineantur, & est propria excogitatio mediorum provt causata per affectum à quo illa ordinatur ad talem finem delectationis vt videas quàm meritò Apostolus. Dicat prudentiam illam esse inimicam Deo, & oppositam prudentiæ spiritus, qua scilicet homo rectè deliberat, iudicat, & imperat media idonea ad opera Spiritus opposita operibus carnis. *Sapere secundum carnem mors est.* Prudentia carnis.

Est enim propria sapientum, huius sæculi. Secundò astutia, imitatur prudentiam & reduci potest sicut alia sequentia, ad prudentiam carnis, cognitio prauorum mediorum occultorum, quæ idonea sunt ad alios fallendos, finis enim hominis astuti est obtinere temporalia, proprius est inuenire media occulta quibus alij fallantur, quod sine dubio pertinet ad prudentiam carnis, & constituit sapientes huius sæculi. Astutia.

Tertiò, dolus & fraus imitantur prudentiam & sunt executio quædam astutiæ, dolus enim est exequutio astutiæ, in verbis quibus fallitur proximus ad obtinendum temporale aliquod bonum. Fraus est exequutio astutiæ in factis vt cum proximo das monetam adulterinam, cum supponis personam pro persona, cum contractum facis contra mentem alterius. Dolus & fraus

Quartò, prudentiæ opponuntur & sunt falsæ imitationes prudentiæ, sollicitudo temporalium, & sollicitudo futurorum. Prima est nimia mentis occupatio in conquirendis aut conseruandis bonis temporalibus orta ex nimio habendi amore, & timore amittendi vbi tria interueniunt amor habendi, timor amittendi, nimia occupatio mentis in illis animo voluendis. Secunda est, nimia mentis occupatio circa futura vitæ necessaria cum anxietate quadam animi, & parua fiducia in Deum. Vtramque sollicitudinem sæpiùs in Euangelio damnat & prohibet Christus, probátque quàm illa sit stulta sex rationibus Matthæi 6. *respicite volatitia cœli.* alias comparat eam spinis bonum semen suffocantibus *Matthæi* 13. denique monet Lucæ 21. *attendite vt non grauentur corda vestra crapula & ebrietate, & superueniat in vos repentina illa dies.* Consistit autem earum pernicies & malitia præsertim in eo quòd tempus præcipiant necessarium ad seriam cogitationem salutis, quo nullum in vita est malum pernitiosius, imò fons est & origo malorum omnium, spiritualia enim quæ conducunt ad virtutem & salutem sensibus non percipiuntur, neque cognosci possunt nisi crebra & attenta consideratio circa illa versetur, si autem non cognoscantur nec æstimari etiam possunt, nec amari, & hinc terræ totius sequitur desolatio, quia non est qui recogitet corde Sollicitudo temporaliũ.

corde. Deinde adiunctum habet illa sollicitudo affectum ad temporalia qui stare non potest cum amore supernaturalium, duo enim amores in vno se corde non capiunt. Contra hoc vitium plura dabunt Chrysost. *Homilia 22. in Matthæum* Augustinus *l. 2. de serm. domini in monte*, & interpretes in citata loca Euangelij.

## QVÆSTIO III.

### *De Virtute Iustitiæ.*

DE hac virtute moralium omnium virtutum Principe, neque pauca dicere facile est propter copiam materiæ, neque dici multa debent propter præscriptos breuitatis limites, medium, quoddam erit si neque de singulis omnia dixero neque tamen vllum è singulis vel hîc vel in morali omisero, quæ octo videntur esse. Primò quidditas iustitiæ ac iniustitiæ, secundò propriæ species & partes iustitiæ, tertiò dominium provt est regula & obiectum iustitiæ commutatiuæ, quartò primus actus iustitiæ commutatiuæ qui est restitutio, quintò alter actus eiusdem iustitiæ qui est contractus, sextò tertius actus quæ sunt iudicia, septimò actus iustitiæ distributiuæ propij, octauò virtutes iustitiæ affines præsertim Religio.

### SECTIO I.

### *Quænã sit propria quidditas Iustitiæ ac Iniustitiæ.*

Triplex acceptio iustitiæ.

CErtum est primò nomine (iustitiæ) significari solere primò id omne quod rectæ rationi commensuratum est, & sic quælibet virtus & collatio virtutum appellari solet iustitia, *beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam*, ideſt virtutem, & rectitudinem. Secundò, id quod legibus consentaneum est propter publicam vtilitatem, quæ vocatur iustitia legalis. Tertiò id quod ponit æqualitatem cum eo quod strictè alteri debetur, seu cum iure alterius. Hæc est propria iustitia de qua sola loquimur, sed difficile est dicere quid sit ius illud quod adæquat iustitia.

Triplex acceptio iuris.

Certũ est secundò, nomine (iuris) significari primò, legem & dictamen rationis, iubemus reddi vnicuique quod est ei debitũ, sic enim dicitur aliud esse ius naturale, quod natura ipsa immobiliter præscribit, aliud positiuum quod aliqua præscribit authoritas increata vel creata, aliud ius gentium quod obseruatur apud omnes gentes, aliud ciuile quod authoritas Principis constituit, aliud Canonicum, quod instituit authoritas Ecclesiæ. Secundò significari opus alteri strictè debitum, v.g. restitutionem alteri debitam. Tertiò, rationem & titulum ob quem strictè aliquid alteri debetur, & hæc est significatio iuris maximè propria, solétque definiri, legitima potestas ad rem aliquam aut functionem cuius potestatis violatio facit iniuriam, diuiditúrque in ius ad rem, quod ipsam rem non habet deuinctam, sed personam, in quam etiam dat actionem, & ius in re quod rem ipsam habet obligatam, in quam etiam dat actionem. His præmissis sine quibus intelligi non potest quidditas Iustitiæ, vt illa innotescat plenissimè. Primò videndum est quale sit obiectum iustitiæ tùm materiale tùm formale: secundò quænam sit propria definito iustitiæ, & quas conditiones illa exigat: tertiò quid sit propriè iniustitia, & vtrùm illa volenti & consentienti fieri possit: quartò corollaria duo de iustitia Dei ad homines, & hominis ad Deum.

### §. I.

### *Proprium obiectum Iustitiæ tùm materiale, tùm formale.*

OBiectum materiale circa quod versatur Iustitia potest esse vel res aliqua externa, alteri debita vt pecunia, vel actio aliqua iusta quâ nimirum alteri tribuitur quod suum est: obiectum autem formale, seu ratio illa secundum quam actio illa externa respicitur à iustitia dicitur ab aliquibus esse Ius, ab aliis æqualitas, ab aliis medium rei, ab aliis actionem iustam vt iustam, nominibus autem diuersis illi omnes rem eandem significant. Sed tota tamen difficultas est dicere quid sit illa actio iusta vt iusta, ideſt alteri strictè debita, est enim difficile dicere, quid sit aliquid esse strictè debitum alteri.

Prima dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia vitiosum est definire Iustitiam per ipsum ius, & ius ipsum definire per iustitiam, hic enim vitiosus est circulus, quando duo se inuicem probant, & definiunt, sed si actio iusta vt iusta, sit obiectum iustitiæ, sequitur quod ius includitur in definitione iustitiæ, & quod iustitia includitur in definitione iuris, iustitia enim definietur quæ reddit alteri suum ius, & ius erit illud quod est alteri debitum ex iustitia. Imò hinc sequetur quod iustitia includetur explicitè in sui definitione, quæ sic nugatoria erit, & includet processum in infinitum; iustitia enim est illa quæ reddit ius, ideſt id quod strictè alteri debitũ ex iustitia. Probatur quia, iustitia non potest explicari nisi per debitum strictum, quod est debitum iustitię, quomodo enim aliter illud distingues à debito gratitudinis, à debito charitatis, & ab aliis debitis, quæ non sunt stricta debita, nisi dicas debitum strictum illud appellari quod violari non potest sine iniuria, ideſt nisi fiat contra iustitiam, ergo nõ poterit definiri iustitia sine circulo vitioso, & sine petione principij.

Secunda dubitatio.

Secundò videtur elici posse actus iustitiæ sine actione vlla strictè debita, quia possum ex vera virtute iustitiæ velle sæpiùs soluere idem debitum quod prius solui, sicut possum obedire sæpiùs implendo id quod præceptum est, v.g. plures audiendo Missas in die festo, tunc enim sæpiùs pono, quod præceptum est: possum etiam pro eodem peccato sæpiùs satisfacere, tùm quoad culpam, tùm quoad pœnam, quia nimirum vt aliquod medium eligatur ad finem, non exigitur vt illud sit necessarium ad talem finem.

Assertio.

Dicendum tamen primò, proximum obiectum materiale iustitiæ esse actionem iustam seu æqualem cũ iure alterius, obiectũ autẽ formale ipsam æqualitatem actionis cum iure alterius, siue actionẽ vt æqualẽ iuri.

Obiectum materiale.

Prima pars de obiecto materiali facilis est quia, illud est obiectũ circa quod actus elicitus virtutis versatur, quod homo iustus eligit & expetit, & in quo iustitia ponit suam mediocritatem immediatè. Sed homo iustus non eligit & expetit res externas, sed actiones quibus illæ restituuntur aut distribuuntur; neque ponit mediocritatem in debito aut depositio, sed in actionibus illis quibus illa redduntur, ergo materia immediata iustitiæ sunt actiones quibus redditur res aliqua debita, non autem res ipsæ debitæ.

Obiectum formale.

Secunda pars de obiecto formali non est difficilior, quia iustum dicitur illud omne quod est æquale cum sua regula & mensura, sed ius quod quisque habet, seu titulus propter quem alteri debetur, est regula & mensura actionis iustæ, tunc enim quisque dicitur iustè agere, cum tantundem alteri tribuit quãtum ei iure debetur, ergo iustum est illud quod est æquale cum iure alterius, hoc est obiectum formale iustitię, ergo illud obiectum est æqualitas seu adæquatio

quatio huius iuris. Deinde illa æqualitas est propriè medium illud rei quod Philosophus dicit esse obiectum iustitiæ, cum aliæ virtutes solum respiciant medium rationis quod non est apud omnes idem.

Iustitia definitur sine vllo circulo.

Ad primam varia Respondent de Lugo, Turrianus, Hurtadus non reiicienda: est enim sanè difficillimum dicere quomodo definitio iuris non includat iustitiam & definitio iustitiæ non includat ipsum ius, quod esset haud dubiè vitiosum. Itaque respondeo ius & debitum strictum ita definiri vt nullo modo includat in sua definitione iustitiam, nolo enim illud ita definiri, ius, quod si violetur fiat contra iustitiam, sed ius seu debitum quod quoties violatur, producitur ex eo noua obligatio restituendi aut satisfaciendi, nam hoc in omni reperitur debito iustitiæ, si enim occidisti si furatus es, si famam aut honorem violesti, contrahis obligationem restituendi aut satisfaciendi. Si verò peccasti contra votum, contra gratitudinem aut amicitiam, nullam contrahis obligationem nouam restituendi.

Instantia.

Instabis, committi etiam hîc circulum quia hæc obligatio quæ contrahitur est obligatio iustitiæ, ergo si definias debitum strictum illud ex quo nascitur obligatio restituendi, dicis debitum ex quo nascitur obligatio iustitiæ: ergo iustitia definitur illa quæ adequat debitum cuius violatio producit obligationem iustitiæ qui est verus circulus. Imò illa obligatio restituendi est debitum strictum, ergo cum definis debitum strictum dicis esse illud quod parit debitum strictum. Denique ideò teneor restituere quia stricte debeo, & ideò stricte debeo, quia teneor satisfacere, ergo hîc committitur verus circulus.

Præcluditur.

Respondeo, nullum in iis omnibus esse circulum, quia quamuis obligatio restituendi orta ex violatione stricti debiti est quidem obligatio iustitiæ, & debitum strictum, sed non ponitur in definitione nisi vt est noua obligatio & nouum debitum, sed tantum vt est noua obligatio seu nouum debitum abstrahendo ab eo quod sit obligatio iustitiæ seu strictum debitum, violatio enim gratitudinis non parit ex se debitum nouum restituendi, sed hoc solius iustitiæ proprium est. Denique fateor quod ideò teneor satisfacere quia stricte debeo, & stricte debeo quia teneor satisfacere sed vnum est à priori, alterum est à posteriori, sicut rationabile & visibile se mutuo probant absque circulo vllo vitioso.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam Respondet de Lugo *disp.* 1. *sect.* 2. dari posse verum actum iustitiæ etiam postquam cessauit debitum modò illud præcesserit, probátque aliarum virtutum exemplo præsertim obedientiæ, ac pœnitentiæ. Sed doctrina illa videtur difficilis, quia sic soluere aliquis posset debitum præteritum aut etiam possibile, neque debitum iustitiæ strictum esset debitum. Itaque nec in obedientia, nec in pœnitentia & multo minus in iustitia verum est id quod habet argumentum; qui enim audiuit in die festo vnum Sacrum non obedit audiendo secundum Sacrum, alioqui obediret etiam ille, qui non habet superiorem & cui nihil imperatur. Pro peccato formaliter non satisfacit, qui iam omnia exoluit, sed virtualiter solùm satisfacit, quia ponit aliquid quo tolleretur debitum, si ablatum priùs non esset. In virtute iustitiæ multo minus id verum est, quia illa supponit vt dixi debitum quod violari sine iniuria non potest, vnde medium illud secundæ solutionis, non tantum non est necessarium, sed nec est vtile ad finem iustitiæ.

## §. II.

*Propria iustitiæ definitio & cõditiones quas exigit.*

Definitio iustitiæ.

EX his quæ dixi de obiecto iustitiæ facilè colligitur, quid censendum sit de ipsa definitione iustitiæ, quæ vulgò dicitur esse constans & perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi, idest virtus voluntatem inclinans & firmans ad perpetuò adæquandum id quod alteri debetur vel conseruando ius alterius illæsum, vel reparendo illud si læsum sit. Controuersia igitur tantum est de triplici conditione, quæ videtur sequi ex illa definitione. Prima est adæquatio iuris, secunda est debitum strictum, tertia est alteritas iuris.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi esse potest primò, quia si ad actũ Iustitiæ aut iniustitię requiratur vt ius alterius sit adequabile sequitur quod ille qui alterum occidit non peccat contra iustitiam, quia violat ius cui nihil potest ponere æquale, consequens autem illud est absurdum, ergo iustitia non necessariò respicit ius adæquabile.

Secunda dubitatio.

Secundò, neque respicit ius perfectè alterum, si non requiritur vt ille cui iuste aliquid tribuitur habeat suppositum distinctum à supposito illius qui tribuit, sed non requitur vt habeat suppositum distinctum; Christus enim vt homo satisfecit sibi vt Deo, ergo non requiritur ad iustitiam alterius iuris.

Conclusiõ.

Dico secundò, ad omnem actum propriè dictę iustitiæ requiri vt recipiat ius omnino strictum, adæquabile, perfectè alterum.

Debitum strictum.

Prima pars de stricto iure, idest quod si non adæquetur fiat iniuria, & sequatur obligatio restituendi, patet ex dictis, quia per hoc iustitia distinguitur à pluribus aliis virtutibus quæ respiciunt debitum morale, quod nimirum si violetur fiat contra honestatem morum, sed non contrahatur obligatio restituendi aut satisfaciendi, sola verò iustitia essentialiter respicit debitum illud omnino strictum quod hactenus descripsi: amicitia verò gratitudo, liberalitas, affabilitas, veracitas, quia ius huiusmodi non respiciunt, propterea recedunt à ratione propria iustitiæ.

Ius adæquabile.

Secunda pars non est minus clara de iure adæquabili, quòd nimirum per actionem illam quæ ponitur à Iustitia, ita exhauriatur, vt nihil amplius sine iniustitia possit exigi ab eo qui iustè agit. Ratio est, quia iustitia propria, illa est quæ ponit æqualitatem, si ergo æqualitas sit impossibilis est etiam impossibilis iustitia: & hanc ob causam deficiunt à vera ratione iustitiæ religio erga Deum, pietas in patriam & parentes, quia respiciunt ius inadæquabile, vt constabit ex sequentibus.

Alterius iuris.

Tertia pars de alteritate iuris, significat esse necesse ad iustitiam, vt ille qui debet, & ille cui debetur habeant iura distincta, idest vt ille qui tribuit non sit dominus iuris, quod alter habet. Ratio ergo euidens, est, quia ius quod adæquat Iustitia, est ius quod violari non potest quin fiat iniuria, sed si ille qui tribuit sit dominus iuris illius, cui tribuitur, non potest facere iniuriam illi cuius violatur ius, quia nemo facit iniuriam alteri quando disponit de re cuius est dominus, ergo ad perfectam iustitiam requiritur vt ille qui debet non sit dominus iurium alterius cui debet, idest requiritur alteritas iuris, & sanè si abesset illa certè nec inueniretur adæquatio iuris, neque strictum debitum. Quia nemo potest ponere æqualitatem cum iure suo, alioqui simul sibi aliquid subtraheret, & aliquid adderet eodem tempore, quod implicat, sed qui poneret æqualitatem cum iure alterius cuius iuris esset dominus poneret æqualitatem cum suo iure, ergo, nunquam poni potest æqualitas vbi non est distinctio iurium. Sed neque debitum strictum reperiri

reperiri potest sine distinctione iurium. Quia strictum ius, vt dixi, est illud quod violari sine iniuria non potest, sed vbi persona cui aliquid debetur non habet ius distinctum à iure quod habet persona quæ debet, implicat vt persona quæ debet faciat iniuriam, & obligetur ad restitutionem, posito quod omittat id quod debet, ergo implicat vt ibi sit debitum strictum vbi non est distinctio iurium, quia ille disponit de re sua, ergo vbi non est distinctio iurium non potest reperiri strictum debitum.

Solutio primæ dubit. Ad primam Respondeo illum qui occidit verè peccare contra iustitiam, quia licèt in eodem genere nihil possit ponere æquale, ponere tamen potest aliquid æquale, imò superius in diuerso genere.

Solutio secundæ. Ad secundam Respondeo non requiri vt ille cui iustè aliquid tribuitur habeat suppositum distinctum à supposito illius qui tribuit, sed requiri vt habeat ius distinctum, vt ostensum est.

## §. III.

### *Quidditas propria Iniustitiæ, & vtrùm iniuria fieri possit volenti & consentienti.*

INiustitiæ definitio clara sine dubio est, ex definitione iustitiæ hactenus tradita, est enim actus quo violatur ius alterius, ius autem definiebamus potestatem disponendi de re aliqua pro sua voluntate, hinc autem orta est vulgata difficultas vtrùm volenti & consentienti fieri possit vera iniuria.

Prima dubitatio. Ratio enim dubitandi est primò, quia si proprij iuris cessio impedit veram rationem iniuriæ sequitur Christum & Martyres non esse passos vllam iniuriam ab interfectoribus *oblatus videlicet Christus quia ipse voluit*, & martyres cesserunt etiam iure suo, condonarunt iniuriam, cum hoc sit opus virtutis perfectissimæ: dederitque consilium hoc Christus *si quis te percusserit in dexteram maxillam præbe illi & alteram.*

Secunda. Secundò, si homo non possit aliquando iure suo cedere, certum est quod cessio iuris non impedit iniuriam, atque ita volens & consentiens illam patitur, sed in multis casibus non potest homo cedere iure suo, nam maritus adulterium vxoris suæ volens, non cedit validè iure suo, si quis velit occidi, si clericus velit percuti gratuiter, qui pecuniam vsurario soluit, non cedunt validè suo iure, & iniuriam patiuntur etiam volentes, sicut & pupillus qui tutore inuito cedit iure suo, inualida cessio est, neque tollit rationem iniuriæ.

Tertia. Tertiò, cum aliquis dicit cedo meo iure ille actus voluntatis videtur non habere aliud obiectum quàm se ipsum, nam obiectum illius actus est obligatio, dico enim volo vt non obligeris, sed illa obligatio tua, realiter est voluntas mea, nam est id per quod formaliter obligaris, quod non est aliud quàm voluntas obligantis, ergo cessio illa iuris habet seipsam pro obiecto.

Conclusio negans. Dico tertiò, certum omnino esse quod volenti & consentienti non potest fieri propriè dicta iniuria, ita cum Aristotele 5. *Ethicorum cap.* 9. docet S. Thomas *quæst.* 56. *art.* 5. est vulgaris illa regula 27. iuris *in* 6. quod scienti & consentienti non fit iniuria nec dolus, habetúrque *in c.* Noluit 33. *q.* 5.

Probatio. Ratio est, quia illud solum appellatur iniuria, quo alienum ius violatur, sed ius illius qui consentit nunquam violari potest, ergo nemo vnquam iniuriam pati potest volens & consentiens: probatur minor, facultas quam aliquis habet disponendi de re aliqua secundum suam voluntatem, nunquam potest violari per actum, quo non violatur eius voluntas, sed per actum quem ego volo non violatur mea voluntas, ergo per actum quem ego volo non violatur mea voluntas, ergo per actum quem ego volo non violatur facultas, quam ego habeo disponendi de re aliqua secundum meam voluntatem. Confirmatur quia, sicut nemo potest iniuriam inferre sibi, quia non potest habere voluntatem sibi contrariam, sic nec eam inferre potest alteri, nisi ille iam habeat talem voluntatem contrariam, eo autem ipso quod aliquis consentit non habet voluntatem contrariam, ergo nullus est qui consentiens iniuriam pati possit, alioqui pateretur contra voluntatem, id quod patitur secundum suam voluntatem. Cõfirmatio.

Ad primam Respondeo Christum & Martyres veram iniuriam passos esse, quia quamuis cedere potuerint iure suo, nego tamen quod de facto cesserint, non enim constat quod cesserint, neque fuisset illa maior perfectio si cessissent, perfectius enim est iniuriam & mortem pati, quàm pati solam mortem. Aliud verò est condonare iniuriam, postquam illa est illata, aliud cedere iure suo antequam illa inferatur prius illud fecerunt Martyres non secundum, & ita est intelligendum consilium Christi, de præbenda percutienti altera maxilla. Solutio primæ difficultatis

Ad secundam Respondeo quod in omni planè materia potest homo cedere iure suo sufficienter vt non patiatur iniuriam, quamuis plures sint materiæ in quibus homo non possit ita iure suo cedere, vt illud sine peccato violetur qui volente marito committit adulterium cum ipsius coniuge, peccat contra castitatem, contra reuerentiam Sacramenti, contra iustitiam reipublicæ debitam, non peccat contra iustitiam debitam marito. Qui volentem interimit iniuriam Deo facit qui dominus est vitæ hominum, & peccat vero peccato homicidij, sed iniuriam illi quem occidit non facit. Qui volentem Clericum percutit iniuriam facit ordini clericali. Qui volens vsuras soluit alteri non patitur iniuriam, sed vsurarius tamen verè peccat & tenetur ad restitutionem ex defectu tituli, quia videlicet rem non fecit suam. Si latroni occidere volenti des pecuniam, non facit illam suam, & tenetur reddere. De Pupillo eadem ratio est; volens enim non patitur iniuriam, sed respublica ius habet vetandi talem contractum qui propterea est irritus. Solutio secundæ.

Ad tertiam, Respondeo negando voluntatem illam quâ suũ ius aliquis retinet, vel illo cedit, habere se ipsam pro obiecto, nam obiectum huius voluntatis non est obligatio actiua, quæ est voluntas retinentis aut cedentis ius, sed potiùs illud obiectum est ipsum ius, vel provt perseuerans vel provt desinens, ius autem est potestas legitima obtinendi aliquid, & eius perseuerantia est eius duratio. Si ergo voluntas illius qui retinet ius, velit ipsum ius & eius durationem, certè non vult suam voluntatem & voluntas eius qui cedit vult desitionem illius iuris, non autem suam voluntatem. Sed de hoc argumento quod pro condonatione peccati valet eodem modo, multa dicta sunt in *Tractatu de Pœnitentia.* Solutio tertiæ.

§. IV.

## §. IV.

### Corollarium I.

*De Dei Iustitia erga hominem.*

Status quæstionis.

Hæc est celeberrima illa quæstio quæ Scholam toties diuisit, stantibus pro parte tùm affirmante tùmne gante plurimis & magnis Doctoribus clarissimis Scripturę ac Patrum testimoniis, ac demùm grauissimis rationibus. Sed erit aperta tamẽ ni fallor tota resolutio si conueniatur de vocibus & de significatione iustitiæ strictæ, ac propriæ, non enim dubium est, quin reperiatur aliqua iustitia in Deo non tantùm metaphorica & imperfecta sed vera & perfectissima cuius munus est reddere integrè quod alteri aliquo modo debetur. Quæritur ergo tantum, vtrum iustitia illa in Deo sit quæ ideò stricta dicitur, quia respicit debitum strictum, quod si non reddatur fiat iniuria obligans ad satisfactionem aut restitutionem, quibus ex verbis statim soluta videtur quæstio.

Prima dubitatio ex scripturis.

Ratio tamen dubitandi primò est, quia Scriptura & Patres veram iustitiam sæpè Deo tribuunt. Primò enim dicitur Deum esse iustum in retributione præmiorum secundæ ad Timotheum 2. *Reposita est mihi corona, iustitiæ, quam reddet mihi dominus iustus iudex: cui enim*, inquit Aug. l. de gratia & lib. arbit. c. 6. *redderet coronã iustus iudex, si non donasset gratiam misericors pater*. Deinde Deus dicitur debitor Rom. 4. *ei qui operatur merces non imputatur secundum gratiã, sed secundum debitum: qui enim*, inquit Chrysost. in Psalm. 9. *gratias Deo agit in supplicio, Deum sibi constituit debitorem*, & Tertullianus l. de patient. *quantum*, inquit *patientiæ licet vt Deum habeat debitorem*, quod etiam dicitur in Concilio Arausicano can. 18. *debetur merces operibus bonis si fiant, sed gratia præcedit vt fiant*. Tertiò dicitur quod Deus iniustus esset, si non rependeret mercedem: Hebræorum 6. *non enim iniustus est Deus vt obliuiscatur operis vestri & laboris. Iniustus esset Deus* inquit August. lib. 4. contra Iulianum cap. 6. *Si ad regnum cœlorum non admitteret iustos*. Denique gloria dicitur merces, denarius diurnus, depositum, quæ sunt nomina propriam iustitiam significantia, neque possunt solam significare fidelitatem, quia bonis operibus aliter Deus gloriam debet, quàm debeat illam pueris baptizatis, quibus gloria debetur ex fidelitate.

Secunda dubitatio.

