UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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

Rhodes, Georges de

Lugduni, 1661

Disputationum, & Quæstionum Tractatus VI. De Virtutibus Theologicis Generatim consideratis.

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

Visual Library

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.*

Fidei, Spei & Charitatis laus.

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.

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.

Virtus quid sit ex Philosopho.

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

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 im-

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 prout 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 considerandа.

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.

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 insuperabilis 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 extensiuè 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 speranda 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.

Confirmatio rationis aliatæ.

Dico secundò, probabilius est quod virtutes etiam morales infusæ, sunt habitus simplices & extensiuè indiuisibiles. Conclusio secunda probatur.

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 nona 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 celeberrima, 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 carituras 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 ciusdem 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 imperswasibili 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.

Assertio secunda. 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.

Probatur. 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 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.

Secundæ. Ad secundam distinguitur maior, in id resoluitur Fides à quo cœpit initium existendi quasi à principio directiuo & mediato nego, à quo cœpit initium existendi

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 secuuti , 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 Altisiodorensis & 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, Altisiodorensem, 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 instò 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 illumianandа 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 ludicrum 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 ludicrum, 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.

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. Vasqui respondetur.

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.

Ad primam Respondeo verum esse quod reuelatio euidens vt sic fundare non potest Fidem obscuram, quamuis possit illam fundare præcisè vt est purum testimonium. Solutio primæ dubitationis.

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. Instantia.

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.

Ad secundam similiter distinguitur illa minor, qui cognosceret euidenter aliquid à Deo reuelari, & Deū esse primam veritatem, euidenter cognosceret obiectū reuelatum, Secundæ.

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 fortaſsè 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 Prisci-

lianistas

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 demonstretur, 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 opposito 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 dissemina-runt. 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 prosecutiones, 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 innumeris 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 conſter 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, infallibiliter 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, quam 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 succesisse. 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 erasse 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) speciális

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 præcursorem 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. 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.

Pontifex Romanus non est solus Episcopus.

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 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.

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.

Scripturæ.

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.

Concilia.

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.

Pontifices.

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.

Confirmatio Conciliorum.

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.

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.

Papa non subest Concilio.

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.

Doctores pro contraria sententia.

Primò enim rationes quæ probarunt Pontificem habere summam in Ecclesia potestatem & infallibilitatem, probant illum superiorem etiam esse totius Ecclesiæ congregatæ nempe totius Concilij.

Ex scripturis probatur Papam superiorem esse Concilio.

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 provt cognita, sed si reuelatio provt 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 ista 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, quomodò 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.

Quomodò 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 graniorem 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 substat 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[a]e 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 vniuersè 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 adhesione 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.*

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.

Tertia probatio ex ratione.

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.

Dico secundò, actum Fidei esse simpliciter certiorem omni scientia supernaturali abstractiua, sed esse tamen minus certum quàm sit visio beata.

Secunda Conclusio.

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.

Probatio primæ 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.

Ratio secundæ partis.

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.

Solutio primæ difficultatis.

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 æqualitatē cum præmio, habent tamen proportionem quandam congruitatis, si enim aliquis indigenti omnia sua bona tribuat, merebitur saltē de congruo vocari ad Fidē, vel certè virtus impetrandi negari non poterit tali operi.

Tertia dubitatio.

Tertiò, potest homo iustificari etiam antequam habeat Fidē 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 virtutū? 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 docētem & 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 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 nouit 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 & sincera delectatione reficiant, quemadmodum fructus arborum dicitur, id quod cum suauitate, vltimum ex arbore solet colligi* : Actus autem Fidei perfectissimæ talem omnino habet suauitatem, & opponitur fectis quæ vnum sunt ex operibus carnis. Imò aliarum omnium virtutum actus perfecti, vocari eodem iure possunt fructus Spiritus, & beatitudines, quæ sunt opera quedam 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.

EIDEM 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 volũtatis 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.

Scatus 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 prout 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 supposito 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 supposito 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 supposito 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 pernenit, 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 prælucentis 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; videtúrque 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.

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.

Secunda

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.

Tertia

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.

Conclusio.

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 Dei vniuersim bonus est.

