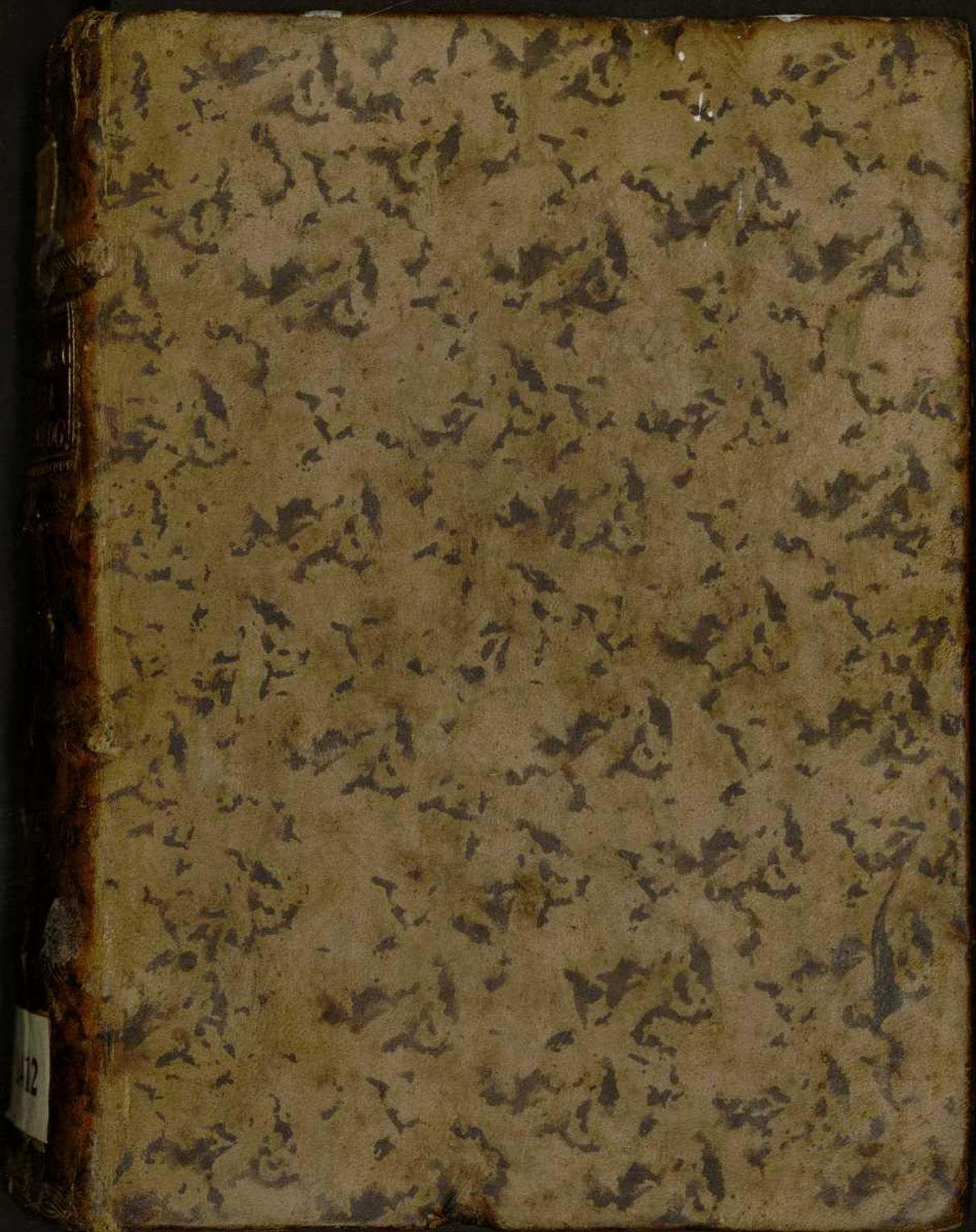