Secundò, omnis perfectio simpliciter simplex est propriè ac formaliter in Deo, huiusmodi est stricta iustitia, nam perfectio dicitur simplex quæ non habet admixtam vllam imperfectionem: sed conceptus iustitiæ proprius nihil dicit aliud, quàm quod sit constans & perpetua voluntas reddendi cuique quod suum est, vbi non est vlla imperfectio, neque magis repugnat Deo quàm debitum fidelitatis, cum nullo argumento probari possit vnum, quo non probetur etiam aliud. Si enim dicatur primò, quod creatura habeat ius aliquod aduersus Deum, hoc non est absurdum, quia Deus dedit illi hoc ius quod potuit non dare, sicut per promissionem creatura sine dubio acquirit aliquod ius, quo Deus illam non potest priuare sine infidelitate. Deinde si dicatur secundò, quod Deus posset reddere se seruum creaturæ, quæ haberet in Deum idem ius, quod habet dominus in mancipium; idem dicam de fidelitate, Deus enim polliceri creaturæ potest sua omnia obsequia & operationes. Denique si dicatur quod Dei dominium erit minus perfectum, quàm dominium patris in filium, & domini in mancipium: probari non potest, quia Deus verum habebit dominium sed ligatum, quale habet pater ad filium emancipatum, dominus ad seruum manumissum, nullo enim argumento potest probari quod Deus non possit nos emancipare.

Tertia dubitatio.

Tertiò, tota ratio cur dicatur iustitia stricta non esse in Deo est quia Deus non esset dominus omnium iurium creaturæ, hoc autem non sequitur quia possunt eiusdem rei duo esse perfectè domini, nam eo instanti quo Petrus dat Paulo librum, ille liber est sub dominio Petri, quia nemo dare potest dominium quod non habet, sed Petrus eo instanti dat Paulo dominium, ergo Petrus illud habet. Sed & Paulus etiam dominium habet eo instanti quo illud accipit, effectus enim existit eo instanti quo producitur, & posset in eodem instanti dare librum illum Ioanni, & Ioannes Stephano. Neque dici potest hoc esse quidem verum pro vno instanti, non autem pro sequentibus in quibus dominium Petri destructum est. Sic enim insto, sicut se habent Petrus & Paulus eodem instanti quo fit donatio, sic se habet Deus respectu hominis per totam æternitatem, sed Petrus & Paulus sunt domini eiusdem rei in instanti quo fit donatio, ergo per totam æternitatem Deus & homo possunt esse domini eiusdem rei: probatur maior, ideò Petrus post instans donationis non seruat dominium quod habebat in illo instanti, quia non seruat libertatem in illo instanti, patet enim quod non licet ei facere quod licebat in illo instanti; sed Deus per æternitatem seruat eandem libertatem quam habuit, quia cum respectu illius tota æternitas sit vnicum instans hodie illi liberum est, quod ab æterno fuit illi liberum, quia tota suppositio quæ facit vt necessariò amet, est amasse ab æterno: ergo, &c.

Authores huius sententiæ.

Et vt videas quàm sit probabilis illa sententia, tenent illam sanctus Thomas *lib. 1. contra gentes cap. 93.* sæpè alibi, quem communiter sequuntur Thomistæ. Deinde plures alij, quos citant & sequuntur Suares *tom. 1. in 3. part. disp. 4. sect. 1.* & *in variis opusculis*. Rebellus *de obligationibus iustitiæ lib. 1. quæst. 4.* Valentia, Raguza, Hurtadus, Tannerus, Arriaga.

Conclusio negatiua.

Dicendum tamen est quartò, nullam esse in Deo iustitiam strictè sumptam, secundum totam suam rationem essentialem. Ita docent Scotus, Durandus, Bonauentura, & alij recentiores fere omnes quos refert Vasques *prima parte disp. 85. & 86. primã 2. disc. 223. 3. part. d. 7.* Lessius Molinã, De Lugo, Lorca, Medina, Osorius, & sanè constat S. Thomam loqui de iustitia solùm latè sumpta & inadæquata, iustitiam verò commutatiuam negare.

Ratio à priori.

Ratio autem est, quia si debere posset aliquid homini ex iustitia non esset perfectissimè Dominus omnium iurium creaturæ cui strictè aliquid deberet, quod consequens est manifestè falsum: probatur maior vt mihi quidem videtur clarissimè: tunc Deus non est perfectè dominus creaturæ, & omnium eius iurium quando est aliquod ius in creatura cuius Deus non est dominus; sed si Deus obligatur homini stricto debito, est aliquod ius in creatura aduersus Deum cuius Deus non est dominus, ergo si Deus deberet aliquid homini ex iustitia, Deus non esset dominus omnium quæ sunt in homine. Prob. minor, tunc est in homine aliquod ius cuius Deus non est dominus, quando est aliquod ius quod Deus non potest reuocare, nec de illo disponere, sed si obligaretur homini ex stricta iustitia esset in homine aliquod ius quod Deus non posset reuocare, nec de illo disponere, si enim illud reuocaret, vel de illo disponeret faceret iniuriam homini, & teneretur restituere ac satisfacere.

Vrgetur argumentum.

Vnde vrgeo argumentum, nemo est perfectè dominus rei de qua si disponat faciet iniuriam alteri &

& obligatur illi satisfacere, sed si Deus disponeret de illo iure creaturæ faceret illi iniuriam, & teneretur ad restitutionem, haberet enim homo ius agendi contra Deum & repetendi rem illam suam, quam Deus cum iniuria vsurpasset, ergo Deus non est Dominus illius iuris creaturæ. Probatur maior, nemo potest obligari ad restitutionem, nisi quando vsurpat rem non suam, sed si Deus strictè obligare ex iustitia, faceret homini veram iniuriam, & obligaretur restituere, ergo vsurparet rem non suam, ergo res illa non erat Dei quod nemo dixerit, quomodo enim non indignum est Deo dicere quod si desponeret de aliqua re mea, obligaretur mihi satisfacere, tunc enim illa res ita esset mea vt non esset Dei, quia nemo disponens de re sua facit iniuriam alteri, vt videtur per se notum.

Prima cuasio. Respondent aduersarij primò, quod Deus debens aliquid ex iustitia non amittit dominium perfectum, sed tantùm illud ligat, constat autem quod dominium perfectum esse potest ligatum, cuiusmodi est dominium coniugis in corpus alterius etiam post votum castitatis.

Sed contra, ille qui habet dominium perfectum alicuius rei, sed ligatum non facit contra iustitiam, nec tenetur ad restitutionem si disponat de illa re cuius habet dominium ligatum, maritus enim post votum castitatis non peccat contra iustitiam si violat votum, si comedis die veneris gallinam tuam, peccas contra temperantiam non contra iustitiam. Pupillus qui de suis rebus disponit non peccat contra iustitiam, quamuis dominium habeat ligatum: sed si Deus deberet aliquid homini ex iustitia, non posset sine iniuria violare illud ius, ergo non haberet in illam rem dominium etiam ligatum. Nam habere dominium ligatum, est posse quidem sine iniustitia illa re vti, sed non posse tamen honestè vti, sed Deus de illo iure non posset etiam iustè disponere, ergo non haberet dominium illud ligatum.

Instantia. Dices, possum voluntariè alteri concedere vsum rei meæ, quâ deinde non potero sine iniustitia vti, ergo potest dominium esse ligatum, quo tamen non potero vti iustè.

Respondeo dominium in eo casu non esse ligatum duntaxat, sed esse imperfectum, quia quando concessisti alteri dominium rei tuæ, abdicasti à te partem dominij, cum enim re illa non ampliùs possis sine alterius iniuria vti, non potes esse perfectè illius dominus.

Altera cuasio. Respondent aduersarij secundò, Deum esse posse perfectè dominum creaturæ cui obligabitur ex iustitia, quia simpliciter & absolutè potest disponere de illius iure, quamuis ex suppositione suæ promissionis non possit de illa disponere, sicut Deus nunc est perfectè liber in his quæ facit, quamuis ex suppositione quod decreuerit facere, non possit non facere, cur igitur necessitas ex suppositione stare potest cum libertate, non potest autem stare cum perfecto dominio.

Sed contra, quia certum est quòd ad tollendum dominium præsens, sufficit suppositio aliqua præterita liberè posita, qua efficitur vt nunc disponere non possim de illa re, si enim liberè mihi heri tradidisti librum, etiam si perseueres in eadem voluntate per annum integrum, non es tamen dominus libri, quamuis vti non possim eo libro contra tuam voluntatem. Sed Deus heri posuit suppositionem, ex qua sequitur vt non possit vti aliqua re sine mea iniuria, ergo quamuis iterum eamdem ponat suppositionem, non seruat tamen dominium in illam rem, nam ad dominium se habet omnino per accidens quod seruet eundem actum, & non possit non seruare semper enim valet quod dixi, Deus nunc ex suppositione non potest de re illa, & de meo iure disponere, & si disponeret teneretur restituere, faceretque veram iniuriam, ergo vsurparet rem non suam, atque ita ex illa suppositione præterita non est dominus, redit enim primum argumentum, Deus non manet dominus illius iuris, quod nunc simpliciter non potest reuocare, nec de illo disponere, nam illud est impossibile simpliciter, quod est impossibile ex suppositione præterita quæ reuocari non potest, alioqui dici posset, quod nunc Iudæ peccatum potest non esse. Confirmatur quia ille qui rem vendit, aut cedit iure suo, ponit liberè suppositionem ex qua impeditur perseuerantia dominij, ergo ad ablationem dominij sufficit necessitas ex suppositione præterita.

Prima instantia. Instabis primò, necessitas ex suppositione non sufficit ad tollendam libertatem, ergo neque sufficit ad tollendum dominium, nam etiam libertas Dominium quoddam est.

Respondeo suppositionem præteritam satis omnino esse ad tollendam libertatem præsentem, & dominium præsens, nunquam enim potes nunc, heri non peccasse. Deus nunc liberè vult ex parte actus totum quod voluit ab æterno, quia idem actus Dei manet, quantum est ex parte Dei, non manet idem ex parte obiecti, nam creatio mundi verbi gratia nunc, non est Deo libera.

Secunda instantia. Instabis secundò, Deus nunc dat idem, quod dedit heri, alioqui mutatur, ergo nunc habet dominium illud quod prius habuit, nemo enim dat quod non habet.

Respon. distinguendo antecedens, Deus nunc dat id quod dedit ex parte actus interni, concedo, quia eundem actum habet: ex parte obiecti & effectus externi, nego, quia non dat nunc formaliter, idem dominium quod dedit, sed tantùm confirmat illam donationem, & ad summum, dat virtualiter.

Vides ergo solidam esse argumentationem allatam, quod si Deus strictè aliquid debet, certè non est dominus totius iuris quod est in creatura. Nemo enim facere potest iniuriam vtendo re sua, si Deus strictè debet, faceret iniuriam creaturæ disponendo de illius iure, ergo non est dominus illius iuris. Valetque argumentum etiam posito quòd duo possent eiusdem rei esse domini simul & semel: nam semper verum est dicere si Deus est dominus huius rei, non faciet iniuriam alteri vtendo re illâ, quantuncunque tu illius sis dominus. Alia omitto argumenta plurima, quibus assertio posita confirmari potest, verbi gratia quod Deus fieri posset verum mancipium creaturæ, cui ex iustitia seruire deberet, vt recte vrget De Lugo. Sed sufficiens est ratio allata, quæ videtur alias omnes includere.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo, illas omnes Scripturas vbi Deus dicitur iustus, debitor, &c. non significare nisi quod in Deo est iustitia secundum quid, & inadæquatè, quatenus ex promissione sua Deus debet moraliter præmium operibus bonis, & illud tribuet etiam omnino æquale. Si autem non redderet esset iniustus iniustitiâ secundum quid, & inadæquatâ, quæ tollit æqualitatem cum debito morali, non cum debito stricto. Fateor igitur esse in Deo iustitiam omnino propriam, & non tantum metaphoricam, sed nego illam esse iustitiam strictam, quæ respicit debitum ita strictum, vt si non reddatur fiat iniuria.

Quod additur non posse Scripturas illas intelligi de solo debito fidelitatis, debet distingui, alia enim est fidelitas gratuitæ promissionis, alia fidelitas promissionis remuneratoriæ, includens pactum onerosum: prima fidelitas non vocatur iustitia, per quam gloria tanquam hæreditas redditur pueris baptizatis, altera

verò

verò fidelitas, est iustitia secundum quid, non autem simpliciter, quia includit pactum onerosum ei cui aliquid retribuitur, ex ea fidelitate retribuitur præmium bonis operibus.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam satis dictum est, quomodo iustitia stricta secundum rationem adæquatam, non sit perfectio simpliciter simplex, cum tollat rationem perfecti dominij; quam non tollet debitum fidelitatis.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam satis etiam videtur ostensum quod Deus, & creatura non possunt habere simul eiusdem rei verum & independens dominium, immutabilitas enim diuinæ voluntatis, se habet purè per accidens vt ostendi. Et denique si Deus maneret dominus rei cuius etiam homo haberet dominium, Deus non faceret iniuriam homini disponendo de re illa, ergo non obligaretur homini ex iustitia.

Argumenta leuiora.

Addi solent alia quædam minoris momenti argumenta; verbi gratia quòd Deus non sit dominus omnis operationis humanæ, cum non sit dominus peccati, neque possit illud exigere: quòd Deus ex satisfactione Christi amiserit ius retinendi peccatum: videtur sequi quod, qui lædit meum ius, lædit etiam ius Dei, & sic peccat dupliciter. Sed hæc omnia sunt leuissima, quia Deus est verè Dominus peccati, quod destruere potest, & punire, non potest autem illud exigere, quia illud odit, non quia faceret iniuriam alicui si illud exigeret. Quamuis esset verum quòd Deus ex satisfactione Christi totum amisisset ius, quod habebat ex peccato, sed nos tamen nullum acquisiuissemus ius in ipsum Deum. Sed neque Deus per satisfactionem Christi vllum ius amisit, vt dicetur statim. Qui lædit meum ius, lædit etiam ius Dei, neque tamen peccat multipliciter, quia hæc est generalis circunstantia cuiusvis peccati, vnde neque auget numerum neque speciem peccati, vt alias probaui.

## §. V.

## Corollarium II.

### *De Iustitia hominis erga Deum.*

Status controuersiæ.

DIxi Deum non posse strictè obligari aut debere aliquid homini, atque adeò non esse perfectam iustitiam in Deo ex defectu stricti debiti: nunc difficilius est dicere vtrum homo ex perfecta illa & stricta iustitia, obligetur & debeat Deo, quia non potest illi deesse strictum debitum.

Prima dubitatio.

Ratio enim dubitandi primò est, quia si homo in iis quæ strictè Deo debet, potest adæquare ius Dei, potest esse perfecta & stricta iustitia hominis ad Deum, solus enim defectus æqualitatis tollere potest illam iustitiam, non autem defectus debiti, sed potest homo in multis adæquare id quod Deo debet, nã v.g. si vouisti Deo dare pauperi nummũ, soluas autem nummũ, nihil à te ratione voti exigere potest Deus, ergo ex ea solutione nummi, adæquasti totũ ius quod Deus acquisiuit ratione voti. Deinde postquam creatura totum persoluit quod potest, nihil aliud ab ea exigere potest Deus qui non potest aliquid exigere impossibile, ergo tunc illa totum adæquat ius Dei. Vnde confirmatur, quia quando debitor non potest soluere totum quod debet, verum tamen elicit actum iustitiæ soluendo quantum potest, ergo ad actum iustitiæ non requiritur iuris adæquatio sed sufficit quod reddatur totum quod reddi potest.

Secunda dubitatio.

Secundò quicunque strictè aliquid Deo debet, obligatur Deo ex iustitia, homo debet strictè Deo, nam debere strictè non aliud est quam ita debere vt si non reddatur obligeris ad restitutionem aut satisfactionem, homo si non reddat quæ Deo debet verè peccat, & tenetur satisfacere, igitur homo strictè Deo debet.

Tertia dubitatio.

Tertiò non videtur dubium, quin Christus adæquauerit totum ius Dei ortum ex peccatis, tunc enim ius creditoris adæquatur, quando plus restituitur quam fuerat ablatum, sed Christus plus Deo restituit satisfaciendo, quam ablatum ei fuerat per peccatum, quia eius satisfactio superat infinitè debitum peccati, ergo adæquauit totum ius Dei quod erat ortum ex peccato seu totum quod Deus exigere poterat ratione peccati. Deinde argumentor, quia totum ius Dei, est illud quod ortum est ex peccato, Christi meritum maius est peccato, ergo est maius iure quod Deus habet propter peccatum. Denique Christus imo quilibet homo, est vere dominus omnium suorum actuum liberorum, ergo liberè potest de illis disponere, ergo illos negare potest vel reddere, ergo Christus potuit adæquare per illos actus aliquod Dei ius.

Conclusio negatiua.

Dicendum nihilominus est quintò, nullam dari hominis ad Deum strictam iustitiam qualis inter creaturas versatur, sed iustitiam quandam superiorem omni aliâ iustitiâ. Ita censent Doctores omnes citati pro iustitia Dei ad homines, quibus ex parte videtur dissentire De Lugo.

Prima ratio.

Ratio tamen ex superiori conclusione deduci facilè potest, quia vbi ius creditoris ita est essentialiter inadæquabile, vt nulla pars eius extingui possit per vllum actum debitoris, ibi esse non potest prefecta iustitia, sed ius Dei ad hominem, seu id quod homo debet Deo ita est essentialiter inadæquabile, vt nulla pars eius per vllum hominis actum extingui possit, ergo non datur iustitia vlla stricta hominis ad Deum.

Maior euidens.

Maior videtur certa quia iustitia ex proprio suo munere virtus illa est quæ ita ponit æqualitatem cum iure alterius, vt sine iniuria nihil amplius possit exigi, id est per quam ità debitum extinguitur, vt non possit amplius exigi quod datum est, tunc autem implicat exerceri actum iustitiæ, quando nulla ponitur æqualitas per quam extinguatur aliquod ius, nam adæquare alterius ius, est ponere id quod ipse ratione iuris exigere poterat, & quo posito, non potest amplius idem exigi: non ergo ad propriam iustitiam sufficit strictum debitum, quod violari sine aliqua iniuria non valeat, sed requiritur vt ius illud adæquari & extingui possit, saltem secundum aliquid sui per actionem iustam, quæ non dicitur iusta, nisi quia est æqualis cum iure.

Probatio minoris.

Minor ergo probatur quia tunc ius est essentialiter inadæquabile, quando nihil potest reddi, quo extinguatur minima pars debiti: sed creatura nihil potest Deo reddere, quo extinguatur minima pars debiti creaturæ erga Deum: quia tunc non extinguitur pars vlla debiti, quando sine iniuria facta creaturæ, Deus potest semper idem & semper plura exigere à creatura: sed quidquid creatura Deo reddat, potest Deus sine iniuria debitum idem exigere, vel etiam exigere plura, vel eodem titulo vel ex aliis titulis innumeris, habet enim dominium infinitum & vniuersalissimum in omnia bona & iura creaturæ, de quibus disponere potest sine vlla eius iniuria, ergo nulla pars debiti creaturæ vnquam extinguitur. Minor est euidens; quia qui perfectum habet dominium in omnia iura creaturæ, non potest illi vnquam facere iniuriam, ergo quidquid accipiat, aut quidquid exigat, à creatura potest sine iniuria plura semper & plura exigere, non solum aliis titulis sed ex eodem etiam titulo. Vnde

Secunda ratio.

Secundò argumentor, quia si non datur perfecta iustitia Dei ad homines sequitur etiam non dari perfectã

iustitiâ hominis ad Deum: Probatũ autem est, nullam dari strictam iustitiam Dei ad homines, ergo neq; vlla datur perfecta iustitia hominis ad Deum. Probatur maior vt sit iustitia hominis ad Deum, necesse omnino est vt homo eliciens actionem iustam, & æqualem cum iure alterius, extinguat debitum quod habebat priùs, sed si non detur iustitia Dei ad homines, homo non potest extinguere illud quod debebat Deo, ita vt Deus sine iniuria non possit illud exigere: implicat vt creatura ius aliquod obtineat in Deum, ita vt nihil amplius ab ea possit exigere sine iniuria, ergo si non datur iustitia Dei ad homines, implicat vt detur iustitia hominis ad Deum. Confirmatur quia tunc non extinguitur debitum, seu non adæquatur ius cum nihil creditori redditur, quod aliis titulis non sit sub eius dominio, & quod aliis titulis non possit creditor exigere: sed creatura nihil Deo reddit, quod aliis titulis non sit sub Dei dominio, & quod Deus aliunde non possit exigere, ergo &c.

Instantia. Dices, Deus non potest exigere pœnitentiam, nisi posito peccato. Respondeo hoc esse verum, quia pœnitentia est in se ipsa impossibilis sublato peccato: sed posito peccato, potest Deus exigere pœnitentiam, non acceptando illam vt satisfactoriam, vnde homo per pœnitentiam non acquiret strictum ius vt Deus deleat & remittat peccatum. Vnde.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo, absolutè negando quod creatura possit aliquando adæquare aliquod ius Dei id est extinguere aliquod debitum acquirẽdo aliquod ius in ipsum Deum, vt amplius pro eodem debito nihil possit repetere sine iniuria: quidquid enim Deo reddas non faciet iniuriam tibi, si rursus eodem vel alio titulo idem repeteret; verbi gratia vouisti dare nummũ pauperi, potest Deus sine iniuria iterum à te repetere nummum eundem, non solum aliis titulis, sed etiam titulo voti, quia tibi non faciet iniuriam si velit vt iterum soluas idem votum, cum per illam solutionem voti nullum acquisiueris ius, vt Deus non à te repetat iterum eandem solutionem voti: præter quam quod potest etiam infinitis aliis titulis, idem illud exigere, vt quantuncunque soluas quod debes, semper tamen debeas, quod soluis.

Deinde illud antecedens debet distingui, quando persoluit homo totum quod potest, nihil aliud Deus ab eo potest exigere, distinguo inquam, nihil exigere potest ex defectu dominij quod sit in Deo, imo ita vt si exigeret faceret iniuriam, negatur antecedens, non potest ex defectu potestatis, quæ homini desit, conceditur. Sicut si debeam Titio centum nummos, neque tamen illos habeam, certè Titius non potest exigere, non ex defectu iuris sui, sed ex defectu meæ potestatis. Igitur obseruandum hic diligenter est, quòd adæquare ius non est ponere rem æqualem rei quæ debetur, sed est ita illam rem ponere, vt extinguatur ius quod priùs erat.

Solutio secundæ. Ad secundam Respondeo exigi essentialiter ad actum iustitiæ, vt ponatur aliqua æqualitas nam iustum, & æquale idem sunt, adeò vt si non possis adæquare totum ius alterius, & illud extinguere, debeas tamen extinguere saltem aliquam eius partem: ideo inter homines quando debitor soluere totum non potest quod debet, tenetur ex iustitia soluere id quod potest, quia tunc extinguit saltem aliquam partem debiti, si autem Deo satisfacias nullam debiti partem extinguis, quia Deus iterum illud posset sine iniustitia exigere, ideò iustitia illa ex qua Deo debes sublimior est quam hominum iustitia inter se: Negaui videlicet quod ad strictam iustitiam sufficiat debitum strictum, quia requiritur præterea iuris alteritas, & adæquabilitas. Concedo igitur quod homo strictissimè Deo debet, sed negatur tamen propterea quod reddere Deo possit aliquid ex iustitia stricta, cum non possit acquirere ius vllum in Deum, sub cuius dominio totus est cum omnibus suis iuribus.

Solutio tertiæ de Christi satisfactione rigorosa. Ad tertiam Respondeo, satisfactionem Christi non fuisse rigorosam ex iustitia, cum ab illo rigore multis ex capitibus deficiat, vt tertia parte probandum est, quia scilicet Christus quatenus homo non erat sui iuris, sed secundum se, & secundum sua omnia iura erat res Dei: vnde fiebat vt omnes eius satisfactiones, licet infiniti essent valoris, posset Deus aliis titulis exigere, neque tenebatur eas acceptare ad remittendum peccatum, sed sine iniuria poterat illud non remittere, quantuncumque Christus pro illorum remissione laborasset. Fateor itaque minimam Christi satisfactionem fuisse condignam, æqualem, & superabundantem pro infinitis peccatis ac plus exhibuisse Christum quam merebatur ipsum peccatum, sed negandum est quòd Christus adequauerit totum quod Deus poterat exigere sine iniuria, nam hoc esse falsum probant omnia quæ dixi, Christus enim fuisset sui iuris, defuit ergo Christo adæquatio diuini iuris, quod per actum Christi extingueretur. Distinguitur igitur illa maior, tunc adæquaturius creditoris quando tantum restituitur quantum fuerat ablatum, si ille qui restituit sit sui iuris, ita vt acquirere possit aliquod ius aduersus eum cui restituit concedo: si non sit sui iuris nego, quia tunc creditor, aliis titulis poterat exigere illud idem quod accipit, neque obligatur ex iustitia ad non repetendum debitum: satisfactio Christi quantuncunque fuerit condigna, & maior debito peccati, non adæquauit tamen propterea ius Dei, quia quamuis pretium esset maius debito peccati, tamen ille qui exhibebat non erat capax iuris vllius aduersus Deum.

Prima instantia. Instabis primò, cum datur æquale adæquatur debitum, Christus dedit æquale, ergo adæquauit debitum,

Respondeo, cum eadem distinctione, cum datur æquale ab eo, qui est sui iuris, qui scilicet potest acquirere ius aliquod aduersus creditorem concedo: cum datur æquale ab eo, qui non est sui iuris neque potest acquirere vllum ius aduersus creditorem, negatur maior. Dixi enim quod iustitia necessariò est ad alterũ qui sit sui iuris, si enim omnia iura debitoris, sint ipsius creditoris propria, nunquam adæquare potest ius creditoris obligãdo illum ex iustitia ad nihil repetendum ampliùs. Aliud ergo est dare æquale pro debito, aliud adæquare ius; primum fecit Christus, non fecit secundum, quia non erat sui iuris, nec obligabat Deum ex iustitia, ex defectu iuris in ipsum Deum.

Secunda instantia. Instabis secundò totum illud ius Dei ortum est ex peccato, Christi meritum maius est peccato, ergo est maius iure quod habet Deus propter peccatum.