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 filialis est honestissimus.

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

Timor reuerentialis.

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.

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,

Spes non destruitur per quodlibet peccatum.

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 exrema 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 appetétis, 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 prout 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 prout 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, & Altisiodorensem. 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 obliuiscī 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 medio 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 operum

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 beneuolentiæ, 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 beneuolentiæ (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 beneuolentiæ, 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 qui sunt 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 cætera 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 summè 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 dignus est, 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 posset 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 apretiatiuè, 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 apretiatiuè 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 apretiatiuè 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 apretiatiuè 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.

Tertià 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 prosequutiuus 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 & imperfectum esse supernaturalem 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, secundũ substantiam. Secunda pars, quod non secundum modum, sed secundum substantiam & intrinsecã 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 prælucet, & 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 eliciendi 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 connaturale 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, quâ 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 omnis summa Christianæ disciplinæ in misericordia & pietate est.* propterea cum dixisset Apostolus coloss. 3. *induite vos sicut electi 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.* 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 patrimonij pondus exaggeras, redditus tuos diuide cum domino Deo tuo, pecuniã tuã partire cum Christo:* infinitus ero si persequar plura.

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.

Eleemozina non delet peccata immediatè.

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 disserunt 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.*

Triplex effectus Eleemozinæ.

§. 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

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 potest 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.

Duo 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.

Quæcunque 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, deprecaris 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 faciliùs fiat, 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* Coninck *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 fit 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 maximè differt à gaudio quod habetur in via. Imò charitas patriæ incompossibilis est cum peccato veniali, cum quo stat sine dubio charitas viæ.

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. Conclusio prima.

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. Habitus charitatis non est ipse Spiritus sanctus.

Secundam partem de distinctione charitatis ab habitu gratiæ satis probasse videor in Tractatu de gratia quæstione penultima. Distinctio charitatis à gratia.

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. Conclusio secunda.

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.* Probatio.

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, ideſt 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 vtẽdum 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 Syluester, 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. & Syluester. 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, & vltio 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 quàm 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 suscipere 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.* 173.

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 illã facultatem, vel enim certus est de peccato accusatoris, & sic accusatum exponere non potest periculo mortis, vel est certus de peccato accusati, & sic malè accusatorem 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 maiorẽ, ordo charitatis exigit vt bona superioris ordinis præferãtur bonis ordinis inferioris, si præferri possint sine maximo incõmodo bonorũ 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 duellũ. 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 priuceps 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 deridenr. 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 susceipitur, 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 condictum 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 differit 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 excresceret 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 proprius 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, & prout 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 prohiberẽtur 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 nõ 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 affectũ pecuniæ, & iracundiã quæ ad iniustitiã 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 virtutũ.

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. Jam verò aliæ passiones pertinent ad appetitum vt prosequentem aliquod bonũ, aliæ ad appetitum vt auersantem aliquod malũ. Rectitudo rationis est Prudentia, Iustitia moderatur actiones ad alterũ, Temperãtia passiones appetitus prosequutiui, Fortitudo passiones appetitus auersatiui, ergo illo diuisio est adæquata.

Variæ partes virtutũ.

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 actuum 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 Prævia 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 judicat. 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 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 deposito, 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.

Conclusio.

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 iuste 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

iustitiã 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 crediti toris 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.

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. Prima dubitatio.

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. Secunda.

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. Tertia.

Dico secundò, iustitiam legalem, & iustitiam vindicatiuam esse quidem speciales & propriè dictas virtutes, sed illas tamen non esse partes iustitiæ nisi potentiales. Conclusio.

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.

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 dominium 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 pecuniæ, & 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 do-

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

Accipere.

Occultare.

Conuertere in alios vsus.

verbi

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.

Canones Ecclesiastici. 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 pereunt: similiter *cap. conuertimini* ibidem asserit Hyeronymus puniri à Deo populos, quia Ecclesiastici pauperes priuant eleemosinis.

Patrum authoritas. 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.*

Rationes. 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.

Solutio Primæ dubitatio. 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 secundæ. 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 onere

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 definit esse, definit 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 supereft 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 quæ 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