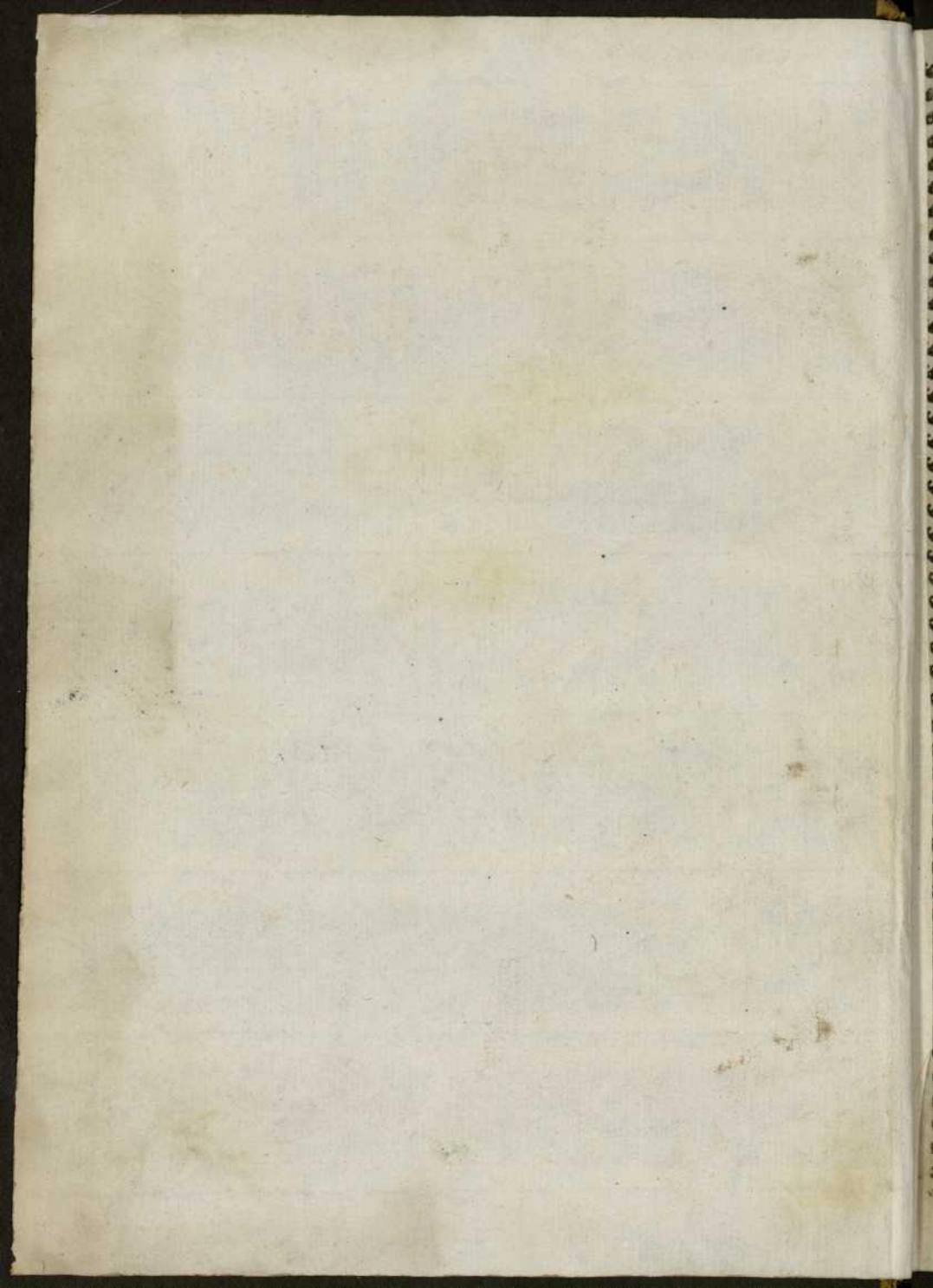