Respondeo, verum quidem esse, quòd ius illud Dei ortum est ex peccato, sed ita tamen, vt sit ius supremi Domini, qui pluribus aliis titulis actus nostros possit exigere, vel etiam idem exigere possit iterum sine iniustitia. Illud ergo argumentum non est in forma, cuius conceduntur maior & minor, negatur consequentia, Christi enim meritum maius est peccato, sed non est maius iure, quod ortum est ex peccato, quia illud est ius supremi Domini, quod nunquam extingui potest ab eo qui nullum ius acquirere potest, aduersus supremum Dominum.

Tertia instantia. Instabis tertiò, postquam Deus remisit peccatum, extinguitur in eo ius odio habendi peccatorem, ergo per satisfactionem extinguitur, & adæquatur ius Dei.

Respondeo, distinguendo antecedens, postquam Deus remisit peccatum, extinguitur in eo ius odio habendi

habendi peccatorem, extinguitur ex iustitia nego, ex fidelitate concedo. Vnde negatur consequentia, quia satisfactio non extinguit ius Dei, sed Deus liberaliter illud remittit, obligando se ipsum ex fidelitate ad non odio habendum, neque puniendum.

Quod addebatur Christum fuisse dominum suorum actuum liberorum distinguendum est, Christus & quilibet homo, ita est dominus suorum actuum liberorum, vt Deus non possit illos exigere imperando illos provt voluerit, & ad eos obligando, negatur, ita vt non possit ad illos necessitare concedo: Si enim sunt liberi certum est quod necessitas in illos non cadit, sed est tamen certum quod possunt à Deo supremo domino imperari.

Iustitia eiusdem ad se ipsum.

Ex quibus omnibus facilè colligi potest, quænam sint aliæ personæ inter quas reperiri potest iustitia & iniustitia. Primò, enim eiusdem ad se ipsum, nunquam esse potest iustitia, quia omnis iustitia est ad alterum iure distinctum, alioqui facere sibi posset aliquis iniuriam, & teneretur sibi satisfacere. Secundò, patris ad filium, vt filium, & vicissim filij ad patrem, vt patrem, non potest esse vera iustitia; sensus est quod pater in ijs quæ ita debet specialiter filio, vt non debeat nisi filio, iniustus esse non possit, sed tantùm peccet contra pietatem, debet verbi gratia illum vt sic alere, educare, gubernare, &c. filius autem debet patrem colere, amare, obedire, alere in necessitate: illa si non præstiterit pietatem violat non iustitiam, propter allatam sæpe rationem, quia iurium alteritas ad iustitiam requisita, non inuenitur inter patrem & filium vt sic, cum omnia iura filij vt filij, sint sub dominio patris, atque adeo pater, non reddens filio ea quæ ipsi debet vt filio violat ius cuius est Dominus. Neque obligatur restituere, & contra Filius reddens Patri quæ debet illi vt tali, non adæquat illius ius extinguendo illud, & acquirendo ius in patrem; ijs verò quæ pater & filius debent cuilibet homini, verbi gratia non occidere, non adimere famam, potest Pater peccare contra iustitiam in filium, & filius in patrem, quia pater non est dominus iurium filij vt hominis. Tertiò, eadem omnino ratio est serui ad dominum, & domini ad seruum vt sic, quia seruus vt sic totus cum suis iuribus est domini. Vnde in ijs quæ dominus debet seruo vt seruo, iniustus esse non potest, sed crudelis, in ijs quæ debet illi vt homini, id est quæ cuilibet debet homini vera est iustitia, quia est distinctio iurium.

Iustitia Patris ad Filium.

Domini ad seruum.

## Sectio II.

### *Quænam sint propriæ Species, & partes Iustitiæ.*

### S. Thomas quæst. 61.

Tria genera partium.

TRia distinguebam, initio disputationis, genera partium, quas sigillatim in iustitia nunc inquiro. Illæ nimirum partes erunt essentiales & subiectiuæ, quæ totam eius rationem participabunt, æqualitatem perfectam, debitum strictum, & distinctionem iurium: Potentiales quæ ad alterum quidem sunt, sed non totam iustitiæ essentiam participant, eo quòd vel non ponant perfectam æqualitatem, vel non respiciant strictum ius: integrales illæ sine quibus iustitia non potest obire integrè suum munus. De illis tribus vt distinctè dicam, primò videndum est vtrum iustitia diuidatur in commutatiuam & distributiuam, tanquam in partes essentiales & proprias species, secundò vtrum sint aliæ præterea partes essentiales iustitiæ, tertiò de reliquis partibus.

## §. I.

### *Vtrùm adæquatè diuidatur Iustitia in commutatiuam & distributiuam.*

Definitio vtriusque iustitiæ.

PRima & celebertima iustitiæ diuisio in commutatiuam & distributiuam tanquam in partes essentiales adæquatè diuidentes iustitiam in veras species habetur à Philosopho, 5. *Ethicorum cap.* 2. 3. & 4. defenditúrque communiter à Theologis cum S. Thoma *quæst.* 61. Sed fuit tamen hactenus difficile inuenire in quo illæ propriè differant, & quomodo diuersam participent rationem iustitiæ. Iustitia videlicet commutatiua definitur illa, quæ versatur in commercijs hominum, ponendo in illis æqualitatem arithmeticam cum iure stricto, & priuato, quod quisque habet: Distributiua iustitia illa est, quæ versatur in distributione bonorum communitatis, ponendo cum illis æqualitatem geometricam cum iure, quod quisque habet, provt est pars communitatis. Quæ definitiones difficillimæ sunt & vix defendi possunt.

Ratio difficultatis.

Ratio enim dubitandi est, quia iustitia commutatiua, & distributiua non sunt duæ species iustitiæ distinctæ inter se essentialiter, si nec differant per diuersas æqualitates arithmeticam & geometricam, neque per diuersa debita, alterum absolutum & priuatum, alterum respectiuum & commune, sed illas neutro modo distingui, multipliciter probari potest.

Non distinguuntur per diuersas æqualitates.

Primò enim, non possunt duæ illæ iustitiæ distingui per duas illas æqualitates, si iustitia commutatiua respiciat aliquando æqualitatem geometricam, & iustitia distributiua sæpe respiciat arithmeticam: sed iustitia commutatiua sæpe respicit æqualitatem geometricam, nam verbi gratia, cum aliquis ex eodem contractu debet multis quibus plenè non potest satisfacere, tenetur soluere singulis seruatâ proportione, ita vt faceret iniustè si totum vni solueret, alteri vero partem, vel si omnibus solueret æqualiter quibus tamen debet summam inæqualem: sed illa solutio est actus iustitiæ commutatiuæ, ergo in iustitia commutatiua seruatur æqualitas geometrica. Similiter si contraxisti societatem cum pluribus qui summam inæqualem contulerunt, teneris plus lucri dare illis, à quibus plus collatum est pecuniæ, idque secundum proportionem, si enim summa sit triplo maior, debet etiam esse triplo maior quantitas lucri, vbi sine dubio est etiam iustitia commutatiua; Similiter si Scholasticis eiusdem collegij, relinquat aliquis distribuendos aureos mille pro cuiusque inopia, tunc certum est quod ex iustitia commutatiua, tenetur distributor seruare illam geometricam æqualitatem dando cuique secundum proportionem inopiæ. Similiter iustitia distributiua videtur seruare proportionem arithmeticam: nam beneficium conferri non potest nisi vni, debet autem dari digniori; & tamen illa est iustitia distributiua. Similiter si quis cathedram petat, vel beneficium sine concursu, tunc nulla inter plures fit distributio, & tamen seruatur iustitia distributiua.

Neque satisfacere videtur Lessius, dicens quòd tunc seruatur vtraque iustitia, quia vtraque seruatur æqualitas. Sed hinc sequitur quòd duplex committitur peccatum explicandum in confessione, quoties æqualiter distribuitur pretium, vel lucrum inæqualibus creditoribus: Deinde ille creditor non habet nisi vnum ius, ergo non potest nisi vna iustitia seruari. Denique iustitia propria non respicit æqualita-

tem metaphoricam, æqualitas vero geometrica non est æqualitas nisi metaphorica. Imo si iustitia respicit æqualitatem secundum proportionem, sequitur quod non respicit medium rei, magis quam fortitudo & temperantia.

Secundò, videtur quod distinctio ista vtriusque iustitiæ, non petatur ex diuersitate iurium in bona priuata & communia. Probatur, quia illa diuersitas iurium non sufficit ad distinctionem iustitiæ, quæ non sufficit ad distinguenda debita diuersa, sed diuersitas illa iurium priuati & communis, non sufficit ad distinguenda debita diuersa, debitum enim illud non est diuersum, quod si læsum sit eandem inducit obligationem restituendi, sed ius illud respectiuum & commune, tam obligat ad restitutionem, si læsum sit, quam ius aliud proprium & priuatum: si enim malè distribuisti bona communia, neque seruasti eam, quam seruare tenebaris æqualitatem proportionis, teneris illi restituere cui minus dedisti, æquè ac si furatus esses bona illius propria. Imò ille iniquus distributor quando restituit id quod dare debuit, elicit actum iustitiæ commutatiuæ, ergo ille reparat ius commutatiuum reparando distributiuum; ergo illa non sunt duo iura.

Dico primò, iustitiam commutatiuam, & distributiuam esse duas species iustitiæ inter se distinctas, tum propter diuersas æqualitates, quas ponunt, tum propter diuersa debita & iura quæ respiciunt. Ita communiùs censent cum S. Thoma & Philosopho, omnes ferè Theologi contra Buridanum, cum quo videtur etiam censere Vasques, discrimen vtriusque iustitiæ non esse nisi accidentale *prima parte d.* 85. & 82. 1. 2. *disp.* 223.

Ratio à priori est, quia illæ virtutes specie differunt, quæ habent diuersa obiecta formalia, tum proxima tum remota, huiusmodi sunt iustitia commutatiua & distributiua, nam obiectum formale iustitiæ proximum est æqualitas cum iure, remotum autem est ius alterius: Iustitia commutatiua & distributiua, respiciunt æqualitates specie diuersas, vna arithmeticam, altera geometricam: iura diuersa, vna ius absolutum & priuatum, quod est dominium: altera ius respectiuum commune multis, ergo istæ iustitiæ habent diuersa specie obiecta, & specie differunt. Minor duas habet partes probandas sigillatim, nam distinctionem istam virtutum, negant Suares & Rebellus, posse peti à respectu ad diuersam æqualitatem arithmeticam & geometricam, Vasques autem & alij plures, negant illam peti ex diuersis iuribus: ego cum Molina, Lessio, De Lugo dixi illam peti ex vtroque capite.

Æqualitates arithmetica & geometrica.

Primò ergo, quod dixi de duabus æqualitatibus vt sit perspicuum, explicari debet quid sit æqualitas illa vtraque, arithmetica nimirum & geometrica seu proportionum, quas explicat Philosophus mirabiliter citato loco 5. *Ethicorum*. Æqualitas Arithmetica dicitur æqualitas rei ad rem, abstulisti decem, totidem restituens, ponis æqualitatem perfectam rei restitutæ, cum re ablata, quæ appellatur arithmetica. Geometrica vero æqualitas, est similitudo proportionis cum proportione, si verbi gratia sint duo, quorum vnus dignitatem habet triplo maiorem, quam alter, debetur ei portio bonorum communicum triplo maior quã alteri, tunc enim proportio bonorum, est æqualis proportioni duarum personarum, vt autem accuratiùs etiam de hac vtraque dicam æqualitate addam aliqua ex Philosopho.

Proportio & personalitates.

Proportio ergo non aliud significat, quam similitudinem quandam duarum quantitatum vel numerorum, cum aliqua tamen dissimilitudine, vt cum binarius dicitur habere proportionem sub duplam cum quaternario. Proportionalitas autem, est similitudo proportionum, & similitudinum, quæ reperiuntur inter quantitates & numeros: vt cum dicitur, sicut se habet binarius ad quaternarium, ita se habet senarius ad duodenarium. Quia vero similitudo semper est inter plura, ideo necesse est vt proportionalitas quælibet includat semper quatuor terminos, vel actu vel potestate, ita vt si sint actu tantùm tres, vnus eorum æquiualeat duobus, & bis accipiatur: verbi gratia quæ est proportio binarij ad quaternarium, eadem est proportio quaternarij ad octonarium, illa enim est proportionalitas coniuncta, vbi quaternarius bis accipitur, si autem dicatur, quæ est proportio binarij ad quaternarium, eadem est proportio ternarij ad senarium, proportionalitas est disiuncta in qua sunt actu quatuor termini, & proportio subdupla.

Rursus autem hæc proportionalitas siue sit coniuncta, siue sit disiuncta, duplex esse potest, prima geometrica, seu secundum proportionem, quæ spectat æqualitatem proportionum inter numeros secundum se spectatos, siue in qua est eadem proportio minoris extremi ad medium, quæ medij ad maius extremum, verbi gratia in exemplis, quæ attuli, sicut se habet binarius ad quaternarium, ita ternarius ad senarium, ibi enim numeri comparantur inuicem accepti secundum se, binarij enim secundum se sumpti ad quaternarium subdupla est proportio, quia bis continetur in quaternario, sic ternarius bis continetur in senario. Proportionalitas autem arithmetica, seu secundum quantitatem, est similitudo proportionum, quæ sunt inter numeros non spectatos secundum se, sed quoad differentiam, quando scilicet eadem est proportio differentiæ, quæ est inter medium & minus extremum, ad differentiam, quæ est inter maius extremum & medium, non est autem eadem proportio ipsius minoris extremi ad medium, quæ est medij ad maius extremum: vt cum dicitur quæ est proportio binarij ad quaternarium, eadem est proportio senarij ad octonarium, denarij ad duodenarium: Vel quæ est proportio binarij ad quaternarium, eadem est proportio quaternarij ad senarium: nam sicut quaternarius superat binarium, vno binario, sic quaternarium superat senarius binario. Vnde patet quod æqualitas geometrica, est inter numeros secundum se spectatos, arithmetica inter numeros spectatos quoad differentiam: Prima est similitudo secundum proportionem numerorum secundum se, altera est similitudo secundum quantitatem differentiæ numerorum. Hæc autem omnia, vt accommodem iustitiæ cum Philosopho.

Applicatur iustitiæ.

Sic probari potest conclusio. Æqualitas arithmetica & geometrica sunt æqualitates essentialiter inter se distinctæ, vt dixi, cum vna sit æqualitas omnino rigorosa & secundum quantitatem, altera sit æqualitas minùs rigorosa & secundum proportionem, atque adeo vna est æqualitas rei ad rem, altera æqualitas proportionis ad proportionem, sed in iustitia commutatiua seruatur æqualitas arithmetica coniuncta, in iustitia distributiua seruatur æqualitas geometrica disiuncta, ergo istæ duæ virtutes respiciũt æqualitates specie diuersas. Minorẽ probat Philosoph°, cum enim iustum & æquale, sit medium inter plus & minus, non potest illud constitui, nisi duo attendantur extrema, in quibus maius extremum, est is qui plus habet, quam debeatur, minus extremum, is qui minùs habet, iustitiæque munus proprium est vtrunque ad æqualitatem redigere quod non facit nisi constituendo medium pluris & paucioris, quod est æquale iuri vtriusque

que. Cum autem contingit vt personarum conditio diuersa, non attendatur vllo modo, sed sola differentia inter plus, & minùs in ipsa re, tunc æqualitas, quam iustitia ponit est arithmetica coniuncta, vt nimirum eadem sit differentia minoris extremi à medio, quæ medij est à maiori extremo: verbi gratia si sint duo habentes singuli aureos decem, vnus autem alteri furetur duos, tunc ille qui facit iniuriam habet aureos duodecim, qui vero patitur habet tantùm octo: vt ponatur æqualitas inter illos, necesse est poni medium inter octo, & duodecim proportione arithmeticâ coniunctâ, non enim ponitur æqualitas, nisi singuli habeant decem: est autem eadem differentia octonarij ad denarium, quæ denarij ad duodenarium, si numeri considerentur secundum se, ergo in iustitia commutatiua seruatur æqualitas arithmetica, quæ præcisè comparat quantitatem lucri, seu pluris, cum quantitate damni seu paucioris: non attenditur autem personarum dignitas, sed ponitur æqualitas inter rem & rem.

Distributiua respicit æqualitatem geometricam.

Cum autem contingit vt diuersa personarum conditio, per se attendatur in constituenda æqualitate inter plus & minus, necesse omnino est vt seruetur proportio geometrica disiuncta ita vt eadem sit ratio rei quam tribuis vni personæ, cum re quam tribuis alteri, quæ est proportio dignitatis vnius personæ, cũ dignitate alterius personæ: tunc enim est æqualitas geometrica quando eadem est proportio primi termini ad secundum, quæ tertij ad quartum, ac proinde quæ proportio est primi ad tertium, eadem sit proportio secundi ad quartum. Sicut se habent duo ad quatuor, sic se habent sex ad duodecim: sed in iustitia distributiua, quæ non attendit solam æqualitatem rei ad rem, sed etiam conditionem personarum, non potest poni æqualitas, nisi eadem sit proportio rei cum re, quæ est proportio dignitatis cum dignitate, ita vt verbi gratia si publicum ærarium diuidendum est in plures pro ratione nobilitatis, vel meriti in Rempublicam, meritum autem Pauli sit duplo minus, quam meritum Petri, fiet Petro iniuria, nisi summa pecuniæ data Petro, sit duplo maior quam summa pecuniæ data Paulo: ita vt eadem sit proportio pecuniæ cum pecunia, quæ est personæ cum persona, quæ propria est æqualitas geometrica, quia in ea non comparatur res cum re, sed illæ comparantur cum dignitate personæ, tantùm enim debet distare res à re, quantum persona distat à persona. Iustitia ergo commutatiua respicit æqualitatem cum re, non attendendo qualitatem personæ: distributiua vero respicit æqualitatem proportionum, id est comparat rem cum re, secundum comparationem personæ cum persona.

Secundò, explicari debet, deinde probari, quod habet conclusio de duobus iuribus. Dupliciter enim potest aliquis habere ius in aliquam rem, primum est ius absolutum & priuatum, alterum respectiuum & commune cum alijs. Primum est ille titulus, quo quis vt persona priuata potest aliquid dicere suum, tanquam verus illius Dominus, sine vllo respectu ad alios tanquam ad membra communitatis: sic enim Petrus habet ius in suam domum, in suam famam.

Alterum est titulus ille, quo aliquis vt membrum communitatis, potest exigere aliquid ex bonis communitatis, non quidem solus, sed simul cum alijs eiusdem Reipublicæ partibus, hoc enim ius est quidem in vna parte communitatis, sed ita tamen vt pendeat à iure quod habent aliæ partes eiusdem communitatis, pro quarum non solum conditione, sed etiam numero, illud crescit & decrescit: neque ita strictum est vt ante distributionem possit illud vsurpare, atque adeo neque illud dicere possit suum. Prius itaque illud ius est verum dominium, alterum autem minus strictum est & minus proprium ius: His positis.

Altera pars conclusionis de iuribus essentialiter distinctis, sequi videtur ex priori parte, nam illæ iustitiæ specie differunt, quæ respiciunt iura specie distincta, quorum scilicet vnum est verum dominiũ formale absolutum & independens, præscindendo à dignitate personæ, alterum autem non est dominiũ, sed ius respectiuum dependens ab alijs, & secundum proportionem dignitatis personæ: sed iustitia commutatiua ideo ponit æqualitatem arithmeticam, quia ponit æqualitatem cum iure illo stricto, altera ponit geometricam, quia respicit ius posterius, ergo illæ iustitiæ differunt etiam ex obiectis indirectis, quæ sunt mensura iusti & iustitiæ, vt sæpè monui.

Ad primam Respondeo, dupliciter posse fieri vt iustitia respiciat æqualitatem geometricam: Primo per se ac propter se, id est vt æqualis sit excessus illius quod datur, excessui dignitatis quem habet accipiens. Secundo per accidens, id est vt cognoscatur æqualitas arithmetica, quæ intenditur primario. Fateor accidere sæpè posse vt iustitia commutatiua respiciat æqualitatem geometricam per accidens, quia etiam si nunquam illam intendat, illâ tamen vtitur ad cognoscendam æqualitatem arithmeticam quam intendit, eâ enim cognita eodem modo vni soluit, ac si deberet illi soli, quod certum est accidere.

Primò, cum quis ex contractu debet pluribus, id quod plenè soluere non potest, tunc enim per se non intendit æqualitatem nisi arithmeticam, sed vt eam cognoscat, vtitur proportione geometrica, quâ cognitâ soluit eodem modo vni, ac si deberet illi soli: Differentia enim quæ est inter illos creditores, non est ratio propter quam debet, sed ratio cognoscendi, quod debet, nam eodem modo debet vni centum, ac si vnicus esset creditor, & non haberet nisi centum quos redderet, quia scilicet, id quod primario & per se intendit est vt reddat illi creditori, quantum debet illi suppositâ impotentiâ debitoris. Quod etiam patet, quia quando debitor potest plenè soluere totum quod debet pluribus, tunc non intendit vllo modo æqualitatem geometricam, ergo illam non intendit nisi per accidens, quando non potest soluere nisi vnam partem debiti.

Secundò, eadem est ratio de altero casu in quo ex contractu societatis, pluribus debetur inæqualis quantitas lucri, quia inæqualis est summa quæ collata est à singulis: tunc enim seruatur etiam æqualitas geometrica tantùm per accidens, ad cognoscendam æqualitatem arithmeticam, quia debitor primariò intendit creditori soluere id quod ei debetur ex contractu societatis, ex quo debetur ei quarta verbi gratia pars lucri, eodem modo ac si solus esset socius, quod etiam constat, quia si solus esset non plus ei deberetur, quam quarta illa pars lucri, in iustitia vero distributiua, pro numero ciuium crescit vel decrescit ius singulorum.

Tertiò, idem dici debet, quando dives aliquis reliquit pluribus eiusdem academiæ membris, certam aliquam summam distribuendam, pro cuiusque inopia & necessitate, tunc enim sola æqualitas arithmetica per se locum habet, geometrica vero per accidens. Neque tunc est distributio, sed solutio rei quæ anteà erat sub dominio eorum quibus datur. Imò tunc ius vnius Scholastici per accidens tantùm pendet à iure aliorum, cum donatarius potuerit dare omnibus æqualiter, vel etiam non habitâ vllâ ratione

tione paupertatis, singulis illis assignare talem summam quæ nunc debetur: Vnde fit vt tunc vni eodem modo debeatur, ac si esset solus, ideóque sola æqualitas arithmetica per se intenditur, geometrica vero ex accidenti. Idem dicendum est de stipendio, quod datur militibus, de mercede quæ debetur publicis operarijs, vni enim eorum, eodem modo datur, ac si esset solus.

In altero illo casu de beneficio, quod in concursu vni tantùm debetur inter omnes dignissimos, vel etiam quod datur sine concursu, disputant authores quænam iustitia exerceatur. Multi enim cum Vasque putant eam esse iustitiam distributiuam, quia ibi fit comparatio inter merita plurium, siue illi veniant siue non veniant ad concursum. Sed hoc videtur difficile quia verius est quod ibi exercetur iustitia commutatiua si tamen aliqua exercetur iustitia Ratio est, quia solus ille dignior ius habet ad beneficium, alij vero nullum habent ius, ergo illi debetur beneficium eodem modo ac si esset solus: esto per accidens aliquando respiciatur æqualitas geometrica, ad cognoscendum ius strictum & commutatiuum, quod ibi solum reperitur.

Solutio secũdæ dubitationis tria continet.

Ad secundam Resp. cum Molina, tria notanda esse in argumento proposito.

Primum est, quod iniquus distributor bonorum communium, tunc cum iniquè distribuit, peccat solùm contra iustitiam distributiuam, violando ius illud respectiuum & proportionale quod ciuis ille habebat cui fit iniuria: & tamen tenetur distributor ille iniquus reparare damnum, restituendo partem illam quam non dedit quod apertè asserit S. Thomas *articul. 1. ad 3.* & patet ex communi doctrina *de restitutione*.

Secundum est, quod obligatio illa restituendi causata per violationem iustitiæ distributiuæ pertinet ad iustitiam commutatiuam, cuius etiam sine dubio actus est restitutio: per eam enim restitutionem reparatur ius læsum, quod ante iniquam distributionem erat distributiuum, post illam autem ex distributiuo factum est commutatiuum atque adeò ad restitutionem obligans ex iustitia solùm commutatiua.

Probatur, quia pars communitatis quæ ante factam distributionem habet ius distributiuum in certam partem boni communis si iustè facta esset distributio, haberet ius commutatiuum in illam rem tanquam verè suam, & ita mutatum esset ius distributiuum, in ius commutatiuum sed post iniustè factam distributionem eodem modo habet ius ac si facta esset iustè distributio, ergo ille ciuis habet ius commutatiuum post iniquè factam distributionem, cum prius haberet ius distributiuum: ergo iniquus distributor tunc obligatur ex iustitia commutatiua reparare ius commutatiuum: cum enim teneretur mutare ius distributiuum ad rem in ius commutatiuum in re, mutauit illud duntaxat in ius commutatiuum ad rem, vnde postea tenetur illud commutare in ius in re.

Tertium est, quod violatio iustitiæ distributiuæ non obligat quidem ad restitutionem faciendam ex iustitia distributiua, sed faciendam ex iustitia commutatiua, quia (vt dixi) quando exercetur, vel violatur iustitia distributiua semper ius distributiuum mutatur in commutatiuum. Ad illud verò quod opponi potest ius illud esse reparandum quod læsum est. Respondeo distinguendo, ius illud est reparandum, si maneat idem ius concedo, si non maneat idem, sed mutatum sit, nego; Istud autem ius est mutatum, vt dixi. Denique nego eiusdem semper virtutis esse non facere iniuriam, & eam factam reparare, nam damnum factum contra vnam virtutem cuius motiuum amplius non manet reparari optimè potest per actum alicuius alterius virtutis cuius motiuum successit motiuo alterius virtutis. Ad hoc autem quod iustitia distributiua sit vera iustitia sufficit quod obliget ad restitutionem saltem mediatè.

## §. II.

### *Vtrùm iustitia legalis & vindicatiua, sint etiam propriæ species iustitiæ, & reliquæ illius partes.*

NEgant aliqui cum Vasque *prima secundæ d. 50. cap. 2.* Iustitiam legalem esse specialem & vnam virtutem, putant enim illam esse potiùs complexionem omnium virtutum, & adæquationem cum recta ratione, vel certè generalem legum obedientiam, semper enim exercet actum alicuius virtutis qui legibus paret.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi esse primò potest, quia si iustitia legalis est virtus ab alijs omnibus distincta, sequitur quod quoties violatur lex aliqua, duplex violatur virtus, atque ita duplex peccatum committitur, vel certè nunquam illa virtus violatur sine formali & expresso contemptu boni communis, quod non videtur verum.

Secunda.

Secundò, non potest distingui iustitia legalis à virtute obedientiæ, cum sit impossibile assignare motiuum distinctum ab aliarum virtutum motiuis, nam illud dici non potest esse duntaxat dominium quoddam altum Reipublicæ in bona ciuium, quia ad solam obedientiam petinet non impedire vt Respublica vtatur bonis ciuium in casu necessitatis, cum dominium illud altum, non sit nisi potestas iurisdictionis, aut certè ista virtus eadem est cum virtute pietatis.

Tertia.

Tertiò, iustitia vindicatiua illa dicitur quæ punit peccata vt ponatur æqualitas cum iure alterius cui per peccatum facta est iniuria, vnde dicitur quod Christus satisfecit ex iustitia, sed illa virtus quæ ponit eo modo æqualitatem est vera species iustitiæ: ergo iustitia vindicatiua est vera species iustitiæ.

Conclusio.

Dico secundò, iustitiam legalem, & iustitiam vindicatiuam esse quidem speciales & propriè dictas virtutes, sed illas tamen non esse partes iustitiæ nisi potentiales.

Prima pars, communior est inter Theologos post S. Thomam *quæst. 58. art. 5.* & est conformis Philosopho *5. Ethicorum cap. 1. & 3. Politicorum cap. 3.*

Ratio est, quia iustitia legalis licèt materialiter sit omnis virtus, eo quòd materia eius sit materia cuiusuis virtutis, seu obseruatio cuiuslibet legis: propria tamen ratio propter quam illa omnes amat virtutes, & obseruat omnes leges est incolumitas publica, seu bonum commune humanæ societatis.

Certum enim est, quod bonum illud commune patriæ aut alterius communitatis est aliquid amabile secundum rectam rationem, ergo illud esse potest motiuum specialis alicuius virtutis, ergo iustitia legalis non est omnis virtus, neque ratio duntaxat generica virtutis. Sed nec est obedientia, quæ seruat præceptum propter motiuum subijciendi se Deo, neque alia vlla virtus, quam iustitia legalis cuius proprius actus est seruare leges propter bonum communitatis, hanc enim virtutem asserit Philosophus esse

archisecto

architectonicè quidem & principaliter in gubernatoribus, quorum proprium munus est procurare bonum commune, in subditis autem esse administratiuè.

Distinguitur à stricta iustitia.

Secunda pars, asserit iustitiam quoque vindicatiuam esse specialem virtutem à stricta iustitia distinctam, quia speciale motiuum eius est punire delicta, vel exigere illorum punitionem, quia hoc honestum est iuxta regulas rectæ rationis: patet autem illam esse tùm in iudice cuius hoc est munus proprium, tùm in quolibet homine priuato qui expetere potest, & procurare vt legitimè puniantur iniuriæ etiam illæ quas ipse accepit. Vnde patet etiam quod huiusmodi iustitia non potest esse species strictæ illius iustitiæ quæ ponit æqualitatem cum iure alterius, ista verò virtus ponit æqualitatem pœnæ, cum qualitate delicti, non enim ponit æqualitatem cum iure alterius, nam si nocentem non puniat nullam ei facit iniuriam. Imò in homine priuato videtur perspicuum, nam si expectat fieri punitionem à iudice ob acceptam iniuriam, clarum est quòd non elicit actum perfectæ iustitiæ, quem nemo elicit nisi quando strictè tenetur illũ elicere, qui autem accepit iniuriam, non tenetur exigere punitionem, ergo non elicit actum iustitiæ.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Resp. negando quod in quolibet peccato duplex includatur peccatum, etiam si violetur iustitia legalis, quia hæc est generalis circunstantia inclusa in quolibet peccato, quæ propterea non potest constituere speciale peccatum, sicut obedientia, gratitudo, Charitas, etiam si virtutes sint speciales, nunquam tamen contra illas peccatur, nisi quando specialiter intenditur malum oppositum motiuis.

Solutio secundæ.

Ad secundam, satis dictum est, quale sit motiuum huius virtutis, & quomodo distinguatur à motiuo obedientiæ, imò & à motiuo pietatis in parentes & patriam.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam Resp. iustitiam vindicatiuam illam esse quæ punit peccata, quia illa merentur pœnam, non autem quia per illa ius alterius læditur, nam illa vt patet sunt duo motiua honesta, ergo illa duas terminant virtutes. Deinde nemo ante sententiam iudicis tenetur subire pœnam, & tamen ante omnem sententiam, tenetur reparare ius alterius, ergo alia est virtus quæ punit, alia quæ satisfacit, prima est iustitia vindicatiua, secunda est commutatiua.

Partes integrales.

Colliges ex his primò, quàm verè dixerit S. Thomas *quæst. 79. art. 1.* duas esse partes integrales iustitiæ, prima est facere bonum iustitiæ proprium, altera declinare à malo iustitiæ oppositi: vbi statim occurrit difficultas, cur in alijs igitur virtutibus temperantia, & fortitudine partes integrales non assignentur facere bonum, & declinare à malo illis opposito scio multa dici à Doctoribus. Breuiter dico, quod declinare à malo & facere bonum sumi possunt dupliciter.

Primò declinare à malo significat, recedere ab extremis virtuti oppositis, & sic certum est, quod vnum ab altero non differt, nam accedere ad terminum ad quem & recedere à termino à quo, nullo modo differunt.

Secundò facere bonum significat ponere mediocritatem nondum positam, & declinare à malo est conseruare bonum iam positum, quod ab altero violari potest, in eo sensu facere bonum, & declinare à malo non sunt partes aliarum virtutum, in quibus nemo potest violare mediocritatem à me positam: sed sunt partes integrales iustitiæ, quæ consistit in actionibus ad alterum, & respicit medium rei, possum enim vel ius alterius conseruare illæsum, quod alter potest lædere, & illud læsum reparare, nam hoc est declinare à malo & facere bonum, in sensu S. Th.

Partes potentiales.

Colliges secundò, partes potentiales iustitiæ, quæ nimirum similitudinem quandam habent cum iustitia, ex eo quod sint ad alterum, & tamen à propria eius ratione deficiunt, commodè numerari decem, quarum quatuor deficiunt à propria ratione, quia respiciunt debitum inadæquabile; prima est religio respiciens cultum Deo debitum, secunda pietas cultum respiciens parentum, tertia obseruantia cultum eorum qui virtute pollent, quarta obedientia quæ superiorum imperio subijcitur, sex aliæ respiciunt debitum duntaxat morale, amicitia quæ varijs officijs reddit hominem alteri charum, includit autem beneuolentiam, clementiam, misericordiam: gratitudo affabilitas, veracitas, fidelitas, liberalitas cui affinis est magnificentia: duæ primæ sunt in affectu, duæ quæ sequuntur in verbis, duæ vltimæ facta respiciunt.

## Sectio III.

### *De dominio prout est obiectum iustitiæ commutatiuæ.*

Sic constitutâ naturâ, & speciebus iustitiæ, sequitur vt dicam accuratiùs de commutatiua quæ maximè propriè iustitia est. Obiectum autem eius proximum vt sæpè dixi est omnis actio ponens æqualitatem cum iure, id est cum dominio alterius. Dominium igitur illud est, quod iustitia respicit vt obiectum remotum & regulam, video autem omnia quæ disputari de illo possunt ad quatuor potissimùm reuocari capita de quibus breuissimè dici potest. Primum sit natura & species dominij. Secundum sit subiectum dominij, seu personæ in quibus est dominium. Tertiũ obiectum dominij, seu quarum rerum habeatur dominium. Quartum eius acquisitio, seu modus quo acquiritur dominium.

### §. I.

#### *Quænam sit natura, quænam species dominij.*

Certum est primò, dominium vniuersè sumptum rectè definiri ius gubernandi vel disponendi de aliqua re tanquam sua, quia scilicet dominium eò modo sumptum diuiditur in dominium iurisdictionis & dominium proprietatis, primum est ius gubernandi subditos, id est præcipiendi, prohibendi, permittendi, iudicandi, præmiandi, puniendi, nam illi sunt actus gubernandi. Dominium verò proprietatis quod solùm est propriè dictum dominium definitur facultas liberè disponendi de aliqua re in suum commodum, seu relatio aliqua, quâ rem aliquam respicit aliquis, vt suam; id est ius ex quo connaturaliter sequitur facultas disponendi, nisi sit aliquod impedimentum, vt patebit statim.

Certum enim secundò est, dominium proprietatis diuidi communiter, in dominium perfectum, & dominium imperfectum: primum est illud quod continet proprietatem rei & commodorum eius, definiturque ius in re se ad omnem rei dispositionem & vsum extendens nisi lege prohibeatur. Dicitur *ius in re* quod nimirum rem ipsam habet obligatam, & quod tribuit actionem non solùm in personam sed in rem ipsam, ius enim ad rem non sufficit ad dominium. Deinde dicitur *extendere se ad omnem dispositionem & vsum*, id est ius ratione cuius possis rem illam tibi seruare, donare, vendere, vel etiam vastare ipsam eius substantiam, per hoc enim differt à dominio imperfecto vel directo, vel indirecto, vt constabit statim. Tertiò addebam *nisi lege prohibeatur*, quia lex sæpissi-

mè vetat ne potestas illa disponendi de aliqua re, in actum exire possit vt contingit in pupillis & alijs qui dominium habent duntaxat ligatum, sicut qui habet potestatem naturalem videndi impeditur aliquando ne vti ea possit, sublato autem impedimento statim sine nouo auxilio exire illa potest in actum.

Certum est tertiò, dominium imperfectum definiri ius in re quod non se extendit ad omnem eius dispositionem & vsum, sed vel in ipsam rei substantiam sine potestate vtendi, vel in solum eius vsum. Quia scilicet dominium istud, aliud est directum, aliud indirectum: primum est, quo aliquis dominus est ipsius substantiæ, sed eâ tamen neque vti potest, neque fructus eius percipere: alterum est quo aliquis habet ius vtendi aliquâ re vel fruendi, sed saluâ eius substantiâ quam destruere nullo modo potest. Numerantur vulgò quinque dominij huius indirecti species, vsus fructus, vsus, seruitus, habitatio, possessio. Quibus omnibus hoc est commune quod iura sint permanentia, & substantiam rei omnino integram reseruare teneantur domino directo. Vsusfructus est ius vtendi, fruendi rebus alienis saluâ tamen earum substantiâ, quia scilicet præter rei vsum potest etiam percipere illius fructus. Species vsusfructus sunt emphyteusis, feudum, liuella, superficies. Vsus est ius vtendi re alienâ, saluâ eius substantia. Habitatio est ius fruēdi, vel vtendi re alienâ, vel aliquid circa ea impediendi. Possessio alia est iuris alia facti, possessio iuris definitur, ius insistendi rei tanquam suæ non prohibitæ possideri: possessio facti definitur, detentio rei corporis & animi & iuris adminiculo, id est apprehensio rei, & insistentia in ipsa re, ad quam exigitur præsentia quædam & detentio corporea, quæ fit cum animo possidendi, cum titulo legitimo, possessor enim iniustus non verè possidet. Effectus autem possessionis duo potissimum sunt, primus quod in dubio de rei dominio melior est conditio possidentis, secundus quod possessio bonæ fidei pariat præscriptionem, vt dicetur posteà.

seruitus

His positis circa vtrunque istud dominium duo sunt controuersa. Primò quomodo verum sit dominium perfectum continere proprietatem & vtilitatem, dominium autem imperfectum contineat vel solam vtilitatem, vel solam proprietatem. Secundò quomodo in rebus quæ ipso vsu consumuntur, vsus distinguatur à dominio.

Ratio dubitandi circa primum caput est, pupillus perfectum habet dominium in bona de quibus tamen prohibetur disponere: similiter qui habent fidei commissum & alia huiusmodi bona vinculata quæ non possunt alienari: vxor verum habet dominium rerum dotalium viuente marito, & de illis non potest disponere, ergo ad perfectum dominium non requiritur potestas disponendi. Deinde dominium quod vocatur directum non videtur esse dominium, cum dominium sit facultas disponendi de aliqua re in suum commodum, qui autem dominium habet duntaxat directum non potest de illa re disponere.

Secundò, alterum punctum de separabilitate vsus à dominio in rebus quæ vnico vtendi actu consumuntur celeberrimam habet difficultatem, propter Patrum Franciscanorum strictissimam paupertatem, qui asserunt se nullum etiam in communi dominium habere rerum quas consumunt vnico vsu, sed totum hoc ius & dominium esse penes Sedem Apostolicam, se verò non habere nisi vsum facti. Hoc autem non videtur verum, quia si vsus in huiusmodi rebus distinguitur à dominio, prorsus errauit Ioannes XXII. qui sæpissimè definiuit id esse impossibile & professus est se abdicare omne huiusmodi dominium in res ordinis Minorum: chimæricum esse omnem illum vsum facti sine vsu iuris, vel enim (inquit) Patres Franciscani habēt ius vtendi rebus quibus vtuntur, & sic dominium habēt saltem imperfectum, vel non habent ius comedendi v.gr. & illorum comestio est furtum. Neque satis est dicere illos habere ius dependens & reuocabile à domino, nam si prohiberentur comedere, fieret illis iniuria cum illud sit verum ius naturæ. Denique vsus provt distinguitur à dominio perfecto, est ius vtendi aliqua re saluâ ipsius substantiâ, in rebus autem quæ vnico vtendi actu consumuntur non datur vsus salua rei substantia, ergo in illis vsus non distinguitur a dominio perfecto.

Tertiò si vsus pecuniæ separari potest à dominio, manifestum est licitam esse vsuram: quod apertè probo, quia vsura tunc erit licita, quando dare potes alteri tuam pecuniam, & vltrà sortem aliquid accipere, potes autem accipere, si verum est, quod vsus pecuniæ potest separari à dominio: quod probo, tunc accipi potest aliquid vltrà sortē quando licet cōcedere aliquid pro concesso vsu pecuniæ, retinendo nihilominus eius dominium, vel etiam vendendo illud pro iusto valore pecuniæ, sed possum separatim accipere aliquid pro pecuniæ vsu qui sine dubio est aliquid pretio æstimabile, ergo possum aliquid accipere vltrà sortem.

Prima conclusio de dominio perfecto.

Dico primò, ad dominium perfectum non exigitur facultas disponendi omnino expedita, sed sufficit ligata. Pupillus verbi gratia dominium habet totius hæreditatis paternæ vt traditur *Roman. 4. Quanto tempore hæres paruulus est, nihil est differt à seruo cum sit dominus omnium*, quia scilicet ex vi iuris quod habet in hæreditatem, sufficienter posset de illa disponere. Eadem est ratio mariti qui de consensu coniugis vouit castitatem. Qui possident bona ea quæ dicuntur vinculata, quia non possunt alienari, verb. grat. fidei commissum, dominiū habēt solum imperfectum, quia substantiam rei alienare non possunt sine iniustitia, quod non accideret si dominium haberent ligatū vt volunt aliqui cum, Lessio, Dominium ergo perfectum illorum bonorum est in tota familia quæ habetur in iure tanquam aliqua persona. Dominium imperfectum quod dicitur directum est verum dominium, quia dominus directus potest verè dicere suam substantiam illius rei, & ita de illa disponere secundum substantiam non tamen de illius vsu.

Secunda conclusio de rebus quæ consumuntur vnico actu.

Dico secundò, in rebus quæ vnico vtendi actu consumuntur vsus verè potest separari à dominio etiam imperfecto. Ita fusissimè tradunt Molina *tra. 2. disp. 6.* Sanchez *lib. 7. in decalogum cap. 18.* Suares *tom. 3. de religione lib. 8. cap. 8.* Bellarminus *lib. 4. de Pontifice cap. 4.* Lessius *cap. 3. dubit. 8.* & alij quos citant. Contrarium docent Syluester, Aragon, Turrecremata.

Duplex vsus, iuris & facti.

Ratio autem est, quia vsus rei consumptibilis dupliciter sumi potest. Primò enim significat ius irreuocabile & independens vtendi aliquâ re, quem Nicolaus Papa & alij Pontifices appellant vsum iuris. Secundò ius vtendi aliqua re, sed reuocabile ac omnino pendens ab alio quem appellant vsum facti, qui non significat solum vsum actualem, seu solum actum, sed ius vtendi reuocabile. Quo posito.

Probatur quod asserebam, vsus pecunię verbi gratia separari potest à dominio, si dominus cōcedere potest vsum pecuniæ reuocabilem quoties ipsi libuerit, sed concedere potest vsum huiusmodi reuocabilem, & pendentem à voluntate ipsius domini, ergo in ijs rebus potest separari vsus à dominio. Maior est certa, quia nemo est dominus rei quę auferri ab eo potest, & de qua quoties alteri libuerit non potest disponere. Probatur minor, nihil repugnat aliquem accipere facultatem ab alio reuocabilem semper, & dependentem à voluntate concedentis: deinde nihil repugnat

vt

vt aliquis acceptet facultatem vtendi dependenter ab alio nolendo tamen acceptare dominium verbi gratia religiosi habent in particulari ius aliquod vtendi rebus quibus vtuntur, & tamen non habent dominiu m cum illud ius sit dependens à superiore. Qui ad conuiuiũ aliquod sunt inuitati iustè vtuntur cibis appositis quorum tamen non habent dominium: eadem est ratio seruorũ, & in multis exemplis probari posset.

Dico tertiò, Fratres Minores, habere vsum rerum consumptibilium sine vllo dominio etiam imperfecto qui vocatur vsus facti liciti, non habere autem solum vsum actualem sine vllo iure vtendi. Ita docent authores nuper citati.

Ratio enim perspicua est ex dictis, si enim ius vtendi aliquando est separabile à dominio, vt probatum est, certè nihil prohibet, quin illud separetur in ijs Patribus qui nullum vt dixi acceptant ius independens & ita sanxerunt Innocentius IV. Alexander IV. Gregorius IX. Nicolaus III. Clemens V. Sed quod ille tamen vsus facti sit aliquod ius patet, quia sequeretur eos furari quando vestiuntur aut comedunt, quia sine vllo iure id facerent.

Ad primam Responsio patet ex prima conclusione.

Ad secundam Respondeo Ioannem XXII. lacessitum ab Ochamo, & quibusdam alijs declamasse quidem contra paupertatem Fratrum Minorum, & multa contra eam scripsisse vt Doctorem priuatum, sed ita tamen vt suam illam sententiam nunquam definierit vt certam de Fide & quasi loquens ex Cathedra: nam hoc expresè negat in Extrauagante illa, *quia quorundam*, vnde alij etiam Pontifices censuerunt contrarium. Definiuit quidem Ioannes contra Ochamum quod est hæreticum asserere Christum, & eius discipulos nihil habuisse proprium, neque in communi, neque in particulari, cum illud contrarium omnino sit Scriptutis Ioannis 12. *n.* 6. & *cap.* 13. *n.* 29. Actorum 4. *n.* 32. vnde sequitur, quod possidere in communi aliquid stare omnino potest cum perfectione religiosæ paupertatis. Sed non determinauit vt Fide certum quod Fratres Minores habeant dominium rerum primo vsu consumptibilium vt constat ex cap. *cum inter*, & ex cap. *ad abolendum* vt ostendunt præter cæteros Vaddingus *tom.* 3. *Annalium ad Annum* 1322. Nitela Franciscanorum contra Bzouium. Fateor quod religiosis fieret iniuria, si eis negaretur victus, & vestitus ad quos habent ius naturale cui non renunciant per votum: sed hoc ius non est dominium, vt patet in seruo, qui non habet dominium, & tamen ius habet ad accipiendum à domino victum, sic & pauper habet ius accipiendi in necessitate res alienas quarum non est dominus. Ius itaque illud Fratrum Minorum quatenus spectat verbi gratia hunc cibum, & hunc vestitum numero est prorsus reuocabile ac dependens: sed provt spectat cibum necessarium ad tuendam vitam est irreuocabile, quia est ius naturæ. Denique verum est, quod in rebus vnico actu consumptibilibus vsus iuris independens non distinguitur à dominio perfecto, quia vsus iuris qui est imperfectum dominium, est ius vtendi re saluâ eius substantiâ, vnde in huiusmodi rebus non datur imperfectum dominium, sed dari tamen potest vsus facti, qui est reuocabilis, & non est dominium.

Ad tertiam Respondeo cum Lessio posse quidem fieri duplicem contractum, quorum vno vendatur dominium pecuniæ, alterum quo vendatur vsus, sed tunc dominium pecuniæ, non posse vendi tanti quanti venderetur simul cum vsu, sed dempto illo valore quo æstimatus fuit vsus. Vnde fit vt nihil accipi possit vltra sortem, quia dominium pecuniç, & vsus pecuniæ non plus valent quàm ipsa pecunia cum iure vtendi.

## §. II.

### *Quodnam sit subiectum dominij, seu persona quibus conuenit dominium.*

NOn disputo hîc de supremo, & absolutissimo dominio Dei, Christi, Beatæ Virginis & Angelorum, in quibus nulla potest esse difficultas huius loci propria. De solis hominibus viatoribus hîc ago, nam creaturas irrationales certum est non esse capaces vllius dominij, quia dominium est facultas liberè disponendi de aliqua re, ergo supponit libertatem. Constat autem ex dictis quod pueri & amentes perpetui habere possunt multarum rerum dominium, sed ligatum, quia illi sunt capaces liberæ operationis ablato impedimento, de peccatoribus res est definita contra Vvicleffum & Hussitas qui negarunt principes si fuerint impij manere verè dominos rerum suarum. In vxoribus, filijsfamilias, & seruis plura distinguuntur genera bonorum, quorum aliqua sunt sub eorum dominio, alia non sunt. Quæ omnia omittens, solum inquiro de religiosis, & de Clericis, deinde vtrùm duo possunt eius rei habere dominium simul & in solidum.

Dico primò, religiosos ordines ferè omnes habere in communi dominium rerum temporalium, aliquo tamen modo limitatum: nullum autem religiosum in particulari post emissam solemnem professionem habere vllum dominium perfectum vel imperfectum, neque illius capacem esse: Sed religiosos tamen Societatis Iesv post emissa vota simplicia exacto nouitiatus biennio, retinere licitè dominium suorum bonorum per aliquod tempus, sed ita tamen vt non possint licitè illis vti, aut de illis disponere sine licentia superioris. Tres sunt partes conclusionis.

Prima pars de dominio quod habent communitates religiosæ negatur à Nauarro cuius austerior sententia communiter reijcitur, contraria enim apertè colligitur ex Tridentino *sess.* 25. *cap.* 3. vbi religiosi ordines permittuntur possidere bona immobilia: deinde probatur, id non est contra perfectionem religiosæ paupertatis, cum certum sit Christum & Apostolos possedisse aliquid in communi, vt dixi definitum esse à Ioanne XXII. dixi tamen esse illud dominium valde limitatum, quia non est facultas alienandi bona immobilia, nec mobilia pretiosa sine facultate Papæ.

Sequitur primò, Monasteria omnia religiosorum exceptis Minoribus posse acquirere hæreditatem ex testamento relictam. Domus autem professæ Societatis posse quidem huiusmodi hæreditatem accipere, sed nullo tamen modo posse retinere bona immobilia nisi ad aliquod tẽpus, sed debere ea vẽdere.

Sequitur secundò, quod communitates religiosæ recipere posse legata ex testamentis & census etiam annuos exceptis Fratribus Minoribus, qui nihil ad sustentationem vitæ recipere possunt stabile, sed tantum ad Ecclesiæ ornamenta, lampades, cereos &c. domus autem professæ Societatis nullius huiusmodi census stabilis capaces sunt ad quoscũque vsus.

Secunda pars de carentia & incapacitate religiosorum in particulari ad omne prorsus dominium post emissam professionem solemnem, habetur ex concilio Tridentino *sess.* 15. *cap.* 2. & nota est ex omnibus iuribus, quia videlicet hic est proprius & intrinsecus character religiosi professi per quem ab alijs intrinsecè distinguitur, vt mundo ac sibi mortuus, nihil vnquam dicere possit suum, sed nudum Christum sequatur nudus, & hæc est essentia solemnis voti paupertatis.

Difficultas tantum est, vtrùm incapacitas illa dominij

minij oriatur ex ipsa natura voti solemnis, an verò solùm oriatur ex ordinatione Ecclesiæ quæ professos omnes reddit inhabiles ad dominium hoc autem postremum est longè probabilius, quia per votum solemne paupertatis homo quidem abdicat dominium, sed non reddit se ad illud inhabilem, quia per contrariam voluntatem sequentem posset se reddere habilem: sicut quamuis nouerit aliquis se matrimonium non initurum, validè tamen potest illud posteà contrahere, quamuis illicitè illud contrahat.

Ex hac autem incapacitate dominij sequitur primò, quod nullus professus esse potest capax hæreditatis, successionis, legati, donationis, quæ immediatè ipsis fiat, ex testamento, aut alio quouis modo: sed hæreditatem quamlibet aut alia religioso legata immediatè acquiri monasterio, etiam sine consensu, & scientia religiosi professi, vt rectè docet cum communi sententia Sanchez *lib. 7. in decalogum cap.* 12. vbi omnino docet quod legata & hæreditates religiosis professis relicta non sunt nualida exceptis fratribus Minoribus, & professis Societatis, quorum professio solemnis reddit eos incapaces omnis prorsus successionis & hæreditatis vt latè probant Suares, Azor, Sanchez, De Lugo.

Sequitur secundò, quod nullus professus facere potest testamentum post professionem editam nisi ex consensu expresso Pontificis: sed neque reuocari ab eo potest testamentum conditum ante professionem, quia per eam ciuiliter ille moritur, & est inter homines nullus homo, eandemque incapacitatem dominij habent in Societate Iesu coadiutores omnes formati, etiam si vota non emittant nisi simplicia, quæ tamen ex ordinatione Pontificum eandem quoad hoc habent vim ac solemnis professio.

Sequitur tertiò, quod nullus planè religiosus post emissum votum paupertatis solemne vel simplex quidquam potest acquirere vel etiam vti sine licentia sui prælati adeò vt toties ille peccet quoties absque huiusmodi licentia, vsurpat, accipit, consumit alienat, aut aliquo modo disponit de re aliqua temporali, vel de illius vsu, quia scilicet per votum spoliauit se omni vsu rerum conuentus, vel externorum nisi dependenter à voluntate superioris, adeò vt peccet contra iustitiam, si de rebus monasterij disponat, donando, commodando, mutuo dando; peccet verò contra solam paupertatem si res ipsius monasterij sine licentia consumat, aut ijs vtatur sine licentia etiam ad vsus communes, & quodammodo ipsi debitos, tunc enim vsus ille independens est, & peccatum graue si materia sit grauis. Imò etiam per votum priuauit se facultate accipiendi aliquid ab amicis aut parentibus, & vtendi eorum rebus etiam de ipsorum voluntate, quia semper ille vsus est independens à voluntate superiorum à quibus pẽdet totus eorũ vsus.