1412

12
—
290



D V B I A.

QVÆ PRÆCIPVE DISCEPTARI
SOLENT IN SACRA THEOLOGIA SCOLAS
TICA IVXTA COMMVNIOREM THO
MISTARUM DOCTRINAM.

QVINTA PARS

CONTINENS DVBIA PRÆCIPVA DE
de virtutibus, de dono timoris, de gratia, de
iustificatione, & de merito.

PER R. A. P.

Fr. FRANCISCVM CARRASCO,
ALAEENSEM,
ORDINIS PRÆDICATORVM,
IN SACRA THEOLOGIA MAGISTRUM,
quondam in Vniuersitate Vallis Olerana, & Com-
plutensi Primariæ Cathedræ D. Thomæ Moderato-
rem, Collegij S. Thomæ Complutensis Regentem,
& in Archiepiscopatu Tholetano per Synodum
Examinatorem, Filium Sancti Pauli
Vallis Oletani.

CVM PRIVILEGIO:

VALLIS OLETI, APVD Antonium Rodriguez
à Figueroa, Vniuersit. Typog. Ann. 1696.

8
S^r Augⁿ de Burg^e

ILLVSTRISSIMO AC
RMO. D. D. Fr. Petro Palacios
Episcopo de Guadix , & Baza,
Catholicæ Maieſtatis Caroli II.
à Conſilijs , ex Ordine Præ-
dicatorum assumpto.

Pater auxilium Domini imploratum , aliquo
excelenti patrono, me in hoc opere indigere,
planè est notum. Quem cum coniectis circū-
quaque mentis oculis , exquisierim , te præ-
sul amplissimæ , propter egregias dotes , vt inclitum
patronum , cui hoc opus commiterem, sub cuius præ-
sidio audax irumperem , re benè perlustrata , quasi
Deum tutelarem cum vero, & pio affectu eligere de-
crevi. Sed o Bone Deus! quam suspensus mente, quā
tus animus meus præpeditur , & ipso meo connami-
ne penè obrutus est. Si tuas animi dotes tacuero,
non mediocrem noxam incurram.

Et quidem voluptatibus, & illecebris mundi, &
carnis ab dicatis , sub Xpti vexillo dimicaturus , ad
per illustrem canobium D. Thæ. matritensem, aufu-
gisti, vbi omni ardore, humilitate, devotione, ob-
servantia regulari, veteranum te omnes inspiciebant,
adque laudabant; quem Seneca describit: *Adoles-*
centem animo, ingenio potentem. Hinc à primis annis sa-
pientiæ, & doctrinæ ardor addegit; ita vt in Conven-
tu Sancti Pauli Vallis-Oletani ad quem missus, vt ar-
tibus, & Theologiæ Vacares, ita eius fama percure-
ret, vt brevi tempore Collega Sancti Thomæ Com-
plu-

plutenſis electus eſſes, ac inde miros progreſſus fece-
 ris : in Conventu Segoviienſi Lector artium, in Con-
 ventu Sancti Pauli Palentini Magiſter Studentium, in
 Conventu de Truxillo Lector Theologiæ , in ipſius
 D. Thomæ Cõplutenſis Collegio Lector Theologiæ
 Undè tandem in Vniuerſitate Complutenſi Veſper-
 tinæ, ac primariæ Cathedræ moderator.

Quis te ſapientiæ munitam arcem non admirer?
 lucernarum quippe ſtudijs dedicatus, *Perpetuam doc-
 tiſſimis diſciplinis mancipaſti etatem.* Digna plane ſcien-
 tia, in qua mens conquieſcat, quæ animo ſemper aliquid ſa-
 lutare complectitur. Si enim enigmathicè te de pingere
 vellet affectus, non aliud quam argumentolaſam apem
 tot literarum floribus delibutam, depingere poſſet:
*Ingenium namque tuum tam excellens, tamque luculentum
 prodeſſe debuit etiam Cæteris.* Verba ſunt Auguſt. *accin-
 gere ergo gladio tuo ſuperſemur tuum potentiſſime.* Adde
 eruditionem hominibus, adde increpationem ſuper-
 bis. Nec te ab incepto retardet labor, *Quia non viri-
 bus corporis, ſed claritate animi dtmicandum.*

Quibus animadverſis Epiſcopatum Guadigen-
 ſem acceptaſti : tibi que poſſunt addaptari verba An-
 ſelmi ad Falconum Epiſcopum: *ſciant omnes, ſicut mea
 conſcientia dicit Coram Deo, non me rapit aut aligat ad ar-
 chiepiſcopatum, cupiditas alicuius rei, ſed timor Dei me
 cogit pati vi quamvis dolens, & timens ab Eccleſia Dei
 trahar.* Hinc Alexander Severus aiebat: *felicem fore
 rempublicam ſi à nolentibus, & actus publicos recuſantibus
 gubernetur.* Quam primum Epiſcopatum acceptaſti,
 Illuſtriſſime Præſul, quam longe, latè que per totum
 illius ſplendor vitæ, & doctrinæ afulſiſti, nempe mi-
 ra pietate erga Deum flagrans, ſaluti ſubditorum vi-
 gilans, neceſſitatibus provides, ſolatium quæris, ne-
 minem adventatē non admittis, quibuſdam præde-
 ceſſorum tuorum in acceſſa viſitas, Erario ſplenden-
 ti Eccleſiam Cingis, vt nedum fortitudine; ſed ſoni-

tufama reboante prævaleas, laudibusque prædice-
ris.

Debet namque *Pastor Bonus se tanquam murus*
obijciens, periculis pro ovibus, non mutus, sed æneus dono
prædicationis se ostendere. Laudet te augustissima pro-
pago Prædicatorum Ordinis in cuius lumine splen-
des, cuius calamo prædicas, cuius labore vincis,
cuius agone triumphas, cuius triumpho Coronaris.
Valle igitur, Valle ad subditorum salutem, vive felix,
vt *Æclesiam Letifices, meque tibi amplectere obse-*
quentissime adscitum rogo.

Cornelius
Alapide
1. Hyere.

Illustrissimæ ac observandissimæ
in Christo dominationis tug.

Minimus servus, & filius

Fr. Franciscus Carrasco.

EX mandato, & muneraria commifsione A. R. P. N. M. Fr. Mathei Caro de Montenegro, Provincię Hispaniæ Ordinis Prædicatorum Provincialis emeriti. Quintam partem continentem Præcipua Dubia, de Virtutibus, de Dono timoris, de Gratta, de Iustificatone, & de Merito, quam R. P. M. Fr. Franciscus Carrasco, in Sacra Theologia Magister, quondam in per celebri nostra Pyntiana, & Cōplutensi Academia, Primarię D. Thomę Cathedrę moderator, & in Archiepiscopatu Toletano per Synodum Examiner, laborioso, & vtili Commentationis Congiario felicissime in lucem protulit, mentis acie, & oculorum obtutu efficitim, avidissime inquam colustravi, obstupui vestibulo equidem, & mecum inquo, cedant solidæ, sincerę que Theologię ter maximi Heroes, & quicumque alij vetustatis velamento obruti narrantur. Hic solum indagatur Sacer Parnasus: vertex hic vnicus Divinæ eruditionis obstruisti que viam patefacit Olympi. O quanta Theologiæ penetralia referavit? Quanta hisce libris Divina captavit. Oracula hucusque sagatioribus, & natutis Theologiæ Antistibus obstrusta! Quantas Sacrorum, & Orthodoxorum Patrum doctrinas, Sacraque dogmata odore à cuminis invenit, & singulari vigilia investigavit. O quam bene vestigijs, & emulatione arripit Arnobios, Tertulianos, Chrysostomos, Hieronymos, Ambrosios, Augustinos, atque alios quorum iniri numerus non potest, Christiana Republicę fulgentissima lumina? Quid tamen in panegirim raptor, cum propter censurę gyrum coartor quanda quidem Niliacus Calamus non dum satis tanti operis præconio responderet: Laudibus hoc ornent devit,