Difficultas verò est quænam licentia superioris sit religioso necessaria vt sine peccato vtatur rebus temporalibus. Certum enim est quod illa non requiritur semper omnino expressa, sed neque sufficit licentia illa solùm conditionata. Iudico quod si peterem à superiore licentiam, illam non negaret: hoc inquam, certum est non sufficere, alioqui euacuaretur votum paupertatis, & religiosa disciplina ludus esset, vt eruditè probant Suares & alij communiter. Sufficere tamen omnino potest licentia rationabiliter præsumpta & tacita verbi gratia non potes adire superiorem nisi valde incommodè, præsumis autem quod tibi non negaret licentiam, tunc illa licentia sufficiens est æquè ac si esset expressa. Debet autem licentia illa vt valida sit esse libera, non dolo aut metu extorta, & concessa in vsus non superfluos aut turpes, si enim ad tales vsus concedatur illa est haud dubiè nulla, cum superior non possit eam concedere, multo autem magis reijcienda est illa sententia quorundam Theologorum, quod religiosus cui valde molestum est & durum petere licentiam à superiore, potest sine licentia dare aliquid aut accipere; quod sanè dici sine graui scandalo non potest. Nunquid enim, quia molestum est iugum castitatis aut obedientiæ, non tenetur vtramque seruare religiosus qui vouit? Quasi verò, ille qui vouit paupertatem non eam vouit seruare nisi sit facilis, sic enim & Dei præcepta, & vota religiosa vix vnquam obligarent. Quis verò est cui votorum obseruatio non videatur difficilis? Sententia ergo illa nec est tuta, nec probabilis.

Quid licitè fiat.

Sequitur quartò, quod vsus alicuius rei nunquam est contra votum, si sit dependens à voluntate Prælati: vnde non peccat religiosus contra votum qui absque licentia petit ab amico, vt deponat pecunias apud aliquem, retinens interim totum dominium illarum, ad hunc finem vt quando religiosus indigebit, petitâ licentia à superiore possit ex illo deposito accipere, ita docent Sanchez *lib. 5. cap.* 19. Diana *resolut.* 45. Sed neque peccat, si absque licentia quidpiam accipiat, sed animo tamen non vtendi absque licentia, quam vult petere à superiore, quem sperat breui venturum, vel eius litteras. Ita etiam Doctores citati, non est etiam contra votum si tibi aliquis rerum suarum meram administrationem & curam committat, modo ex administratione illa nullum percipias emolumentum temporale. Neque facit contra votum qui aliquid sub conditione tantum accipit, aut donat, quod Prælatus approbet, vel etiam qui volentem sibi aliquid donare, rogat vt donet alteri, fratri verbi gratia vel consanguineo, quia tunc nihil mihi donatur, sed illi alteri me petente, quod non est illicitum; vt tradunt & alia huiusmodi plurima Diana *tract. de paupertate religiosa*, Sanchez *lib.* 7. De Lugo *sect.* 8. Suarez *tom.* 3. *de religion.*

Disponere de rebus monasterij dando aliquid.

Sequitur quintò, peccare religiosum illum contra hoc votum; primò, qui ex rebus communibus, & ad vsum sibi concessis aliquo modo disponit, tradendo illas, vel externis, vel etiam religiosis eiusdem ordinis, quia hic est verus actus dominij, & sæpè contra iustitiam, vt dixi. Idem videtur etiam esse verum si mutuo dentur res huiusmodi vel commodentur, vbi tamen rectè notant Ledesma & Diana, vix reperiri materiam grauem, si præsertim ad breue tempus, & cum certa Spe recuperationis fiat tale mutuum: addunt autem non esse peccatum mortale si commutes tuum breuiarium pro alio planè simili, etiam cum extraneo quod tamen videtur difficile. Secundò peccat qui sine licentia accipit aliquid vtendum, vel ab extraneis, vel etiam ex rebus domesticis: verbi gratia peccat sine dubio qui accipit aliquid ex alterius cubiculo, quia hoc est contra votum propter vsum independentem, & contra iustitiam, quia tollitur alteri vsus licitus & concessus ab eo qui poterat concedere. Idque videtur per se notum, & traditur ab omnibus Doctoribus. Tertiò, peccat etiam qui occultat ea quæ habet cum licentia eo animo, vt ea prælatus inuenire non possit, quia hoc est velle possidere independenter ab eius voluntate, non peccat autem, si occultare solum alijs intendat, non autem superiori. Addunt autem Sanchez & De Lugo, te non peccare occultando, si probabiliter existimes Prælatum non ablaturum, sed duntaxat non vis pati ruborem refricatâ memoriâ eorum quæ tibi semel permisit. Quartò, peccat qui pecuniam quam in aliquos vsus poterat expendere, consumit eam in alios diuersos, præsertim si probabiliter negaretur licentia verbi

Accipere.

Occultare.

Conuertere in alios vsus.

verbi gratia si quis habeat licentiam emendi libros, & emat comestibilia, ille haud dubiè peccat. Quintò, ille peccat qui in rebus quibus vti potest, non vtitur diligentiâ, quam homines communiter adhibere solent verbi gratia in vestibus & candelis. Ita De Lugo *num.* 169. vbi ostendit illud esse aliquando posse peccatum mortale.

Materia sufficiens ad peccatum graue.

Sequitur sextò, religiosum in eo vsu independente tunc peccare grauiter contra votum, quando materia esset sufficiens ad graue peccatum furti contra Iustitiam; sic enim habet sententia communissima omniũ Doctorum apud Suarem, Valerium, Reginald. Sanchem, Diana, quod tamen video magnâ egere explicatione, vt intelligatur quando nam grauis sit materia in qua votum violatur. Primò enim falsum omnino videtur, quod tamen non omnino improbat Rebellus *part.* 1. *lib.* 3. *quæst.* 15. *sect.* 3. *num.* 22. sufficere quidem ad grauem voti violationem quod sufficeret ad furtum graue; sed graue tamen furtum considerandum non esse, quod esset graue respectu extranei, nam religiosi respectu conuentus ad quem pertinent considerandi sunt vt filij, requiritur autem maior quantitas, vt furtũ filij sit graue circa patrem, quàm furtum extranei, vnde concludunt aliqui, peccatum non esse graue, nisi ascendat ad summam duorũ saltem aureorum. Sed hæc sententia meritò ab omnibus reprobatur vnanimiter, & Rebellus ipse statim contradicit, quia hîc non attenditur tantum temporale detrimentum, quod affertur conuentui, sicut attenditur in furto filij, sed præsertim attenditur detrimentum spirituale religionis ex relaxatione paupertatis. Quod enim si acciperes ab extraneo, materia esset peccati grauis sufficit si accipias eo rebus cõuentus. Deinde falsum est, quod religiosi cõsiderentur in hoc puncto vt filij, qui sunt domini paternorum bonorum saltem in spe, vbi certa non potest dari regula, quia sunt aliquando plures, aliquando pauciores fratres, in quos incommodũ illud redundat. Fateor ergo cum De Lugo religiosum non considerari vt omnino extraneum, sed illum tamen obligari ex voto, ad bona communitatis non vsurpanda nisi de licentia prælati, & si vsurpet in materia, quæ communiter censetur sufficere ad furtum graue, illum peccare mortaliter, quod tamen diuersimodè applicari debet ad diuersas materias. Secundò enim in pecuniis conuentus quas aliquis daret extraneis, vel ad suos vsus acciperet, non est dubium, quin furtum vnius nummi esset materia grauis: in vestibus communibus, quæ non sunt adhuc applicatæ aliis, & quas tu tibi assumis, maior requiritur quantitas vt peccatum sit graue, rectè autem docet Suares *lib.* 8. *cap.* 15. *num.* 6. maiorem requiri quantitatem ad peccatum graue, quando aliquis dat aliis religiosis eiusdem conuentus, vsum rei sibi iam concessæ. Circa esculenta & poculenta vt peccetur mortaliter, certum est requiri summam maiorem. Scribit verò Suares *num.* 41. quod si duntaxat ad actualem & proprium vsum quasi transitorium à religiosis aliquid sumatur regulariter non videri peccatum mortale, nisi damnificatio religionis esset nimia, & in re extraordinaria, & pretiosiore: secus verò esset si huiusmodi res acciperentur in magna quantitate, & occultè retentæ consumerentur paulatim, nam illud esse posset graue peccatum. Denique approbo quod ait Sanches *num.* 30. quod si sæpè violetur hoc votum in materia leui, modica illa coalescunt in materiam grauem, si sint pecuniæ, in aliis omnibus modicas violationes non eo modo vniri ad grauem quantitatem. Alia plura possent hîc addi quæ spectant magis ad votum paupertatis fusiúsque tractantur à Theologis in materia de votis religiosis.

Materia grauis in pecuniis.

Materia grauis circa esculenta.

Tertia pars conclusionis erat, de votis emissis in Societate po st biennium nouitiatus, quæ licèt verè propriè, ac perfectè sufficiant ad faciendos religiosos, non auferunt tamen dominium bonorum, sed illud tantum ita ligant, vt nulla supersit facultas illis vtendi nisi ex licentia prælati, quia scilicet ita sanciunt Pontifices in suis Bullis, & eos excommunicant qui contra senserint. Deinde aperta ratio affertur, quia retentio dominij sine vllo eius vsu non tollit perfectionẽ paupertatis, sicut matrimonium non repugnat perfectioni voti castitatis si tollatur facultas eo vtendi, vt patet in Sanctissima Deipara, cuius puritati coniugium nihil obfuit. Similiter ergo dominium non repugnat voto paupertatis, si ab eo separetur facultas vtendi, præsertim si adeò pendeat à voluntate superioris, vt omni momento sis paratus illud dimittere ad eius nutum. Potest igitur in illis religiosis non obstante voto paupertatis, esse verum dominium, sed ligatum, & separatum ab vsu, quod propter rationes optimas conuenienter esse institutum declarant Paulus III. Iulius III. Pius IV. Pius V. Gregorius XIII. in bullis quibus Societatis institutum confirmant, & approbant. Sicut etiam approbauit, & luculentissimis verbis confirmauit Concilium Tridentinum *sess.* 25. *cap.* 16. vbi agens de regularibus laudabile appellat institutum Societatis, & decernit vt nihil in eo innouari possit circa votorum simplicium emissionem post biennium nouitiatus. Quæ sanè Spiritus Sancti vox satis esse potest ad crocitantes in contrarium omnes coruos confundendos, & obruendos.

Vota societatis simplicia.

Manet igitur in illis religiosis dominium vsque ad vltima vota, sed ita tamen, vt si tunc de rebus suis disponerent, facerent illi quidem validè, sed grauissimè tamen peccarent, quamuis eam dispositionem inualidam fore censeant Molina & Lessius, negat verò Suares illam fore irritam, sed à superiore irritabilem. Si verò quæratur quorum bonorum illi maneant domini, solet responderi vera hæc esse de illis bonis quæ ante vota possidebantur, vel ad quæ habebatur anteà ius propter successionem aut quid simile, non autem de illis quæ dari possent, vel eleemosinæ nomine, vel amicitiæ, quod non impedit, quin ex licentia superioris acquirere possint rerum etiam illarum dominium sine vsu. Si verò à consanguineis legatum relinquatur huiusmodi religioso, non est dubium, quin acquirat illius dominium.

Bona quorum habent dominium.

## §. III.

### *An & quomodo Clerici non religiosi habeant dominium.*

HÆc doctrina est maximi momenti vt consulatur multorum conscientiis qui pereunt haud dubiè in æternum, propter malum vsum reddituum Ecclesiasticorum. Tractant illam accuratè Sanches *tom.* 2. *in decalogum lib.* 6. Molina *disp.* 140. *& sequent.* Vasques *lib. de redditibus Ecclesiasticis* Lessius *lib.* 2. *cap.* 4. *dubit.* 4. qui alios citant innumeros & Theologos & Canonistas, quorum doctrinam vt tradam breuissimè, præmittenda primò tria videntur, deinde quorum bonorum Clerici sint domini, tertiò quos in vsus expendere teneantur bona Ecclesiastica.

Certum igitur est primò, triplex à Clericis posse bonorum genus possideri, alia sunt patrimonialia, quæ ipsi possident titulo ciuili verbi gratia successione, testamento, industria. Alia sunt quasi patrimonialia, quæ ipsi acquirunt quidem vt Clerici, sed non vt beneficiati, verbi gratia celebrando missas, concionando:

Tria genera bonorum.

cionando : alia sunt Ecclesiastica, quæ aliquis recipit titulo Beneficij Ecclesiastici qualis est Episcopatus, Canonicatus, &c.

Congrua sustentatio.

Certum est secundò, nomine congruæ sustentationis, intelligi communiter ea, quæ sunt vnicuique necessaria ad sustentationem honorabilem sui status & familiæ, secundum conditionem gradus, dignitatis, qualitatis, & regionis in qua commoratur Clericus, qui non tenetur ad vitam parcam, sed facere potest sumptus moderatos & decentes secundum statum suum vt viuat honorabiliter more Christiano, & Ecclesiastico.

Triplex status bonorum Ecclesiasticorum.

Certum est tertiò, quod bona Ecclesiastica triplicem ab initio Ecclesiæ habuerunt statum. Primus fuit, quando per multa sæcula Clerici omnes erant religiosi, & omnia inter illos bona erant communia, vt probant clarissimè Bellarminus *lib. de Monachis cap. 5.* Basilius Legionensis *1. part. variarum quæst. 3. scholastica cap. 2.* patetque omnino ex variis Pontificum decretis, & ex Patrum testimoniis præsertim Augustini, Hieronymi, Gregorij. Secundus status fuit à temporibus Simplicij Papæ sub annum 471. cum in quatuor partes huiusmodi bona diuidi cœpere, prima enim pars Episcopo, secunda Clero, tertia fabricæ, quarta pauperibus destinata erat. Quod confirmatum est à Gelasio Papa anno 494. vt constat ex *cap. reditibus 12. quæst. 2.* Tertius status est is qui nunc in Ecclesia viget, sunt enim instituta & erecta beneficia quibus certi prouentus sunt annexi, vt totum hoc cedat Beneficiato, nullâ factâ mentione pauperum. His præmissis

Non est dubium, quin Clerici non religiosi domini sint bonorum patrimonialium, & quasi patrimonialium, vt omnes fatentur : sed de reditibus beneficij

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, dicunt multi Canones quod bona Ecclesiastica sunt patrimonium pauperum, vt habetur *cap. quia iuxta, 17. quæst. 1. &c.* quod autem *23. quæst. 7.* vbi profitetur Augustinus se procuratorem esse pauperum, asserúntque plurimi Patres committi furtum à Clericis, si bona pauperum dilapident, vt exaggerat eximiè Bernardus *epist. 2. & 4.* Vnde argumentor, quia ex intentione fidelium qui bona sua liberaliter Ecclesiæ dederunt, & ex intentione ipsius Ecclesiæ aliqua pars reditum destinata est ad alendos pauperes, vt patet ex iis quæ initio Ecclesiæ fiebant, & ex ipsa prima institutione beneficiorum, sed hanc intentionem nemo potest mutare, ergo illa bona verè pertinent ad pauperes. Frigida enim videtur esse responsio communis, quæ dicit valuisse quidem id initio, nunc autem post factam bonorum diuisionem id non valere, si enim talis ab initio fuit voluntas fidelium, vt ex ijs alerentur pauperes, certè omnino videtur, quod Ecclesia intentionem illorum non potuit fraudare.

Secunda.

Secundò, in multis etiam Canonibus negatur, Clericum esse dominum bonorum Ecclesiæ, dicuntur enim esse tantum dispensatores, verbi gratia sic habet Canon 40. Apostolorum relatus à Gratiano 12. *quæst. 1. cap. præcipimus*, & ibidem *cap. res Ecclesiæ*; quia sicut bona immobilia Ecclesiæ non pertinent ad ipsos Clericos, sed ad Ecclesiam, sic pertinent etiam illorum reditus, imò id etiam constat, quia ex iure communi prohibentur Episcopi testamentum condere de reditibus Ecclesiæ. Imò si aliqua ratio probaret, Clericos esse dominos fructuum, sequeretur quod domini etiam essent religiosi facti Episcopi, qui tamen semper tenentur voto paupertatis.

Tertia.

Tertiò, si plenum dominum illorum bonorum collatum est Clericis beneficiatis, sequitur quòd æquè liberè possunt disponere de illis bonis, ac de patrimonialibus, & æquè ac alij laici, hoc autem esse falsum constabit ex sequentibus.

Conclusio affirmans.

Dico secundò, Clericos beneficiatos non esse quidem vllo modo dominos bonorum immobilium beneficij, sed illos tamen esse verè ac plenè dominos redituum beneficij, non tantum quoad partem congruæ sustentationi necessariam, sed etiam quoad partem prorsus superfluam. Ita docent & fusè probant Sarmientus, Soto, Ledesma Couarruvias, & alij citati à Valentia, Molina, Lessio, Sanche, Azor, Vasq. Hurtado, De Lugo. Repugnant autem plures tùm Canonistæ, tùm Theologi cum Nauarro *tract. de reditibus quæst. 2.*

Bona Ecclesiastica immobilia.

Prima pars de bonis immobilibus neminem habet aduersarium, illi enim haud dubiè pertinent ad cœtum Ecclesiarum in quibus sunt, vel etiam ad totam Ecclesiam, quæ sola potest de illis disponere, quod Clerici nullo modo possunt. Neque verò dominium illud est in solo Christo tanquam Principe totius Ecclesiæ, vt censent Maior & Nauarrus, neque in solo Pontifice qui non est nisi dispensator, sed in ipsa Ecclesia, vt docet S. Thomas *quæst. 23. art. 8.* & fusè probat Molina *tom. 1. tract. 2. disp. 142.* dominium enim Dei, & Christi non impedit dominium subalternum creaturarum : Pontifex neque licitè, neque validè potest alienare bona huiusmodi, atque adeò non est dominus.

Prima pars de reditibus horum bonorum.

Secunda pars de reditibus huiusmodi bonorum totam habet difficultatem. Probatur autem primò ex decretis Pontificum verbi gratia, *Capitulo vnico de Clericis non residentibus in 6.* Statuit Bonifacius VIII. vt ille qui diuinis officiis non interest citra iustam & rationabilem necessitatem, rerum perceptarum dominium non acquirat, neque illas efficiat suas, imò & ad omnium restitutionem teneatur, ergo hinc rectè sequitur, quod alij qui adsunt verè acquirunt dominium : est autem quoad hoc eadem ratio aliorum, quæ colliguntur ex beneficiis. Vnde in Tridentino *sess. 25. cap. 1.* decernitur de Episcopis non residentibus vt pro rata temporis, fructus non faciant suos, neque illos retineant, ergo alios fructus efficiunt verè suos. Deinde argumentor, quia fructus beneficij non minus cedunt dominio Clerici quàm pauperum, quando illis dantur, certum autem est quod pauperes verè sunt domini pecuniarum quas acquirunt ex beneficio, quidni ergo & Clerici qui non minus capaces sunt dominij ? Deinde si Clerici non essent domini horum bonorum, deberent rescindi donationes in quibus Clerici de huiusmodi bonis disponunt citra pios vsus, hoc autem factum hactenus non est.

Solutio primæ dubitationis.

Ad primam Respondeo illos omnes Canones quibus dicuntur Ecclesiæ bona, esse bona pauperum, esse intelligendos dupliciter : primò de illis temporibus in quibus ante factam distributionem bonorum Ecclesiæ, Clerici omnes erant religiosi, & nullum habebant dominium : vel certè quando postmodum quarta bonorum illorum pars pauperibus fuit destinata, tunc enim illa debebatur etiam ex iustitia nunc autem post factam diuisionem longè alia ratio est, quia totus fructus beneficij datus est Clerico. Secundò Pontifices & Patres per quandam ibi loquuntur exaggerationem, vt significent obligationem dandi pauperibus fructus superfluos, sicut etiam sæpè dicunt laicos furari, quoties ex superfluis non tribuunt Eleemosinas. Itaque nego fideles sua dedisse bona Ecclesiæ cum ea conditione, vt imponeretur obligatio iustitiæ ad danda ea pauperibus quæ forent superflua; liberaliter enim sua bona dederunt, vt de illis statueret Ecclesia, quod expedire iudicasset : illa verò iudicauit optimas ob causas, vt bonorum illo-

rum

rum domini essent Clerici; cum obligatione tamen Charitatis, de qua statim dicam.

Solutio secundæ. Ad secundam Respondeo certum omnino esse, quod Clerici nullo modo disponere possunt de bonis immobilibus beneficij, de reditibus verò disponere possunt, vnde dispar ratio est. Fateor quod ex iure communi non possunt Episcopi condere testamentum, & disponere de bonis Ecclesiasticis quia in articulo mortis Ecclesia eos priuat vsu illius dominij quod habuerunt in vita, alij Clerici non prohibentur testari, patet ergo quod sunt domini. De religiosis qui assumuntur in Episcopos maior controuersia est, nam aliqui negant illos solui voto paupertatis, alij probabiliùs affirmant, quos citat & sequitur Vasques *cap.* 3. Sanches *cap.* 6. Hurtadus §. 54.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respondeo fateri omnes Theologos quod Clerici ex reditibus partem illam, quæ congruæ sustentationi necessaria est possunt seponere, alienare, dare consanguineis vel aliis pro libito, si habeant verbi gratia bona patrimonialia vnde viuant, vel etiam si parciùs viuendo aliqua sibi subtrahant, quæ non superfluè possent expendere. Secundò fatentur ferè omnes, quod bona quasi patrimonialia, nimirum stipendia pro Missis, distributiones inter præsentes, eosdem in vsus possunt expendere, in quos licet illis expendere bona patrimonialia, neque tenentur specialiter ex illis facere eleemosinas. De solis igitur reditibus veri beneficij difficultas est quare Clerici, qui eorum sunt domini expendere illos non possint ad quos voluerint vsus, sed peccent mortaliter si expendant in vsus superfluos canum, equorum, conuiuiorum, vel si thesaurizent, quod vt explicem videndum est.

## §. IV.

### *Quomodo, & quos in vsus teneantur Clerici expendere reditus beneficiorum.*

Prima dubitatio. RAtio dubitandi primò est illa quam attuli, quia scilicet nulla ratione probari potest tanta illa obligatio dandi eleemosinam, quæ non probet Clericos obligari ad restitutionem, si partem illam residuam non dederint pauperibus: nam hoc non probat nisi ordinatio Ecclesiæ, fidelium intentio, qui Ecclesiam tot bonis non locupletassent, nisi voluissent pauperibus prospicere. Sed hæc omnia obligationem iustitiæ magis indicant quàm Charitatis, & Patrum etiam testimonia statim afferenda plenam obligationem demonstrant, vt patebit.

Secunda Secundò sequeretur quod etiam pauperes grauiter peccarent, si datas Eleemosinas expenderent in vsus prophanos, nam illæ sunt etiam res Dei. Deinde sequeretur quod ij etiam peccarent qui data sibi à Clericis munera reciperent, verbi gratia laicos illos qui ex hæreditatibus consanguineorum ditantur teneri ad eas recusandas, hoc autem quis vnquam aut dixit, aut fecit.

Tertia. Tertiò graue videtur esse illud onus cum sit difficile determinare, quid & quantum sustentationi congruæ sit necessarium. Imò sequeretur quod ij etiam qui habent Capellanias, aut pensiones beneficiorum tenentur similiter ad danda pauperibus quæ supra sustentationem congruam sunt residua.

Conclusio. affirmans. Dicendum tamen tertiò est, certum omnino esse, quod Clerici beneficiati totam portionem fructuum redundantem, tenentur dare pauperibus, vel expendere in pios vsus, peccare autē mortaliter si ad ditandos amicos aut consanguineos, vel in alios prophanos vsus insumant. Vt autem videas quàm hoc sit verum,

Primò ita censent vnanimiter Theologi omnes, & Canonistæ quos dabunt Vasques *opusculo de eleemosina cap.* 4. Molina *disp.* 146. Lessius *cap.* 4. *dubit.* 6. vt meritò mireris Dianam *parte* 5. *tract. de eleemosina, resolut.* 27. Hurtadum *sect.* 7. qui contra Doctorum omnium communem sensum soli ausi sunt dicere, quod huic obligationi satisfacit Clericus, si quartam partem, vel certè dimidium partis illius redundantis largiatur pauperibus, citántque Toletum, Molinam, Bannem, & Lorcam qui contrarium distinctè asserunt, vt rectè ostendit De Lugo §. 11. Consensus Doctorum

Secundò, sic imperat distinctè Concilium *sess.* 25. *cap.* 1. *de reformatione* vbi omnes beneficiatos alloquens nullo excepto etiam Cardinali, sic habet, omnino eis interdicit sancta Synodus, ne ex reditibus Ecclesiæ consanguineos, familiarésque suos augere studeant, citátque in eam rem Canones Apostolorum, de quibus statim dicam, & rationem affert, quia illæ res sunt Dei.

Tertiò, Canones Ecclesiastici sic iniungunt. Primus est Canon Apostolorum 39. citatus à Concilio Tridentino, vbi dicitur quod non licet Episcopis ex Ecclesiæ bonis aliquid omnino contingere, aut parentibus propriis quæ Dei sunt condonare, quod si pauperes sunt, tanquam pauperibus subministret, nec eorum occasione Ecclesiæ negotia deprædetur. Secundus est *cap. quia tua fraternitas* 12. *quæst.* 1. vbi Sancti Gregorij verba sunt, *omne quod superest necessitatibus, in causis piis & religiosis erogandum est.* Idem habetur *cap. decimæ* 16. *q.* 1. vbi ait Augustinus decimas à Deo delegatas esse pauperibus, & qui eas non soluunt, tot homicidiorum reos esse quot pauperes fame pereunti: similiter *cap. conuertimini* ibidem asserit Hyeronymus puniri à Deo populos, quia Ecclesiastici pauperes priuant eleemosinis. Canones Ecclesiastici.