devita commendatione efferant operosæ lucubrato-
nes ab eodem iam ante editæ quæ cunctorum per ora
violitantes singularem eruditionem ostendant: His ad
iūge Cathedrarum moderationes. Literarias quæ Pa-
lestras: quis enim eo fuit indisputando acrior? Quis
validius, fortius insurgere argutius argumentandi fi-
lum deducere, & rationes persequi scivit? Aut quis
id in quo nitatur eius opinio circumspectit attentius,
probavit nervosius, quis ve munus respondendi subs-
tinuit gravius, doctis satisfecit plenius? Quis denique
falebrosos difficultatum vortices, & Bastissimos cha-
ribdis gurgites, in quibus falaces argumentationes
latitant, ubi pindarica maiestate assurgit, de textit ce-
lerius auguror, ergo quod de suo tacito Plinius dixit:
*Nec me fallit augurium tuos hosce commentarios Immorta-
les futuros quo magis illis ingenue fatebor, inseri cupio.* Au-
guror inquam; nam si Horatius, Ovidius, Martialis,
& alij Gentilitatis accerrimi sequaces, qui nihil præ-
ter ludere, aut decantare scriptis docent, immorta-
litate sua condecoranda opera prædixere. Ut iacita-
vit venusinus Lyricus cum cecinit.

*Exegi monumentum ære perennius
Regalique situ pyramidum altius
Quod non imber edax, non Aquillo impotens
Possit diruere, aut innumerabilis
Annorum series, & fuga temporum:
Non omnis moriar, &c.*

Et Ovidius Pro coronide operis apinxit

*Iamque opus exegi, ut neque Iobis ira, nec
ignes,
Nec poterit ferram, neque edax abolere ve-
tustas;*

Meritissime sane immortalitati consignari, Cedro-
que perungi, vrque solida comparent felicitate, dig-

IVDITVM P. M. FR. FRANCISCI GOMAR, ET
Muñoz, Celestis Ordinis Sanctissimæ Trinitatis, Capit-
vorum Redemptricis, in Pynciana Vniversitate Sacra Theo-
logiæ Doctōris, & quondam Philosophiæ Cathedræ Mo-
deratoris, & in suo Regali Canobio studiorum
Regentis.

Morem lubenter gerens, æquo, gratoque ani-
mo parens, iussu D.D. Didaci Philipi Va-
quedano in perillustri, & inclyto Mayori
Sanctæ Crucis Collegio, purpurea clamide decorati,
& Vallis Oletanæ Diocesis Provissoris, ac Vica-
rij Generalis, aspexi sedulò librum quintam Comple-
tentem partem, supra dubia præcipua 1. 2. D. Tho-
mæ Præceptoris Angelici, ex Sacræ Theologiæ ar-
gumentis de Virtutibus, de Dōne timoris, de gratta, de
Iustificatio ne, & de Merito, Graphicè, à Sapientissi-
mo, ac R. P. M. Fr. Francisco Carrasco, Sacri Or-
dinis Prædicatorum ex iustitia Magistrò, quondam
in hac nostra Pintia Academiana, subinde, & in Con-
pluteni Primariæ Cathedræ D. Angelici Dignissimo
Antecessore, elucubratum: & profecto omnia sua
perpolitā scripta, ita sunt perfectā, & subdo-
labra ad vnguē abraſa, vt non solum mei, sine vllis
sufragijs sententiam ferentis, verum nec alterius ma-
num desiderēt; a cultissimus enim hic Doctōr in tro-
pologicis argutè erudit, quæ egit, sed prius, quod
haud omnes fecit, postea docuit, vnde, *hic magnus* Math. cp.
vocabitur. In scholasticis scite consimiliter, solenti s.
nanque pollet ingenio, & ad excogitandum acutissi-
mus, vt in publicis Athenæis, palestris que literarijs
comprobavi experimento: & in omnibus ita feliciter,
vt merito illi, verba illa Casiodori apud Thom. hiberni
cū ad aptēter, Bonus Doctōr præmiatur apud, narrat aper-
tè, arguit acriter, colligit fortiter, ornat excelsè, docet, de-
lectat, & afficit. Et sanè istæ ipsius, quinque Theolo-

Math. cp.
s.

Casiodor.
apud Tho-
m. hibe. in
florib. D.
D. Verbo,
eloquentia
pag. 333.
lis. 4.

Ambr. Ca
lep. verb.
torrens.

Pliu. lb. 33
cap. 8.

Ambr. Ca
lep. verb.
lydius.

gice partes, mihi videntur, quinque limpidissimilas
pides ex D. Thomæ torrente, quibus profligantur
errores Goliath adversum phalangas Israel; & vere
torrens; si enim proprie, & peculiariter torrens rivus
est non ex terra, sed ex pluvia, non ex mundo, sed
ex Cœlo, non extullere originem trahens, sed ex
Sphæra ortum ducens, ita torrentis Angelici doctri-
na, potius est de Cœlo delapsa; quam humano labo-
re acquisita; & proculdubio Thēologiæ hæc quinque
partita lapis lydius est, cuius attritu aurum proditur,
cuius modi sit; si etenim lapis lydius, seu heraclius,
teste Plinio, *auri, argenti que mentionem comitatur.* Et
postea, *hic coticulis periti cum è vena, ut lima rapnerint*
experimentum, protinus dicunt quantum auri sit in ea, quā
tum argenti, vel aris scrupulari differentia mirabili ratio
ne, non fallente; quibus Calepinus, *vicem autem pro-*
verbij habet in eos, qui vehementer acri, exacto que iudi-
tio sūt, ut lapides lydiij vocentur; ita in omnibus; & hoc
mihi sedet, & salvo meliori, apprimè placet. In hoc
Sanctissimæ Trinitatis Captivorum Redemptricis,
Regali Vallis-Oletano Cœnobio, die 16. Februarij
anni Domini 1696.

M. Fr. Franciscus Gomar, & Muñoz.

LICENCIA DEL ORDINARIO.

NOS el Lic. D. Diego Phelipe Remirez de
Vaquedano, Cavallero del Orden de San-
tiago, Colegial Huesped en el mayor de
Santa Cruz Cathedralico de Visperas de Cano-
nes en la Vniversidad Real de esta Ciudad de Valla-
dolid; Provisor oficial, y Vicario general en ella, y
todo su Obispado, por el Illustrissimo Señor Don
Diego de la Cueva, y Aldana Obispo de el dicho
Obis-

Obispado, y Prior, y señor de Iunquera de Ambia del Consejo de su Magestad, &c. Por la presente, y por lo que à nos toca, y nomás: Damos licencia para que se pueda imprimir un Tomo de Sagrada Theologia, que es tomo quinto, sobre la 1. 2. de Santo Thomàs, compuesto por el P. M. Fr. Francisco Carrasco, Cathedratico de Prima, que ha sido, y Regente del Colegio de Santo Thomàs de la Ciudad de Alcalà Enarès: Atento de nuestra Orden, y mandado ha sido visto, y examinado, y no tener cosa contra nuestra Santa Fè Catholica. Dada en la Ciudad de Valladolid à 18. de Febrero de 1696. años

D. Diego Phelipe Remirez de Vaquedano.

Por su mandado
Marcos de Porras.

APPROBATIO EX PRECEPTO SUPRÆMI SENATVS

Castellæ.

FACULTAD Y SUMA DEL PRIVILEGIO
EX præcepto Supræmi Senatus Castellæ, vidi, & diligenter magnaquæ cum attentione, & admiratione perlegi librum cuius titulus est, quinta pars continens Dubia præcipua, de Virtutibus, de Dōno Timoris, de Gratia, de Iustificatione, & merito, elaboratum à Rmo. A. P. M. Fr. Francisco Carrasco Ordinis Prædicatorum in Sacra Theologia Magistro, quondam in Universitate Vallis-Oletana, & Complutensi Primariæ Divi Thomæ Cathedræ moderatore, Collegij Sancti Thomæ Complutensis Regente, & in Archiepiscopatu Toletano per Synodum examinatore Filio Sancti Pali Vallis-Oletani. Qui quidem liber iam diu amè desiderabatur, vulgaverat equidem fama maximum fore opus, à tan inclito Magistro elaboratum. Sed ut vidi plus hic invenio, quam quod promississet illa Ovid. Ep. 15. & tanquam leturus excommodo ad aperui deinde blanditus est ipse, ut procederem longius; qui quam disertus sit ex hoc intelligere libet, Trebis mihi visus est. Sen. Ep. 46. Cuius auctor propter suos