Quartò, multi sunt in eo argumento Patres, de quo nemo dixit vberius, nemo clarius quàm S. Bernardus verbi gratia epist. 2. ad Fulconem, *quidquid præter necessarium victum ac simplicem vestitum de altario retines, rapina est, sacrilegium est.* Epist. 42. ad Henricum Senonensem *verum tu sacerdos Dei altissimi, cui ex his placere gestis, mundo an Deo*: & in declamatione ad illud Euangelij: ecce nos reliquimus omnia; *res pauperum non pauperibus largiri pæ sacrilegij crimen esse dignoscitur, &c. de altario viuat, non superbiat, non luxurietur denique non ditetur.* Patrum authoritas.

Quintò, quamuis præcipua & primaria ratio sit Ecclesiæ præceptum, optima tamen & conuincens est ratio Concilij Tridentini quam tangunt etiam omnes Patres, quia scilicet illi reditus sunt res Dei, hoc est res Deo consecratæ, non minus ac sacra supellex data Ecclesiis, Deo ipsi datæ ad Deum honorandum, & peccata expianda, vnde illarum rerum talis natura est, vt sit turpissimum ad alios vsus illas quam ad sacros conuertere, sicut esset turpe calicem aureum, lampadem argenteam datam Ecclesiæ diuendere ac expendere ad equorum pompam, ad conuiuiorum lasciuiam, ad ludorum vesaniam. Rationes.

Ad primam Respondeo in iis omnibus quæ attuli solam iudicari obligationem Charitatis, non autem iustitiæ. Ecclesia enim quamuis in creatione beneficiorum plenum Clericis dominium attribuerit, potuit tamen illis præcipere vt partem redundantem erogarent in pauperes, alioqui valde improuidè tantam illis bonorum copiam permitteret. Solutio Primæ dubitatio.

Ad secundam Respondeo magnum discrimen esse paupertum, & Clericorum, quia id Ecclesia pauperibus non præcipit, sicut imperat Clericis. Deinde non datur pauperi eleemosina vt illa sit res sacra & in Dei vsus destinata, Clerico autem datur cum tali onore Solutio secundæ.

Denique

Denique modica quædam portio illorum bonorum pauperi aspergitur, in possessores beneficij tota effluit copia bonorum. Illos qui à Clericis consanguineis aut amicis huiusmodi accipiunt munera, & hæreditates, si petant & sciant illa fuisse superflua congruæ sustentationi Clericorum, certum est grauissimè peccare, quia inducunt alium ad peccandum, dando id quod obligantur non dare nisi pauperi: sed non tenentur tamen ad restitutionem, quia ille Clericus non tenebatur nisi ex Charitate dare illa bona pauperi: Si autem non petant, multi censent illos adhuc peccare, Sanches, Corduba, Nauarrus; alij negant illos peccare, quos refert & sequitur de Lugo, mihi sanè prior sententia videtur probabilis.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respondeo congruam sustentationem non debere nimis scrupulosè definiri, sunt autem in ea tres gradus, summus, medius, infimus: nemo autem peccat, nisi quando excedit summum, tenetur verò quilibet si amans est salutis, examinare quis ille sit, habitâ ratione personæ, loci, dignitatis, aliarùmque circunstantiarum, & attendere ne Dei bona reddat prophana. In particulari autem quomodo debeat definiri congrua sustentatio tractant Nauarrus tract. citato de reditibus, Azor *lib. 6. cap. 10. quæst. 9.* Filiucius *in appendice Tractatus 41. cap. 7. quæst. 4.* optima illa regula est si attendas ad alios qui timoratæ sunt conscientiæ, habéntque simile beneficium, & illis omnino te conformare.

Congrua sustentatio quomodo definienda. Primò ergo fateor esse probabile, quod stricta illa lex non eos obligat qui habent Capellam aut pensionem, quamuis contrarium non pauci teneant citati à Sanche, Vasque, De Lugo, sed pro certo tamen eos obligari qui habent beneficium in commendam, quia illi sicut beneficiario substituuntur in eius munere, ita & in onere. Similiter qui habet plura beneficia non potest ex singulis congruam assumere sustentationem, sed si ad eam vnius beneficij reditus sufficiat, expendi debent reliqua in pauperes.

Secundò, fateor quod nomine (pauperum) quibus faciendæ sunt ex his bonis Eleemosinæ, non ij tantùm intelliguntur, qui non habent necessaria naturæ, sed ij etiam, qui non habent res ad statum necessarias iuxta conditionem personæ. Vnde sequitur quod beneficiatus largiri aliquando potest consanguineis ea quæ ad talem statum sunt necessaria, non quidem vt illos locupletet, sed tantùm sustentet, quantum satis est ad vitandum pudorem. Addo etiam cum Nauarro & Sanche, posse paulo plus dari pauperibus consanguineis, quàm alijs egenis, quia ordo Charitatis id exigit. Imò etiam assero cum Molina, Nauarro, & Sanche dari posse consanguineis ad eleuandum statum conuenienter ad dignitatem ipsius Clerici, verbi gratia Cardinalis suos consanguineos, ita potest iuuare, vt eorum status dignitatem Cardinalis non dedeceat, & aliorum, eadem ratio est. Potest item ex reditu beneficij alere nepotes in studijs, & promouere ad doctoratũ, si aliunde id non possint assequi. Denique affirmant Doctores, licita etiam esse munera modica in testimonium amoris, & gratitudinis, aliaque huiusmodi sine quibus inter amicos vrbanè non viuitur, quò etiam pertinent modica conuiuia & decens hospitalitas, quæ omnia continentur in sustentatione congrua. De hac Clericorum obligatione; alia nonnulla dabunt Doctores quæ tamen ex principijs allatis, non est difficile colligere.

## §. V.

### *Vtrùm eiusdem rei duo possint esse Domini simul & in solidum.*

Sensus quæstionis. NOn quæritur vtrùm possint duo simul dominium habere inadæquatum, & partiale in rem eandem, ita vt neuter possit de illa disponere nisi dependenter à voluntate alterius, nam hoc est quotidianum: sed quæritur, vtrùm possint ambo simul habere plenum & solidum dominium, ratione cuius possit vterque sine alterius cuiusquam iniuria de illa secundum voluntatem disponere, vel permanenter per aliquod tempus, vel saltem in aliquo instanti, quo res donatur aut venditur, vtrùm (inquam) donator & donatarius saltem pro instanti quo fit donatio sint domini simul rei donatæ.

Prima dubitatio. Ratio dubitandi primò est, quia nemo potest eo instanti retinere dominium in quo illud transfert in alterum, sed in instanti donationis, donator transfert dominium rei donatæ in donatarium, ergo donator in eo instanti non seruat dominium. Deinde ille qui dat alteri librum, dicit ego abijcio dominium libri, sed illa propositio practica est & operatur de præsenti id quod significat, ergo ille qui dat librum habet dominium libri, alioqui habet simul priuationem & formam. Denique ille qui dat libertatem seruo, non manet eo instanti dominus sui serui, alioqui ille vnus & idem qui liberatur esset simul seruus & liber, ligatus & solutus, quod implicat. Imò dominus serui faciat se seruum sui serui, tunc vterque in eodem instanti erit seruus & dominus.

Secunda. Secundò, tunc homo non est dominus libri quando non potest licitè vti libro contra voluntatem alterius, sed in instanti donationis donator non potest vti libro contra voluntatem alterius, faceret enim iniuriam illi si vteretur, ergo non est dominus in eo instanti: Probatur maior, quia coniux qui eo instanti quo consentit in matrimonium peccaret cum altera, committeret adulterium contra iustitiam alteri debitam: & professus qui eo instanti quo emittit professionem peccat contra castitatem, peccat contra votum, ergo donator in instanti donationis non potest licitè vti re illâ quam donat. Deinde quo instanti causa conseruans desinit esse, desinit etiam esse effectus conseruatus, sed causa conseruans dominium est voluntas habendi dominium, ergo in instanti, quo dicitur nolo esse dominus, non habetur dominium.

Tertia. Tertiò, si dominium libri pro vno instanti esse potest in eo qui dat, & in eo qui accipit, potest etiam esse pro tempore sequenti, quod tamen vulgò reijcitur, probatur sequela, quia contradictoria non magis esse possunt in vno instanti quàm in tempore, sed ideò dominium esse non potest in duobus in tempore, quia includit contradictionem, ergo repugnat etiam pro vnico instanti, sicut dicitur priuationem & formam neque in tempore, neque in instanti esse posse simul.

Conclusio. Dico primò, esse prorsus impossibile, vt duo simul permanenter, & pro aliquo tempore diuisibili sint in solidum domini eiusdem rei. Ita fatentur omnes communiter & sic habetur *ex lege si vt certo §. si duobus ff. commodati.*

Probatio. Ratio est, quia, si duo per aliquod tempus, rei eiusdem essent Domini, possent iustè habere voluntates repugnantes circa rem eandem, posset enim vnus dicere volo illam rem destruere, alter nolo destruere, ex quo sequeretur bellum ex vtraque parte iustum.

iustum. Deinde dominium est facultas disponendi de re aliqua sine alterius iniuria, sed si Petrus dominus sit libri, non possum de illo disponere contra Petri voluntatem sine illius iniuria.

Secunda conclusio. Dico secundò, videtur probabilius quod transeunter, & in instanti quo res aliqua donatur, dominium est simul in eo qui donat, & in eo qui accipit.

Probatio. Ratio est, quia dominium solidum rei quæ donatur eo instanti reperitur in duobus, si est simul in accipiente & donante; est autem in accipiente vt omnes fatentur, qui enim accipit dominium habet id quod accipit, & effectus eodem instanti existit quo producitur, cum produci sit accipere existentiam: quod verò sit in donante probatur, quia dominium est potestas vtendi & disponendi de aliqua re sine alterius iniuria, sed qui dat aut vendit librum eo instanti habet talem facultatem, quia liberè donat, & posset illum retinere, vel etiam alteri donare aut vendere, sicut cum loquor, liberè loquor. Deinde tunc dominium existit quando elicit suum actum, sed in eo instanti quo donas librum, elicis actum dominij in talem librum, ergo eo instanti est dominium in talem librum. Denique nemo dat id quod non habet, sed das dominium in hoc instanti, ergo illud habes.

Prima instantia. Neque dicas primò, sufficere vt habueris dominium immediatè ante.

Sed contra, eo instanti quo donas mihi librum, ego possum illum dare alteri, non habui dominium anteà; ergo illud habeo tunc quando dono. Imò si Deus diceret volo vt sis dominus libri vsque ad illud instans, tunc eo instanti, non possem dare librum, ergo debeo esse dominus eo instanti quo dono.

Secunda instantia. Neque dicas secundò, ille qui destruit librum eo instanti non est dominus rei non existentis, & tamen elicit actum dominij. Similiter ille qui cedit dominio elicit actum dominij, & tamen eo instanti non habet dominium.

Respondeo posse aliquem esse dominum rei non existentis eo instanti quo facit illam non existere cum prius existeret. Cessio dominij significare duo potest.

Primò, non acceptationem dominij, quod mihi offertur, verbi gratia tu mihi librum donas quem ego non accepto, illa cessio non est actus dominij vt patet.

Secundò, cessio dominij significat donationem alteri factam, & tunc dominium eo instanti existit quo fit cessio dominij.

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo certum esse quod translatio dominij non significat, quod idem numero dominium quod est in te, postea sit in me, quod est impossibile: significat ergo tantùm, quod dominium existens in te producat in me aliud dominium in rem eandem, & eo modo transfertur dominium cum aliquid donatur, vnde negatur illa maior, quo instanti transfertur dominium, non retinetur dominium pro eo instanti, quia non transfertur idem dominium quod habes sed alterum producitur: illa propositio, ego tibi dono librum, non significat, ego abdico dominium libri pro isto instanti, sed pro sequentibus, implicat enim vt me priuem dominio pro eo instanti quo elicio actum dominij. Neque implicat, vt aliquis pro eodem instanti seruus sit & liber, modo tamen vtrumque nomen explicetur positiuè, non autem negatiuè, significat enim seruus eum qui est iuris alieni, & liber eum, qui est sui iuris: quæ duo pro vno instanti esse possunt simul.

Neque hinc sequitur, quod eodem instanti possit homo esse seruus peccati, & liber à peccato, quia in instanti iustificationis peccator non potest retinere vinculum illud peccati, sed solus Deus cuius propterea homo specialiter est seruus ratione peccati, quod potest non dimittere.

Solutio secundæ. Ad secundam Respondeo distinguendo minorem, in eo instanti quo dono librum non possum licitè illo vti antecedenter & absolutè contra voluntatem donatarij concedo, non possum consequenter & ex suppositione nego: sed hoc vt patet, non sufficit vt non sim dominus. Fateor effectum desinere illo eodem instanti, quo causa conseruans desinit. Verùm causa conseruans dominium, non est voluntas habendi dominium pro instanti quo datur alteri dominium, sed est voluntas dandi dominium pro tempore sequenti, cum enim dico do tibi dominium libri, non dico me nolle habere dominium libri in hoc instanti, sic enim dicerem me nolle habere potestatem dandi alteri librum, sed dico me nolle habere dominium libri pro tempore sequenti.

Solutio tertiæ. Ad tertiam Respondeo satis ostensum esse quomodo magis implicet vt duo sint domini permanenter, quàm vt transeunter & in vnico instanti sint domini; si enim essent domini permanenter possent habere voluntates oppositas, & daretur bellum vtrinque iustum: si autem transeunter & vnico instanti sint domini, tunc non possunt habere voluntates oppositas, quia donator qui vult, vt ego sim dominus libri, & vt ego de illo disponam vt voluero, non potest velle vt ego non vtar eo libro: ideò dominia duo eiusdem rei non opponuntur contradictoriè pro illo instanti donationis, sed opponuntur pro sequentibus. Et hæc satis sint de quæstione vt vides subtiliori, quàm vtiliori.

## §. VI.

### *Quarum rerum haberi possit dominium, & quibus modis illud acquiratur.*

Nihil hîc difficile video, neque Theologico dignum examine, vnde breuissimè totum hoc definio.

Statuendum enim primò est, quod iure naturæ potest quilibet homo rerum omnium externarum esse dominus, modò eas alter homo non occupauerit: *Omnia dedi vobis in escam, dominamini piscibus maris, &c.* Nullus tamen homo habet ex iure naturæ dominium in alterum, cum omnes eiusdem naturæ sint, ab eodem conditi parente in eundem finem. Sed iure tamen gentium & ciuili licitè potest aliquis effici seruus alterius: *Seruus vocatus es* (inquit Apostolus primæ ad Corynthios septimo,) *non sit tibi curæ*, vitæ suæ vel alienæ nemo est dominus, neque membrorum suorum, sed sola nobis data est custodia: *Non est alius præter me* (inquit Deus capite trigesimo secundo Deuteronom.) *ego occidam & ego viuere faciam*, quia scilicet, vt ratiocinatur optimè sanctus Thomas *quæstione sexagesima quarta, articulo quinto ad tertium*, id cuius homo est dominus debet esse aliquid de quo liberè homo iam existens, & liber

possit disponere in suum commodum, sed si res illa non sit ab homine ipso distincta, homo iam existens non poterit de illa disponere in suum commodum, ergo res illa cuius homo est dominus esse debet aliquid ab homine ipso distinctum, hominis autem vita non est aliquid ab homine distinctum, igitur homo non est vitæ suæ dominus, quæ haud dubiè fundamentum est potius omnis dominij. Denique non est dubium, quin famæ suæ ac honoris & bonorum spiritualium quilibet sit dominus, cum sit dominus actuum liberorum, per quos illa omnia consequitur, neque tamen illa potest prodigaliter effundere sicut nec alia bona, vnde sapiens præcipit haberi curam de bono nomine.

Statuendum est secundò, diuisionem bonorum externorum, esse quidem in statu naturæ lapsæ licitam, *nonne manens tibi manebat, & venundatum erat in tua potestate*, inquiebat S. Petrus Ananiæ alioqui nullum esset furtum, neque necessaria esset restitutio. Imò & necessariam esse ad tenendam pacem inter homines, & vitanda iurgia ob concupiscentias, & malitiam, atque vt notat Philosophus ad seruandam societatem communem hominum, & commercia; sed non esse tamen introductam iure naturali, quia in statu innocentiæ fuisset communio bonorum, & in iis illa etiam reperitur, qui statum perfectionis amplexi sunt neque tamen verum est quod iure naturæ omnia sint communia, quasi verò natura præcipiat communitatem bonorum, sed tantum est verum, quod rerum natura nemini priuato rei vllius dominium applicuit, sicut neque verum est, quod rerum diuisio sit introducta iure naturæ, ita vt illam præceperit, quia ius naturæ non præcipit in particulari & immediatè illa omnia quæ ad tuendam hominum pacem sunt necessaria, sed satis est quod vniuersim, & mediatè illa suadeat, dictando scilicet esse conformè rationi vt ius gentium instituat illam diuisionem, quo pacto remotè ac generaliter dicuntur esse de iure naturæ quæcunque præcipiuntur iure positiuo.

Statuendum est tertiò, modos acquirendi dominium ab initio esse non potuisse, nisi vel occupationem, vel sortitionem, nunc autem illos etiam esse generaliter duos, occupationem eorum, quæ nullius sunt, & translationem dominij ab vno in alium. Ita fusè tradunt Molina, Lessius, & alij explicantes sigillatim modos quibus acquiritur dominium primò, quidem hominum eorum qui fiunt mancipia, quod asserunt posse fieri quatuor modis, venditione, iure belli, natiuitate, iusta condemnatione.

Secundò, animalium tùm ferorum, tùm mansuetorum: tertiò, eorum quæ sunt in terræ visceribus littore maris, thesaurorum præsertim, & eorum omnium quæ certum dominum non habent vel habentur pro derelictis. Denique illorum quorum dominium est penes communitatem, vt sunt pascua, syluæ cæduæ, &c. quæ omnia optima sunt, sed minuta, sola præscriptio aliquod examen requirit, de qua breuiter

Statuendum est quartò, præscriptionem rectè definiri, acquisitionem dominij, propter possessionem continuatam, tempore lege definito, quæ licita omnino est etiam in conscientia, modò tamen habeat conditiones omnes in iure requisitas.

Prima pars explicat definitionem, quia nimirum (præscriptionis) nomine significatur exceptio quælibet aduersus actionem actoris, id est id quod defensor opponit ei à quo intentatur actio, vt ei respondeat, & ostendat actionem eius admittendam non esse vt cum dicit testes esse infames, iudicem minimè competentem, præscriptio est seu exceptio dilatoria: cum dicis te soluisse iam anteà id quod petitur, exceptio est peremptoria. Sic igitur, quia possessio rei ad alterum pertinentis continuata per tempus lege definitum opponi potest ei qui actionem intentat vt rem suam recuperet & ita excluditur eius actio, rectè vocari potest præscriptio, siue vsu capio, quæ duo idem prorsus significant.

Secunda pars asserit huiusmodi præscriptionem etiam in foro conscientiæ licitam esse, quod video negatum esse à quibusdam Canonistis, sed immeritò, quia leges humanæ, quæ præcipiunt, vt possessio alienorum bonorum facta per longum tempus cum certis conditionibus, faueat possessori, iustæ omnino sunt, sic enim expediebat fieri ad pacem tuendam inter ciues: potuit autem respublica ob causam adeò legitimam sic statuere, approbatúrque in iure Canonico: si autem præciperet ius ciuile vt seruare possem illud, quod seruare sine peccato, nequaquam possum, iniusta esset & pernicioſa lex, statuta in perniciem animarum.

Tertia pars explicat conditiones ex lege requisitas, vt translatio illa dominij sit legitima; solent autem illæ quinque numerari, vt res sit præscriptibilis, vt vera sit possessio, vt bona fides, vt titulus probabilis, vt tempus legitimum.

Primò dixi, rem esse debere huiusmodi vt præscribi possit, quia nimirum multa sunt quæ nunquam de iure præscribi possunt, huiusmodi est libertas hominis; qui enim seruus initio non fuit, diuturnitate temporis quo seruiuit non definit esse liber, deinde res publico vsui addictæ, forum, via publica, pons, &c. Deinde limites Episcopatuum aut parochiarum, ea quæ debentur principi in recognitionem supremæ potestatis: ius decimarum non est præscriptibile per hominem laicum, locus religiosus, & alia in iure definita.

Secundò necesse est vt verè res illa possideatur, non modò naturaliter, eo modo quo possident, depositarius aut conductor, sed etiam ciuiliter, id est non solo corpore, sed etiam animo, quæ dicitur possessio ciuilis, cum vel animo solo vel corpore simul & animo res aliqua detinetur, hanc enim omnino requirunt iura, ideò nunquam possidere possunt sufficienter ad præscribendum, religiosus professus, si possideat suo nomine, conductor, depositarius, vsufructuarius, tutor, curator, qui vt patet suo nomine non possident.

Tertiò, requiritur bona fides possidentis, id est vt ille prudenter existimet rem illam, quam possidet esse suam, vel certè illam non esse alterius, mala verò fides cum existimas illam esse alterius, quam tu interim tamen seruas, tunc autem nullam esse posse præscriptionem fatentur omnes Doctores, & affirmant omnia iura, iuxta notissimam illam regulam iuris in 6. *possessor malæ fidei vllo tempore non præscribit* approbatam ab Alexandro III. *cap. vigilanti, Titulo de præscriptionebus.*

Difficultas tamen est, vtrùm bona illa fides tollatur per dubium, vel per conscientiam erroneam! dubius eris, si eon iudices certò vel probabiliter quod res illa sit tua: conscientiam habebis

bebit erronam; iudices quod possidere non potest cum dubio. Respondent igitur communiùs Doctores, quod talis dubitatio impedit, ne possis inchoare possessionem, quia in dubio melior est conditio possidentis, & propter eandem causam impedit ne possis illam continuare. Conscientia erronea impedit præscriptionem vt colligitur ex lege *si fur paragrapho primo D. de vsu capionibus.*

Quartò, requiritur etiam titulus probabiliter præsumptus, qui nimirum probabiliter existimetur esse validus, qualis est emptio ab eo quem nescis esse furem: verus videlicet titulus præscriptionem non exigit, sed sufficit titulus existimatus legitimus, sine quo non potest esse bona fides initio possessionis: est autem necesse, vt præsumptio veri tituli non oriatur ex ignorantia iuris indubitati, verbi gratia si putares esse licitum emere à fure, tunc enim quamuis ignorantia esset inuincibilis nulla tamen præscriptio est, ad quam est necesse vt oriatur ex ignorantia facti, verbi gratia si nescias furem esse illum qui vendit, tunc enim fructus quidem possunt præscribi, non autem res ipsa furto sublata. Porrò ad res Ecclesiasticas non debet allegari titulus si possessio sit temporis immemorialis, in cæteris necesse est probari titulum quando possessio est minor tricennali.

Quinta & potissima conditio est, continuatio possessionis per certum aliquod tempus non interruptum, si enim interrumpatur tempus tunc dormire dicitur præscriptio non cessare, quale autem tempus præscribant leges explicatur communiter à Doctoribus.

Primò enim ad præscribendas res mobiles sufficit haud dubiè possessio triennalis inter præsentes qui nimirum in eadem vrbe commorantur, quadriennalis autem inter absentes.

Secundò, ad præscribendas res immobiles Ecclesiæ Romanæ requiruntur anni centum: aliarum Ecclesiarum, anni triginta inter præsentes, inter absentes quadraginta.

Tertiò, ad præscribendas res immobiles priuatorum non vitiosas, id est nec furto, nec vi sublatas, sufficit possessio decem annorum inter præsentes, viginti annorum inter absentes: si verò vitiosæ fuerint, & ad hæredes omnino ignaros transmissæ, requiritur possessio annorum triginta inter præsentes, quadraginta inter absentes. Quæ omnia sic vniuersim proposita plures habent limitationes, nam verbi gratia contra pupillum nunquam currit præscriptio: Contra minorem non currit nisi tricennalis: Contra principem non currit possessio nisi centenaria, circa ea quæ coronæ annexa sunt: Contra ciuitates annis quadraginta præscribitur: si verò vendita res esset, donata, vel per vltimam voluntatem relicta, præscribitur tantùm annis centum. Valet autem hic etiam regula illa celeberrima cancellariæ de pacifica possessione beneficij per triennium, quod nimirum si non sis intrusus aut simoniacus, & possederis triennio toto beneficium, quod tamen ad alium pertineat tunc illud incipiat esse tuum, neque in eo molestari possis, vt docet Sanches *libro secundo, consiliorum capite primo, dubitat. vigesima*, De Lugo *disputation. septima, sectione septima.*

Plura dicere parantem & ea persequi quæ de actibus partibúsque, tùm iustitiæ, tùm aliarum virtutum moralium dicere proposueram initio quæstionis huius, cursum tamen inhibere cogit excrescens supra modum voluminis moles, & ea vt ibi monui, reijcere ad Philosophiam moralem, vbi pleniùs ex mente tùm Philosophi, tùm sancti Thomæ proponi poterunt, actus omnes iustitiæ tùm commutatiuæ, tùm distributiuæ, restitutio videlicet, contractus, iudicia, distributiones onerum & munerum publicorum. Deinde partes illius virtutis præsertim potestatiuæ, maximè verò religio reliquarum omnium præstantissima. Postea virtutes aliæ duæ morales, fortitudo, & temperantia, cum proprijs singularum muneribus, actibus, atque partibus, sed stylo philosophico, qui controuersias illas omnes morales ignorat spectantes ad casus potissimùm conscientiæ, propter quas Theologia nunc casuum, ob malitiam nouorum dogmatistarum imperiti vulgi iudicio subest, & in muliercularum etiam circulis traducitur, & ridetur vt impia & prophana. Ego autem à iurgijs omnibus semper alienus lubens etiam ab omnibus illis abstineo controuersijs, & in sola hæreo Theologia speculatrice veritatis, inimica vanitatis. Iamdiu autem est cum vocat me imò rapit ad se Christus Saluator verus bonorum omnium cordium magnes, trahit Maria Deipara cum illicijs omnibus gratiarum quibus est plena, rapiunt Sacramenta fontes Saluatoris & salutis, tria enim hæc sunt quæ accuratè tractantur in posteriori Tomo Scholasticæ nostræ Theologiæ vt in eo solo desinat & quiescat qui solus est initium & finis Christus Saluator.

Nunc perducto ad vmbilicum hoc primo volumine in quo sex tractatibus explicantur Deus, Angelus, homo, dignoscituruque Deus secundum se, vt principium omnium effectiuum, vt finis hominis vltimus & vera eius beatitudo supereste vt breuem in summam redacta ea videat vniuersa, lector beneuolus, quæ singulis tractatibus disputantur.

Primus videlicet tractatus Deum vnum & Trinum exhibet cognoscendum, sex disputationibus, quibus explicatur Dei primum cognitio propria viatorum, quo ad existentiam, quidditatem, attributa, & modum quo cognoscitur ab illis in speculo & Ænigmate.

Secundò cognitio Dei, propria comprehensorum, hoc est visio Dei, cuius traditur possibilitas & existentia principia effectiua, species impressa, lumen gloriæ, intellectus. Obiectum primarium & secundarium, quidditas & proprietates.

Tertiò perfectio intellectus diuini id est infinita latitudo sapientiæ ac scientiæ Dei tùm in genere, tùm sigillatim, scientia possibilium, scientia eorum quiæ absolutè futura sunt, scientia conditionata, scientia practica, siue approbationis.

Quartò perfectio voluntatis diuinæ quoad obiectum, varios actus, deinde quoad proprietates præcipuas, quarum difficilima est libertas.

Quintò perfectio prouidentiæ, quæ generatim consideratur quoad existentiam, quidditatem, actus quos includit tùm intellectus tùm voluntatis, generales proprietates, & actus, quos elicit. Deinde sigillatim expenditur prouidentia erga electos & reprobos, id est prædestinationis, & reprobationis abyssus profundissima saltem ostenditur. Postremò mysterium diuinitatis in fastigijs id est abditissimum Trinitatis secretum probatur existere, declarantur ea quæ sunt de illius intrinseca quidditate, explicantur proprietates personarum singularum in particulari, ac demum illæ, quæ omnibus personis com-

munes sunt. Hæc sunt quæ de ineffabili & incomprehensibili balbutire potest muti hominis lingua, & cæca mens perspieere.

Secundus tractatus de creaturis spiritualibus completis duplici disputatione scrutatur Angelorum perfectionem primo naturalem, quoad substantiam, intellectum, voluntatem, potentiam motricem tùm immanentem tùm transeuntem: deinde supernaturalem iuxta tria instantia quibus creati sunt in gratia, lapsi sunt, aut perseuerarunt, coronam acceperunt meriti, vel pœnam peccati.

Tertius tractatus de homine provt eleuato ad finem beatitudinis acquirendum per actus proprios, quatuor proponit principia humanorum illorum actuum, totidem disputationibus, primo principium finale, seu beatitudinem, de qua plenè agitur. Secundò principium directiuum, seu conscientiam, cuius propria ratio, variæ diuisiones, & obligationes exponuntur accuratè. Tertiò principium materiale vbi ratio voluntarij, & tota humana libertas probantur, & explicantur: Quartò principium formale seu moralitas secundum naturam suam vniuersim, deinde secundum varias species, causas, & munera locum habet.

Quartus de homine provt defecit à beatitudine lapsus in peccatum per propriam malitiam, quatuor item disputationibus vniuersam exponit naturam & proprietates peccati, deinde præcipuas diuisiones, postea causas tùm internas homini tùm externas, postremò effectus, quos inter nullus est difficilior peccato originali, cuius adeo inquiruntur, existentia, natura, causæ ac effectus.

Quintus tractatus de homine provt erectus est à peccato per gratiam Christi Saluatoris tribus disputationibus totam persequitur materiam de gratia Christi, contra errores veterum & nouorum dogmatistarum. Prima est de vera quidditate, & varijs speciebus diuinæ gratiæ. Secunda de tribus illius mirabilibus attributis, necessitate, sufficientia, efficacia. Tertia de duobus eius effectibus præcipuis, iustificatione videlicet per gratiam sanctificantem, & merito bonorum operum.

Sextus tractat. de homine provt præparatus est ad beatitudinē per virtutes Theologicas & morales amplissimam complectitur considerationem virtutum, quinque disputationibus quibus primò natura virtutum Theologicarum generatim proponitur, secundò Fides, Spes, Charitas pleniſſimè declarantur, postremò virtutum moralium supernaturalium in genere disputantur natura & proprietates, deinde prudentiâ & iustitiâ breuiter expositis, reliquæ virtutes, in moralem Philosophiam reseruantur.

Coll. S. J. Paderb. 1664.

FINIS TOMI PRIMI.

INDEX

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

# INDEX RERVM

## Quæ continentur in priori Tomo Theologiæ Scholasticæ. Prior numerus paginam, posterior columnam significat.

A


ACediæ definitio, malitia, grauitas. p.651.1
Eius filiæ,& earum malitia. ibid.2
Actus ex bono fieri potest malus. 380.2
Vnus & idem actus plures habere potest moralitates. 381.2
Actus externus non addit per se,sed per accidens tantùm bonitatem aut malitiam interno actui. 386.1
Amor rectè diuiditur in amorem benevolentiæ, & concupiscentiæ tanquam in proprias species. 607.1
Ratio amandi Deum,& proximum,est perfectio infinita Dei. 627.2
Amor Theologicus solam respicit Dei bonitatem. ibidem.
Præceptum amandi Deum super omnia. 630.1
Magis appretiatiuè tenetur quilibet amare se ipsum, quàm proximum. ibid.
Inter æqualiter coniunctos, tenemur amare sanctiores. 633.2
Distinctio amoris à gaudio & desiderio. 634.1
Quid sit amor Dei ex toto corde. 638.1
Ad eum obligamur. ibid.
Amandi proximum obligatio. ibid.1
Obligatio amandi inimicos,qualis,& quanta sit. 638.2.& sequentibus.
Angelorum nomen officij est non naturæ. 211.2
Dari Angelos,qui negauerint. 212.1
Fide certò constat dari Angelos,ratione suadetur probabiliter, non demonstratur. ibid.
Eorum productio. 313.2
Eorum spiritualitas. 215.1
Eorum simplicitas, tùm essentialis ex materia & forma, tùm integralis, ex partibus entitatiuis. 216.1.217.1
Angelorum distinctio specifica. 218
Distinctio numerica eorum. 220.1
Distributio eorum in ordines & Hierarchias. ibid.2
Angelus præsens est loco diuisibili. 222.1
Præsentia illa fit per modum distinctum & diuisibilem. ibid.2
Aliquando maiorem occupat locum, aliquando minorem. 224.2
Non potest naturaliter esse in pluribus locis discretis etiam inadæquatis. ibid.
Angelo, & cuilibet substantiæ spirituali conuenit vis intellectiua. 225.2
Angelus speciebus impressis indiget ad intelligendum. 226.2
Non est Angelo necessaria species, ad intuitiuam sui ipsius cognitionem. 227.2
Angelus à Deo ipso accipit suas species,& est probabile, quod ab initio suæ creationis illas omnes accepit. 228.2
Non potest futura contingentia cognoscere. 231.2
Non secreta cordium. 233.1
Non cognoscit res supernaturales euidenter & intuitiuè. 234.2
Non cognoscit naturaliter Deum ipsum quidditatiuè. 235.2
Non intelligit per intellectionem indistinctam à sua substantia. 236.2
Cessare potest à cognitione cuiuslibet obiecti distributiuè, non collectiuè. 238.1
Cognoscere potest plura vt plura & plura per modum vnius. 240.1
Angelorum loquutio non fit per productionem vllius signi. 241.2
Non fit per solum actum intellectus reflexum quo cognoscatur actus voluntatis Angeli loquentis. 242.1
Quomodo fiat hæc loquutio. 243.1
Angelus liber est in primo instanti suæ creationis. 245.1
Motus Angeli ad locum distitum successiuus est & continuus. 248.1
Potest Angelus alium Angelum ligare & quomodo. 249.2
Assumere Angeli possunt corpora & quas actiones in ijs eliciant. 250.2
Fuerunt omnes viatores & sancti ab initio. 252.1
Probabiliter data est illis prima sanctitas ex merito congruo. 253.1
Quibus actibus gratiam meruerint in primo instanti. 254.2
Non sunt ex natura sua mali. 255.2
An & quomodo superbia fuerit peccatum Angelorum reproborum. 258.2
Certum est ex Fide malos Angelos in inferno torqueri. 262.1
Non potest nisi temerè negari quod vero igne torqueantur & comburantur. 265.1
Primo instanti quo peccarunt damnati sunt neque pœna eorum in diem iudicij est dilata. 266.2
Ignis corporeus vera vstione dæmones torquet. 272.2.& sequentibus.
Non amisit dæmon perfectionem vllam naturalem sed supernaturalem tantùm. 275.1
Potentiam quidem physicam dæmon habet cessandi à peccato,non tamen moralem. 276.1
Certum est ex Fide bonos Angelos esse in cœlo beatos. 277.2
Homines singulos à singulis Angelis custodiri & qualis sit illa custodia. 278.1

Apostasia quid sit & quomodo differat ab alijs speciebus infidelitatis. 606.1
Armeni negant beatis facialem Dei visionem. 36.1
Asseitas non est differentia essentialis Dei. 15.1
Ex ea non probantur Dei attributa. ibid.
Est pura negatio. ibid.
Attributa causam habent virtualem. 14.1
Attributum diuinum quid sit. 19.2
Attributa absoluta & personalia differunt. 21.2
Dei attributa neque realiter neque formaliter ex natura rei distinguuntur. 23.1
Distinguuntur ratione ab essentia & inter se. 25.1
Inter attributa Dei & essentiam non est perfecta distinctio rationis, sed imperfecta tantum per conceptus explicitos & confusos. 26.2
Attributa diuina realiter sumpta sunt omnia æqualia & quodlibet toti æquiualet essentiæ. ibid.
An & quomodo secundum rationem nostram sint æqualia inter se. 27.1
Attributa positiua & negatiua quid sint & quæ. 28.2
Attributa quæ sequuntur essentiam vt essentia est, & vt vita est. ibid.
Aureolæ beatorum: Vide beatitudo.

B

Beati omnes vident immediatè Deum. 37.1
Beatitudinis in communi appetitu fit omnis humanus actus. 287.2
Beatitudinis essentialis obiectum non sunt attributa & personæ, sed essentia sola Dei. 290.1
Beatitudo non est illapsus aut specialis vnio animæ cum Dei substantia. 292.1
Non est etiam intellectio increata vnita intellectui beati. ibid.
Actio est elicita à beato. 293.2
Est possessio summi boni & fruitio causalis & formalis. 294.2
Non est gaudium. 295.1
Non est amor. 296.1
Est visio immediata & intuitiua Dei. 297.1
In beatis nullus esse potest error. 290.1
Amant Deum feruentissimè & necessario. 300.1
Omni gaudio affluit beato. 301.2
Est impeccabilis. 303.2
Beati dotes. 305.1
Beati præter essentialem beatitudinem habente aureolas. 305.1
Beatorum corpora glorioſa erunt post iudicium. 306.2
Qualis futura sit corporum perfectio in beatis. 307.2
Quid sint dotes & quid corpori beato superaddant. 308.1
Bellum quid & quotuplex sit. 653.2
Et sæpè licitum Christianis. ibid.
An & quomodo esse possit iustum ex vtraque parte. 654.1
Ad iustitiam belli quænam requisita. 655.1
Indicere bellum solus potest supremus princeps. 656.2
Prohibetur Clericis & quo iure. ibid.
Quomodo geri debeat vt sit iustum. 657.1
Licitè occidi possunt nocentes & innocentes in conflictu publico. ibid.
Hostium captiuitas, spolia, insidiæ. ibid.
Bonitas moralis quid exigat. 377.2

C

Certitudo physica & moralis quid sit. 687.1
Differt à veritate. ibid.
Circumincessio quid sit & in quo fundetur. 207.2
Charitas verus est amor beneuolentiæ. 622.2
Est verus amor amicitiæ. 623.1
Virtus est creata vnica specie omnium forma virtutum. 224.2
Primarium eius obiectum Deus est. 626.1
Obiectum secundarium est proximus. ibid.
Seipsum homo Theologica Charitate amare potest. ibid.2
Sola Dei bonitas absoluta est obiectum formale Charitatis. 627.1
Qualis Dei bonitas sit obiectum Charitatis formale, & ratio amandi etiam proximum. 628.1
Datur necessario ordo aliquis Charitatis & quid ille sit. 629.1
Appreciatio Charitatis in quo consistat. ibid.
Secundum ordinem Charitatis seipsum quilibet magis amare debet quàm proximum. 630.2
Secundum ordinem Charitatis quidam proximi magis amari debent quam alij. 632.2
Secundum ordinem Charitatis Pater præferendus est filio. 633.1
Ordo Charitatis in patria. ibid.2
Charitatis quinam sint proprij actus. 633.2
Primus & maximè proprius actus Charitatis est amor Dei & proximi definitio & conditiones. 634.1
Alij actus eliciti à Charitate. ibid.2
Nobilitas actuum Charitatis. ibid.
Actus Charitatis est sæpè auersatiuus. ibid.
Actus quilibet Charitatis supernaturalis est secundum substantiam & ex obiecto. 1.2
Charitas imperat omnes virtutes. 636.1
Actus Charitatis mensuram non habet. 636.2
Sufficit ad iustificationem etiam si sit remississimus. 636.& 637.2
Innumera confert merita. ibid.
Est necessarius necessitate tùm medij tùm præcepti. 637.1
Charitas obligat ad amandum proximum. 638.1
Obligat ad amorem inimicorum & qualis sit illa obligatio. ibid. & seq.
Causæ morales actus Charitatis. 640.1
Effectus actus Charitatis est gaudium. ibid.2
Pax alter effectus. 641.1
Tertius effectus est misericordia. 642.1
Actus externi Charitatis. 642.& seq.
Eleemosina actus est Charitatis. Vide Eleemosina.
Correctio fraterna actus est Charitatis. Vide correctio fraterna.
Habitus Charitatis non est persona Spiritus Sancti. 647.2
Distinguitur à gratia sanctificante. ibid.
Idem est habitus Charitatis in via & in patria. ibid.
Physicè infunditur à solo Deo. 648.1
In infinitum crescere potest. 649.2
Augetur per quælibet opera meritoria. ibid.
Quintuplex eius incrementum. ibid.
Charitas viæ comparatur cum Charitate patriæ. 650.2
Per quodlibet peccatum mortale destruitur, per veniale nunquam imminuitur. ibid.
Peccata opposita Charitati. 650.2.& seq.
Clerici dominium habent redituum beneficij. 686.2
Tenentur expendere in pios vsus totam portionem fructuum redundantem. 687.1
Congrua eorum sustentatio quomodo definiri possit.

# Index Rerum.


sit. 688.1
Coactio differt à necessitate. 365.2
Cognitio viatorum de Deo qualis sit. 2.1
Cognitionis abstractiuæ Dei natura, proprietates & modi. 29.2
Cognitio intuitiua quid sit. 30.1
Discrimen cognitionis intuitiuæ ab abstractiua. ibid.
Quomodo Deus seipsum & creaturas cognoscat. 75.2
Quomodo Deus cognoscat libera sua decreta. 87.1
In quo medio cognoscat Deus futura contingentia 89.& seq.
Comprehensionis definitio & conditiones. 68.2
Comprehensio Dei nulli creaturæ possibilis est. 69.2
Vnde oriatur illa impossibilitas. 70. & seq.
Conscientia quid sit & quotuplex. 320.1
Nullus actus sine dictamine conscientiæ bonus est aut malus. 320.1
Iudicium conscientiæ ad actum bonum requiritur certum, ad malum sufficit dubium vel suspicio. 321.2
Facere contra conscientiam erroneam etiam inuincibiliter peccatum est. 323.2
Conscientia dubia quid sit & regulæ iuris in dubio. 331.1
Quomodo cum conscientia dubia liceat operari. ibid.2
Conscientia scrupulosa quid sit & quotuplex. 333.1
Regulæ de scrupulis & remedia. ibid.2
Consensus interpretatiuus & negatiuus sufficit ad peccatum. 409.2
Consensus virtualis & in causa quomodo sufficiat ad peccatum. 411.1
Consultatio quid sit. 345.2
Concilium cum Pontifice habet infallibilitatem. 580. 1.& seq.
Sine Papa Concilium non est infallibile. 581.1
Concilio non subest Pontifex. ibid.2
Vtilitas Conciliorum. 582.2
Correctio fraterna quid sit. 645.2
Duo exigit vt vitiosa non sit. ibid.
Pertinet ad Charitatem & misericordiam. ibid.
Præceptum de corrigendo proximo quale sit. ibid.
Personæ quæ obligantur corripere. 646.1
Personæ quæ debent corripi. ibid.
Qualis sit ea obligatio & ad quid. ibid.
Circumstantiæ in quibus non obligat præceptum correctionis. ibid.
Ordo in fraterna correctione seruandus. ibid.
Per se semper obligat hic ordo. ibid.
Quibus in casibus non obliget. ibid.
Creatura naturaliter esse non potest impeccabilis. 33.2
Non potest filiatio diuina illi esse naturalis. ibid.
Contentionis definitio & malitia. 552.2
Credibilitas proxima & remota quid sit. 561.2


## D


DEcreta diuina sunt immutabilia. 122.1
Delectatio morosa quid & quotuplex. 412.2
Quandonam sit peccatum mortale. 413.2
Quam malitiam trahat ex obiecto & circumstantijs. 414.415
Dei existentia multipliciter demonstrata. 6. & sequenti.
Deus verè dicitur ens per essentiam. 10.1
Deus est propriè ipsum esse. ibid.2
An & quomodo sit ens à se. ibid.
Deus est verè ac propriè ipsum esse totum & infinitum simpliciter tùm intensiuè tùm extensiuè. 11.2
Deus est summè simplex. 12.2
Est ipsum esse primùm & radicale. 13.1
Differentia in Deo non potest excludere rationes genericas. 14.2.& seq.
Quas conditiones exigat. ibid.
Dei differentia non est esse à se. 15.1
Differentia Dei non est intellectio substantialis per essentiam. 16.1
Differentia Dei est infinitas exigitiua & radicalis. 18.1
Deus ex parte sui nunquam loquitur confusè. 587.1
Deus non potest dicere vel promittere aliquid falsum. 556.2
Infinita Dei perfectio est ratio amandi Deum & proximum. 627.2
Est ratio amandi amore amicitiæ supernaturali. 628.2
Deus non est causa peccati. 427.1
Permittit peccatum quatuor modis. 428.1
Desperatio actus est voluntatis non intellectus. 617.2
Eius obiectum non est actus Spei. 618.1
Est beatitudo vt non futura & media beatitudinis prout difficilia. ibid.
Malitia desperationis. 618.2
Grauitas huius malitiæ. 619.1
Veræ illius causæ. ibid.
Ille cui facta esset reuelatio damnationis, non posset licitè desperare, neque tamen sperare posset. 620. 1. & seq.
Distinctio quid & quotuplex sit. 22.1
Distinctio decretorum diuinorum & eorum ordo. 122.1
Dominij definitio. 681.2
Dominium proprietatis quid & quotuplex. ibid.
Dominium imperfectum quid sit & variæ eius species. 682.1
Facultas disponendi omnino expedita non exigitur ad perfectum dominium. 682.2
In rebus quæ vnico actu consumuntur separabilis est vsus à dominio imperfecto. ibid.
Habent huiusmodi vsum sine vllo dominio fratres Minores. 683.1
Dominium religiosarum Communitatum quale sit & quomodo limitatum. ibid.2.& seq.
Nullius dominij capax est religios⁹ in particulari post solemnem professionem. 683.2
Inde oriatur illa incapacitas. 684.1
Qualis licentia necessaria sit religioso ad licitum vsum temporalium. ibid.
Dominium Clericorum. Vide Clerici.
An & quomodo possint duo simul & in solidum eiusdem rei esse domini. 688.& seq.
Quarum rerum haberi possit dominium & quo iure licita sit diuisio externorum bonorum. 689. & sequenti.
Multiplex modus acquirendi dominium. 690. & sequent.
Dona Spiritus Sancti quid & quænam sint. 525.1
Duelli definitio, diuisio, varij fines. 677.2
Duellum illicitum est susceptum ad indagationem criminis aut alterius iuris. 658.1
Licitum est cum eo qui mortem inferre nititur aut graue damnum fortunarum. 659.1
Duellum acceptatum ad repellendam infamiam intrinsecè malum est & semper illicitum. 659.& sequent.

Prouocatio ad duellum ad repellendam infamiam iniuriæ acceptæ nunquam est licita. 660. 1. & sequenti.
Pœnæ duellantium. 662.1

E

Ecclesiæ authoritas non est obiectum formale fidei Theologicæ. 540.1
Vulgaris Ecclesiæ definitio optima est. 573.2
Ad eam requiruntur certæ notæ euidentes. ibid.
Ecclesiæ authoritas altera est humana tantùm, altera diuina. 574.2
Sanctus Petrus constitutus est à Christo vniuersalis Fidei regula & Ecclesiæ princeps. 576.1
Peccantes deferri debent ad Ecclesiam. 582.2
Ecclesia designat personam Pontificis. 583.1
Electio quid sit. 344.2
Electio mediorum non est libera secundum substantiam, supposito efficace amore finis. 37.1
Eligere potest voluntas minus bonum. 370.2
Eleemosinæ definitio. 643.1
Non delet peccata immediatè. ibid.
Triplex eius effectus. ibid.
Obligamur ad eleemosinam. ibid.
Obligamur ex sola Charitate. 644.1
Præcepto dandi eleemosinam non satisfit mutuando. ibid.
Quinam obligentur ad dandam eleemosinam. ibid.
Tenemur dare eleemosinam ex superfluis. 645.1
Ex quibus bonis danda est eleemosina. ibid.
Essentia Dei adæquatè sumpta includit explicitè formaliter omnia attributa; sumpta verò inadæquatè prout à nobis concipitur includit non solùm radicaliter, sed etiam formaliter omnem perfectionem sed confusè solùm & implicitè. 21.1
Existentia Dei licet omnibus clara, non sine fructu probatur. 2.1
Existentia Dei non solùm ex supernaturali Fidei lumine, sed etiam naturali ratione est euidens. 3.1
Existentiæ Dei cognitio omnibus est ingenita. ibid.
Existentia Dei omnibus gentibus & sæculis innotuit. ibid.
Existentia Dei & ratione euidens est & Fide credi potest. ibid.
Existere Deum per se notum est secundùm se, non vero per se nobis. 4.1
Existentia Dei non est vllo modo demonstrabilis à priori, sed à posteriori euidenter. 5.1
Existentia Dei demonstratur sub conceptu actus puri & infiniti. 6.1
Secundò demonstratur sub conceptu entis simpliciter necessarij. 7.1
Tertiò sub conceptu entis primi & independentis. 8.3
Quartò sub conceptu alicuius causæ vniuersalis intelligentis. 9.1
Denique ex effectibus supernaturalibus nempè propheticis prenuntiationibus rerum futurarum. 9.2

F

Fidei Theologicæ excellentia. 537.1
Nomen eius, multiplex acceptio & propria definitio. ibid. 1.2
Obiectum eius formale. 153. & seq.
Deus vt Deus non est obiectum formale Fidei. 542.2
Neque quatenus est prima veritas in cognoscendo, sed provt est prima veritas in dicendo. 543.1.2
Obiectum materiale Fidei Theologicæ. 555. & sequenti.
Fidei habitus potest naturaliter stare cum habitu & actu scientiæ & opinionis. 558.1
Potest actus Fidei diuinæ simul esse cum actu cuiuslibet scientiæ naturalis. ibid.2
Non potest idem actus esse simul Fidei & scientiæ. 560.2
Fidei obiectum nunquam est sufficienter credibile nisi quando ostenditur euidenter moraliter illud esse à Deo dictam. 562.1
Vt aliquis credat Fide diuina, necesse est vt motiua sint ei euidenter credibilia. 563.2
Mysteria Fidei sunt euidenter credibilia. 564.2
Tria sunt opera quibus Fidei veritas fit euidenter credibilis. 570.1
Authoritas infallibilis quæ sit vniuersalis regula omnium credendorum est necessaria fidelibus ad credendum. 572.1
Authoritas illa Fidei & regula debet esse viua, præsens & sensibilis. ibid.2
Non potest esse sola Scriptura nec sola traditio, sed sola Ecclesia. ibid.
Sanctus Petrus constitutus est à Christo vniuersalis Fidei regula. 576.2
Duo requiruntur vt Fides sit discursiua. 584.1
Actus Fidei diuinæ non est formaliter discursiuus. ibid.2
Conclusio Theologica provt deducta ex præmissis non est de Fide. 586.1
De Fide est Concilium v. g. Tridentinum esse verum & legitimum Concilium. 588.1
Actus Fidei diuinæ est supernaturalis secundum substantiam. 590.2
Actus Fidei certior est quacumque scientia naturali. 594.1
Est certior omni scientia supernaturali abstractiua. ibid.
Fides supernaturalis est necessaria ad salutem necessitate medij. 595.1
Fides explicita de Deo vt remuneratore fuit semper medium necessarium ad salutem. 596.2
Datur præceptum diuinum de actu Fidei interno. 597.1
Actus Fidei est honestus. ibid.
Confessio externa Fidei est actus virtutis Fidei imperatus. 598.1
Datur præceptum diuinum affirmatiuum Fidei externæ. 599.1
Datur etiam negatiuum. ibid.
Interrogatus de Fide num silere possit. ibid.
Leue mendacium in rebus Fidei est peccatum graue. ibid.
Fidei habitus potest primò produci & augeri in peccatore. 601.1
Fidei habitus destruitur solo peccato interno infidelitatis. 602.1
Quatuor dona Spiritus Sancti motiuis à Fide differunt. 603.1
Commodissimè numeratur quadruplex Fidei donum ab Apostol. 604.2
Quid sit finis & quotuplex. 282.1
Datur rerum omnium vltimus finis ex natura rei. 282.2
Datur ex libero Dei decreto finis vltimus supernaturalis hominis. 286.2
Plures fines adæquati vltimi implicant respectu eiusdem hominis. 283.2
Finem vltimum suum virtualiter non formaliter in creatura constituit qui peccat. 286.1

# Index Rerum.


Fruitio quid sit. 344.1
Futuritio rei quid sit. 83.2

G

GRatiæ elogium. 453
Gratiæ significatio duplex. 454.1
Gratiæ existentia probatur. 454.2
Gratiæ definitio & multiplex diuisio. 459.1. & sequenti.
Gratiæ Christi necessitas. 663.1
Sine gratia per Christum possunt cognosci multæ veritates purè naturales etiam practicæ. 464.1
Gratiæ supernaturalis secundum substãtiam auxilium necessarium est ad actum Fidei & ad piam voluntatem credendi. 465.1
Sine auxilio gratiæ excitantis vel adiuuantis nullum opus bonum elici potest. 467.2
Nemo per solas liberi arbitrij vires potest se disponere remotè & congruè ad gratiam. 469.1
Quomodo intelligendum illud axioma : facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. 470.1
Potest homo facilia opera moraliter bona elicere, vincere tentationes leues sine auxilio gratiæ Christi. 476.1
Potest homo infidelis facere aliqua opera, quæ non sint peccata sed actus verarum virtutum, peccator item cum sola gratia actuali elicere actus supernaturaliter honestos. 478.2
Augustini sententia ea de re. 480.2
Sine gratia habituali diu abstinere à peccato nemo potest. 481.2
Sine priuilegio speciali nemo cum sola gratia ordinaria vitare potest omnia venialia. 483.2
Gratiæ sufficientis existentia multipliciter probatur. 485.2
Omnibus datur. 488.1
Non omnibus quidem momentis sed quoties vrget necessitas legis implendæ aut tentationis superandæ. 499.2
Causæ efficacis gratiæ & proprietates. 490.2
Gratiæ infusio est beneficium distinctum à remissione peccati. 496.2
Incompossibilis est cum peccato. 497.2
Reddit amicum Dei ex natura sua siue fauore distincto. 499.1
Semper coniuncta est cum infusione omnium virtutum. 500.1
Causæ augmenti gratiæ sanctificantis. 508.1
Necessaria ad perseuerantiam in gratia. 504.1
Nemo certus est Fidei certitudine aut Theologica sed tantùm morali se habere gratiam. 505.2
Effectus gratiæ : vide meritum.
Quid sit gaudium oppositum accidiæ. 640.2

H

NOn licet Sacramenta cum hæreticis sumere extra casum necessitatis. 600.3
Hæretici nihil credunt. 602.1
Hæresis definitio. 606.1
Tres eius conditiones. ibid.
Humanorum actuum regula directiua quæ sit. 311.2
Non est lex æterna & voluntas diuina. 312.2
Non est recta ratio. 313.2
Est natura rationalis vt rationalis est. 314.2

I

ILlapsus quid sit. 291.2
Ignorantia iuris & facti vincibilis & inuincibilis quid sit. 733.1
Ignorantia consequens & vincibilis peccatum est aliquando etiam mortale. 422.1
Ignorantia non affectata minuit semper peccatum, affectata verò auget. 422.2
Ignorantia consequens & voluntaria peccatum est & causa peccati : Antecedens verò non. 423.2
Vt ignorantia sit culpabilis quid requiratur. ibidem.
Imperans actus non influit physicè. 348.1
Quomodo inferat actum imperatum. 349.2
Indifferens actus in indiuiduo nullus dari potest. 377.2
Infinitas materialis formalis, & radicalis quid sit. 17.2
Intellectio est maximaperfectio quæ conuenire potest rebus creatis, non tamen quæ conuenire possit Deo. 16.2
Intellectus creatus concurrit cum lumine gloriæ ad visionem Dei. 49.1
Intellectus est causa solùm instrumentalis visionis Dei dum concurrit effectiuè, & principalis dum subiectiuè illam recipit. 5.2
Intellectiua potentia quid significet. 73.1
Intentio quid sit. 348.1
Intentio finis efficax attingit media saltem confusè. 347.1
Intentio & electio explicita sunt vnus aliquando actus, aliquando duo. 6.2
Vti vestibus infidelium quando licitum. 600.3
Quidditas infidelitatis. 605.1
Peccatum infidelitatis non consummatur in sola voluntate. ibid.
Suspendere voluntariè assensum circa veritatem sufficienter propositam est peccatum infidelitatis. ibid.
Grauitas peccati infidelitatis. ibid.
Triplex infidelitatis species. ibid.
Ad quid obliget lex de amandis inimicis. 636.2
Inuidiæ definitio. 652.2
Iustificatio & sanctificatio quid sit. 491.1
Quot capita complectitur. ibid.
Causæ iustificationis. 502.2
Iustis omnibus inhæret aliqua forma per quam iusti sint intrinsecè. 492.1
Forma qua iustificatur homo est qualitas permanens. 493.2
Probabiliter est distincta ab habitu Charitatis 494.2
Expellit formaliter peccatum. 495.1
Est distinctum beneficium à remissione peccati. 496.2
Iustus sine speciali priuilegio potentiam sufficientem habet ad omnia peccata mortalia vitanda & ad perseuerandum, nemo tamen habet efficacem. 482.2
Solius Petri iurisdictio erat ordinaria, aliorum Apostolorum tantùm delegata. 579.1
Adoratio idolorum quomodo simulari possit. 606.2
Iustitiæ virtutis moralis propria quidditas & obiectum materiale ac formale. 665.& seq.
Iustitia Dei erga homines stricta, esse non potest. 673.1.& seq.
Nec iustitia hominis ad Deum. 675.1.& seq.

Iustitiæ diuisio in commutatiuam & distributiuam adæquata est & essentialis. 677.2.& seq.
Iustitia legalis & vindicatiua partes sunt iustitiæ solùm potentiales. 688.2

L

Libertas quid sit. 352.2
Non est obiectiua aut passiua indifferentia sed actiua. 354.2
Est potestas agendi & non agendi omnibus ad agendum prærequisitis. 355.2
Libertas in actu secundo quid sit. 356.2
Qualis determinatio requiratur ad libertatem in actu secundo. 357.2
Libertas non est intrinseca actui. 358.2
Qualis concursus causæ primæ requiratur ad libertatem. 361.1
Qualis vsus rationis exigatur ad libertatem. 362.2
Nihil potest impedire voluntatem ne agat liberè. 364.1
Potest Deus stante iudicio indifferente necessitare voluntatem vt illa non operetur liberè. 365
Soli voluntati in homine conuenit libertas. 367.2
Implicat vlla voluntas quæ non sit libera,& vlla alia potentia quæ sit libera. 368.1
Quandonam voluntas libera sit. 370.1
Datur in homine vera libertas ad bonum & malum etiam post peccatum. 351.1
Libertas thesaurus est hominis. 350.2
Deus est liber circa amorem efficacem creaturarum. ibid.
Actus Dei liber non est perfectio aliqua contingens. 115.1
Libertas diuina sumpta per modum principij indifferentis est semper adæquatè intrinseca Deo, nec ab actu necessariò nisi ratione distincta, si sumatur per modum exercitij est actus necessarius infinitus in ratione tendentiæ in obiecta, in obliquo completus per effectum extrinsecum. 116.2
Lumen gloriæ est qualitas habitualis & permanens reddens intellectum proximè potentem vt videat Deum. 45.2
Datur lumen glotiæ in quolibet intellectu beatorum. ibid.
Luminis gloriæ munus supplere potest concursus Dei omnino extrinsecus. 46.2
Lumen gloriæ non est species impressa sed verus habitus supernaturalis distinctus à speciebus impressis. 47.2
Lumen gloriæ non nisi valdè impropriè dicitur dispositio materialis ad receptionem essentiæ diuinæ & speciei impressæ aut visionis ipsius : sed proprium eius munus est simul cum intellectu producere visionem connaturaliter. 48.1

M

Macula peccati : Vide peccatum habituale.
Malitia quid sit. 378.1
Malitia formalis peccati commissionis non est tantùm priuatio rectitudinis. 396.1
Est aliquid positiuum. 397.1
Est relatio secundum dici ad naturam rationalem & legem negatiuam cui disconuenit. 397.2
Meriti diuisio & definitio. 508.2
Requiritur ordinatio & promissio Dei vt opera iusti sint formaliter meritoria. 510.1
Ad meritum condignum opus meritorium debet habere omnimodam æqualitatem cum præmio. 511.1
Requiritur actus positiuus & honestus ad meritum. 512.1
Debet esse à virtute supernaturali. 513.1
Non est necesse vt imperetur à Charitate. ibid.2
Conditiones ex parte operantis necessariæ ad meritum. 514.1
Status gratiæ requiritur ad meritum condignum. ibid.2
Conditiones meriti congrui. 516.1
Causæ augentes meritum. ibid.
Quænam auxilia gratiæ nobis & alijs mereri possumus. 517.1
Nemo potest mereri sibi primum auxilium gratiæ. 518.1
Quilibet iustus potest congruè mereri gratias efficaces ad perseuerandum, condignè verò non potest nisi de potentia absoluta. 519.1
Iustus gratiam sanctificantem alteri, neque peccator sibi condignè mereri potest. 519.1
Iustus condignè meretur sibi gratiæ sanctificantis augmentum. ibid.
Meretur iustus per opera bona primam gloriam & illius augmentum. 520.1
Metus minuit & aliquando tollit peccatum. 339.2
Ad grauem metum quid exigatur. ibid.
Miracula Deus facere non potest ad persuadendam falsitatem. 370
Quid sit missio in diuinis & an personis Trinitatis conueniat. 205.2
Misericordiæ quidditas & perfectio. 642.& seq.
Moralitatis nomen & definitio. 378.1
Non est differentia essentialis actuum moralium neque physica eorum substantia. ibid.2
Non est realis modus aut accidens actui superadditum nec denominatio extrinseca, nec relatio vlla cathegorica transcendentalis vel rationis sed tantùm secundùm dici. 375.2
Actus moralis est ille qui conueniens est vel disconueniens cum natura rationali vt rationalis est. 376.2
Moralitas diuiditur essentialiter in bonitatem & malitiam tanquam species. 378.2
Moralitatis causæ. 382.2
An & quomodo pendeat à fine extrinseco. 385.1
Moralitas primariò & intrinsecè est in actu interiori, denominatiuè & secundariò in exteriori. 386.1
Externus & internus non habent duas moralitates distinctas. 386.2
Motiua credibilitatis non sunt obiectum formale Fidei. 538.2
Quid sit motus primo primus. 408.2

N

Natura lapsa pura & reparata : Vide pecatum originale.
In statu naturæ lapsæ nemo sine gratia potest amare Deum super omnia amore naturali efficaci, amore affectiuo & inefficaci potest. 472.1
Licet in statu naturæ lapsæ quilibet habeat potentiam physicè sufficientem ad vincendas tentationes contra præcepta naturalia, nemo tamen habet efficacem. 473.1
In statu naturæ integræ obseruare totam legem naturaliter potuisset homo sine speciali auxilio gratiæ : in statu naturæ lapsæ nemo potest vitare omnia peccata collectiuè,& diu seruare legem. 474.1
Necessitas & coactio differunt. 365.2
Necessitas antecedens & consequens in sensu composito & diuiso quid sint. 366.1

Necessitas ex suppositione consequente stat cum libertate necessitas ex suppositione antecedente destruit libertatem. 366.2
Triplex proximi necessitas. 644.1
In terra necessitate ad quid obligemur. Ad quid in extrema. ibid.

O

OBiectum concurrit ad cognitionem per se vel per speciem. 41
Obiectum materiale & formale actus supernaturalis. 528.2
Significatio propria vtriusque obiecti. 538.1
Oculus corporeus existens aut possibilis eleuari non potest ad videndum vel etiam cognoscendum Deum abstractiuè. 39.1
Odij definitio, diuisio & malitia. 650.651
Omissio libera pura dari potest licet moraliter impossibilis sit. 372.1
Omissio nunquam est propriè laudabilis. 380.1
Actus qui causat omissionem siue directè siue indirectè, est peccatum commissionis. 400.2
Omissio pura non potest esse meritoria. 512.1
Opinio probabilis quid sit & quid requirat. 326.1
Licet illam sequi relicta tutiori. 328.1
Non licet illam sequi in aliquibus casibus. ibid.
Regulæ doctorum Consiliariorum Confessariorum Ministri Sacramentorum, Iudicis Medici, Regis militis in opinionibus tradendis & sequendis. 329.2
Originale peccatum. Vide peccatum.

P

PAx quid sit. 641.1
Peccati duplex significatio. 388.1
Per quid constituatur peccatum in ratione mali moralis. 388.2
Quid sit peccatum provt est offensa Dei. 389.2
Peccatum quantum sit malum. 387
Vnde petatur vnitas & distinctio specifica peccati. 392
Vnica numero actio aliquando vnum est aliquando plura peccata. 394.2
Peccatorum diuisio triplex. 395.2
Deus non est author peccati licet peccatum sit aliquid positiuum. 398.2
Peccatum rectè diuiditur in mortale & veniale tanquam subiectum in accidentia. 403.1
Peccati mortalis discrimen à veniali in eo sita est quod mortale sit grauis recessus à ratione & lege Dei, veniale verò leuis. 405.1
Qualis materia requiritur ad peccatum mortale. ibid.2
In aliquibus peccatis nulla datur materia leuis. 406.2
Quænam aduertentia requiratur ad peccatum mortale. 408.1
Qualis consensus requiratur ad peccatum. 409.1
Peccatum veniale disponit semper aliquo modo ad mortale, sed non semper proximè ac directè. 416.1
Multa venialia peccata nunquam efficiunt peccatum mortale. 417.2
Peccatum veniale fit aliquando mortale. 418.2
Vnde petatur inæqualitas peccatorum. 419.2
Peccata spiritualia grauiora sunt carnalibus. ibid.
Passio appetitus si fuerit vincibilis est sæpè peccatum, sæpissimè causa peccati etiamsi inuincibilis sit. 425.1
Passio non agit directè in voluntatem tamen illam tripliciter mouet ad peccatum. ibid.
Passio minuit semper peccatum in sit sit volita. ibid.2
Dantur peccata ex pura malitia & grauiora sunt alijs. 426.1. & 2
Peccati effectus tres. 429.2
Pœnæ temporalis peccato debitæ reatus non semper tollitur sublato reatu culpæ. 430.2
Peccata parentum in filijs, Regum in subditis, particularis in tota communitate sæpè Deus punit. 430.2
Sex peccatorum pœnæ in hac vitâ, totidem in altera. 431.1
Peccatum mortale non meretur pœnam infinitè intensam. 432.1
Meretur æternam. 433.1
Peccata venialia nunquam merentur æternam pœnam. 435.2
Peccatum habituale non est habitus vitiosus vel qualitas morbida neque reatus pœnæ, neque priuatio gratiæ. 437.1
Nihil est aliud quam actuale peccatum præteritum perseuerans moraliter propter negationem condonationis. 438.1
Peccati originalis existentia probatur. 440.1
Non est concupiscentia. 441.1
Non est priuatio gratiæ. 443.1
Non est solùm actuale peccatum Adami propter imputationem extrinsecè posteros denominans sed provt moraliter & interpretatiuè fuit peccatum nostrum & provt in nobis moraliter perseuerans. 444.1
Quomodo Adami voluntas posterorum continuerit voluntates. 444.2
Causa effectiua immediata peccati originalis fuit violatio præcepti de commedendo fructu, cætera Adami aut Euæ peccata non fuerunt causa illius. 447.2
Non traducitur per concupiscentiam aut voluptates carnis in conceptu sed per pactum Dei cum Adamo intuitu. 448.2
Mors & cæteræ corporis infirmitates sunt pœna peccati originalis. 449.2
Nihil amisit homo per peccatum originale eorum quæ habuisset in statu naturæ puræ. 450.1
Pelagij Patria, Parentes, Errores Assectæ circa gratiam. 455.1
Perfectio omnis realis existit in essentia Dei vel formaliter sit perfectio simplex; vel eminenter sit perfectio secundum quid 20.1
Pontifex Romanus est verus Petri successor. 577.2
Solus Pontifex Romanus est Petri successor. 579.2
Non est solus Episcopus. ibid.
Contingere non potest vt eligatur incapax. ibid.
Adipsum pertinet conuocatio & approbatio Conciliorum, missio Episcoporum. ibid.
Infallibilitas eius etiam siue Concilio. 580.1
Præsumptionis peccatum est ex genere suo graue. 621.2
Spei opponitur & timori Dei. 622.1
Præscriptio quomodo definiatur. 690.1
Quo iure sit licita. ibid.2
Quas conditiones exigat vt sit licita. ibid.& seq.
Prædefinitio quotuplex. 137.1
An & quomodo actus boni & mali creaturæ possint à Deo prædefiniri. 139.& seq.
Prædestinationis nomen existentia natura & actus proprij. 128.1
Per secundum actum quem includit prædestinatio omnibus adultis viatoribus præparat Deus auxilia

ad salutem sufficientia quoties vrget obligatio præcepti. 134.2
Quæ causa sit prædestinationis & quis ordo actuum quibus Deus præparat gratiam, merita & gloriam. 143.& seq.
Quinam sint effectus & signa prædestinationis. 135. & sequenti.
Permissio peccati potest esse effectus prædestinationis. 154.1
Quinam sit ordo signorum rationis quibus fit tota prædestinatio. 157.& seq.
Certitudo prædestinationis qualis sit & quanta in seipsa respectu Dei & nostri. 158.1
Nomen prædestinationis quid significet. 178.2
Præscientia diuina futurorum non obest libertati creatæ. 86.1
Quid sit in personis principium formale proximum productiuum. 186.& seq.
Dantur in Deo veræ processiones. 179.1
Dantur in Deo duæ processiones actiuæ totidemque passiuæ. ibid.2
Quid sint processiones tùm actiuæ tùm passiuæ. 180.2
Quinam sint termini & quænam proprietates diuinarum personarum. 181.2
Processio verbi est generatio non verò Spiritus Sancti. 182.1
Ex quarum rerum cognitione vel amore procedat verbum & Spiritus Sanctus. 188.2
Proprietates & nomina personarum. 200.1
Prouidentia diuina multipliciter probatur & quotuplex sit distinguitur. 125.1.& 2
Quos actus includat & in quo formaliter consistat prouidentia. 126.1.& 2

R

Quid sit recta ratio increata. 316.2
Quid creata. 318.2
Regulæ quibus verificantur prædicationes attributorum de essentia & de se inuicem. 27.2
Quid & quotuplex relatio in diuinis. 192.1
Qualis sit perfectio diuinarum reuelationum. 194.1
Quid multiplicetur in Deo propter relationes. 195.1
Reprobationis nomen, existentia, quidditas. 161.1
Reprobationis diuisio. 162.1
Reprobationis positiuæ & negatiuæ causa quænam sit & quotuplex. ibid.
Reprobationis paruulorum quænam sit causa. 164.2
Reprobationis effectus quinam sint. 165.2
Resolutio Fidei. 555.1
Reuelatio est formale obiectum Fidei. 546
Cognitio reuelationis non causat cognitionem rei reuelatæ. 585.1
Reuelatio cognita supernaturaliter & obscurè. 547
Debet necessario esse ineuidens vt sic. 549.1.2
Non sufficit existimata tantùm. 550.1.2
Neque virtualis tantùm & mediata. 552.1
Priuata potest sufficere. 554.1
Quænam licentia religioso sit necessaria ad licitum vsum rerum temporalium. Vide dominium.
Disponere non potest de rebus monasterij dando, vel accipiendo. 684.2
Materia sufficiens ad peccatum graue. 685.1
Religiosi societatis post vota simplicia quomodo retineant dominium. 685.2
Rixæ definitio & malitia. 658.2

S

Sanctitas Dei quid sit & quanta. 124.1
Scandali circunstantia semper addit peccatum numero distinctum. 420.2
Actus scientiæ Dei proprietates. 78.1
Scientiæ Dei diuisio. 79.1
Obiecta scientiæ simplicis intelligentiæ. 79.& 80
Scientiæ conditionatæ multiplices probationes. 95. & sequenti.
Scientia conditionata non est media inter scientiam naturalem & liberam. 97.2
Non præsupponit decretum Dei absolutum ex parte actus, & conditionatum ex parte obiecti. 99.1
Vsus scientiæ conditionatæ in Deo. 100.2
Quotuplex & quale sit obiectum scientiæ conditionatæ. 101.2
Triplex est scientia in intellectu beati. 298.2
Seditionis definitio & malitia. 653.2
Speciei impressæ natura & munera. 41.1
Species impressa Dei quæ loco illius concurrat ad visionem est possibilis. 42.1
Species impressa Dei nulla datur in intellectu beatorum. 44.1
Nomen & quidditas Spei genericè sumptæ. 606.2
Spes Theologica est verus actus amoris concupiscentiæ Dei summi boni. 608.1
Spes differt à desiderio, intentione efficaci finis & alijs actibus amoris concupiscentiæ. 609.2
Formale & primarium adæquatum obiectum Spei Theologicæ est Deus quatenus est summum bonum sperantis. 610.1
Deus vt est auxiliator fidelis est obiectum proximum actus Spei Theologicæ secundarij & minùs principalis. ibid.2
Spes est posterior Fide, sed prior Charitate. 616.1
Spes destruitur solo peccato infidelitatis vel desperationis. ibid.2
Obiectum eius materiale adæquatum est beatitudo tùm obiectiua tùm formalis. 611.2
Media beatitudinis sunt obiectum secundarium. ibid.
Schismatis definitio & malitia. 653.2
Spei actus est honestus. 612.2
Veram habet certitudinem. 613.1
Est necessarius necessitate medij & præcepti. ibid.2
Est supernaturalis secundum substantiam. 614.1
Habitus Spei subiectum quale sit. 617.1
Spiritus Sanctus non est Filius. 182.1
Quare non conueniat ipsi nomen filij sicut verbo. 182.& seq.
Subsistentia absoluta communis nulla datur in Deo. 195.1
Substantia supernaturalis implicat. 34.1
Supernaturale secundum substantiam quid sit. 463.2
Quidditas entis supernaturalis. 526.2.& seq.
Supernaturalitas actuũ & habituum petitur ex obiectis formalibus non ex principijs effectiuis. 528.1. & sequenti.

T

Theologiæ obiectum & proprietates. 1
Theologiæ proprietates & partitio. 2
Timor Dei quomodo diuidatur. 614.2
Bonus est & sanctus modo non sit seruilis cum seruilitate. 615.2
Mysterij Trinitatis sublimitas. 167.1
Vnitas & pluralitas in Trinitate. 167.2
Trinitas secluſa reuelatione demonstrari non potest. 168.2
Supposita reuelatione probari aliquo modo potest. 169.2
Trinitatis existentia probari potest euidenter negatiuè. 172.2
Quid complectatur quidditas Trinitatis. 174.2
Contradictoria non magis verificantur de Deo propter

# Index Rerum.


pter mysterium Trinitatis quam de creaturis. 171
Quomodo vnitas essentiæ conuenire possit cum principijs syllogisticis. 172.2
Tres personæ Trinitatis ita sunt vnum cum natura vt inter essentiam & personalitates nulla sit distinctio realis vel formalis ex natura rei. 175.2
An & quomodo personæ Trinitatis distinguantur ratione ab essentia. 176.2

V

PRima veritas in Deo est triplex. 542.1
Prima veritas in dicendo est obiectum formale Fidei Theologicæ. 542.2.& seq.
Non provt cognita euidenter, neque vt cognita naturaliter, sed cognita per eandem fidem obscuram. 544.545
Quid sit violentum. 335.2
Videre Deum est participare Dei vitam. 30.1
Visio Dei nulli creaturæ naturalis est. 31.2
Visionis Dei possibilitas demonstrari potest euidenter & negatiuè. 38.2
Quod nam sit, primarium, quod nam secundarium obiectum visionis beatorum; quid formaliter, quid eminenter tantùm videant in Deo. 52.1
Videri potest vnum attributum siue alio & personalitates siue essentia. 53.2
Videntur creaturæ possibiles in Deo tanquam medio prius cognito. 57.1
Videntes Deum intuitiuè, non vident necessario creaturas omnes in particulari & determinatè. 59.2
Quomodo videantur & existentia & decreta libera. 63.2
Quænam sint visionis Dei prædicata. 65.1
Vtrùm visiones Dei sint inæquales. 66.1
Vtrùm inæqualitas visionum oriatur ex diuersitate specifica intellectuum vel obiectorum. 67.2
Virtus vniuersim quid sit. 521.2
Dari virtutes Theologicas. ibid.
Quid illæ sint. ibid.2
Earum obiectum formale. 524.2
Earum numerus. 525.2
Earum generales proprietates. 525.2
Sunt habitus indiuisibiles extensiuè. 53.2
Causæ per quas producuntur physicè non sunt actus. 533.1
Intenduntur per actus etiam remissiores vel æquales. 534
Earum augmentum fit continuò successiuè. 638.1
Dantur virtutes morales supernaturales. 663.2
Differunt specie à naturalibus. ibid.
Propria earum quidditas. 664.1
Obiectum earum tùm formale tùm materiale medium est rationis. 664.2
Essentia virtutis moralis non est quod sit media inter duo extrema vitiosa. ibid.
Vsus quid sit. 344.2
Volitio Dei libera neque adæquatè, neque inadæquatè constituitur per aliquid extrinsecum Deo. 112.2
Voluntas qualis & quotuplex detur in Deo. 105.2
Diuisio voluntatis diuinæ. 106.1
Voluntatis diuinæ obiectum quale & quotuplex. 107.1
Voluntatem habet Deus saluandi omnes homines & hæc voluntas non est simplex complacentia, sed vera & syncera intentio & voluntas beneplaciti antecedens tamen inefficax & conditionata ex parte obiecti. 129.2
Deus habet specialem voluntatem dandi gloriam electis distinctam à voluntate generali deinde gloriam omnibus hominibus. 130.2
In voluntate Dei prædestinante admitti necessario debet ordo intentionis & ordo executionis. 131.2
Voluntarium quid sit. 335.1
Quomodo & qualis ignorantia opponatur voluntaria. 338.1
Non tollit voluntarium simpliciter metus etiam grauis. 339.1
Voluntarium auget & libertatem minuit concupiscentia vel passio vehemens. 340.1
Voluntarij diuisio in liberum & necessarium. ibid.2
Vt voluntas intendat aliquem finem efficaciter, sufficit iudicium speculatiuum. 345.2
Voluntas non solùm imperat actus aliarum potentiarum sed etiam proprios. 347.2
Sola voluntas hominis ex se bona potest efficere peccatum & sic efficitur verè mala. 421.2
Voluntas determinare potest intellectum. 591.2
Voluntas credendi reuocatur ad virtutem Fidei. 592.2
Ante piam voluntatem credendi requiritur duplex iudicium. ibid.


*Errata quædam è pluribus corrigenda.*

Pag.c.2.l.3.qui per illa, lege, quod p.6.c.1.l.23.dari actum primum, lege, actum purum p.8.c.1.l.6.designerent, lege designerent. p.9.c.2.l 25.inferæ, lege, insertæ.ibid.l.39.iudicent.lege, indicent.ibid.l.5.lin 55.quasi subdutus, lege subductis.p.7.c.1.l.7.quædam prædicta, lege, prædicata.p.14.c.1.l.4.scaturio, lege scaturigo.p.15 c.1.l.43. toto essentia, lege tota. Alia eiusmodi facilè eruditus Lector emendabit.


Coll. S.J. Paderb. 1664.


FINIS TOMI PRIMI.


UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

DE RHODES
TOME I

Th
875a