eruditissimos libros Typis mandatos tanta evidentia suæ eruditionis, & doctrinæ, omnibus est conspicuus, vt eius libros legere ad examinandos solum deservire potest ad præcipientis obedientiam cū in eius scriptis tanta securitate, & veritate doctrinæ procedi possit, vt non examinandæ, sed aplaudenda potius sint tanti Doctoris opera; in quibus nihil continetur nisi verum, firmum, & solidum; nihil nisi singulari prudentia dispositum, gravi doctrina, & veritate resolutum, & nullo tenus aliquid quod contra fidem Catholicam, aut bonos mores dissonum videatur, vt merito de ipso auctore potest dici quod Divus Hieronymus dixit de Santo Hilario: *Hilarij libros in offensa decurrat pede*; quia propter dignissimū iudicio, vt hoc opus publicam lucem videat, & typis maderetur. Sic iudico, salvo, &c. In hac Ecclesia Parroquia Sancti Iacobi maioris Matriti. Die vigesima nona Martij, anni Domini 1696.

Doct. D. Iuan Martinez.

FACULTAD, Y SUMA DEL PRIVILEGIO.

EL M. R. P. M. Fr. Francisco Carrasco del Orden de Predicadores, Cathedratico de Prima que fue de la Universidad de Valladolid, y Alcalá, tiene privilegio para sacar vn libro intitulado *Quinta para centidans dubla principal, de virtutibus, de dono timoris, de gratia, de iustificatione, & merito*. Y asimismo para que le pueda imprimir por diez años, y no otro alguno, como parece por el testimonio, que de ello dió D. Francisco Nicolás de Castro Eforivano de Camara, en Madrid à 14. dias del mes de Abril de 1696.

ERRATAS.

Pagina 10. numero 15. linea 3. presupons, lee presuponens. pag. 10. n. 16. prudencia, lee prudentia. pag. 48. n. 26. lin. 5. qualdam, lee quasdam. pag. 56. n. 44. lin. 2. expreçeso, lee exprefeso. pag. 61. n. 53. lin.

8. fir, lee est. pag. 71. n. 10. lin. 9. honeras, lee honorat.
pag. 71. n. 11. lin. 3. quod fir, lee quod non fuit. pag. 86.
n. 35. lin. 22r ibi, lee vbi. pag. 111. n. 9. lin. 7. extrinsecam
lee extrinsecam. pag. 153. n. 37. li. 4. comparabe, lee compa-
rative. pag. 166. n. 8. lin. 9. posibles, lee possibilis. pag. 190
n. 6. lin. 2. ea, lee est. lin. sequenti è contra. pag. 297. n. 15.
lin. 14. sentia, lee sententia. pag. 206. n. 30. lin. 8. cam, lee
cum. pag. 256. nu. 33. lin. 7. ordmatum, lee ornatum. pag.
345. n. 12. li. 6. constit, lee consistit. pag. 372. n. 11. li. 6.
peccatum, lee peccatorum. pag. 446. n. 38. lin. 3. pre mittere,
lee permittere.

¶ De orden de el Consejo he visto este Libro intitulado
*Dubia quę pręcipue disceptari solent in sacra theologia scolastica
iuxta communiorum Thomistarum doctrinam*, el qual con estas
erratas corresponde à su original. Madrid Septiẽbre 24. de 96.

Lic. D. Simon Joseph de Olivares,
y Balcazar.

TASSA.

Ioseph Francisco de Aguiriano Secrerario de Camara del
Rey nuestro Señor, de los que en su Consejo residen,
certifico que aviendose visto por los Señores del, vn li-
bro intitulado *Dubia quę pręcipue disceptari solent in Sacra Theolo-
gia scolastica iuxta communiorę Thomistarum doctriną*, compues-
to por el P. Mr Fr. Francisco Carrasco, del Orden de Predi-
cadores, le tasaron à seis maravedis cada pliego sin principios
ni tablas; à cuyo precio mandan se vendiesse; y no à mas; y
para que conste doy esta certificación: en Madrid à 26. de
Septiembre de 1696.

Joseph Francisco de Aguiriano.

IN:

I N D E X

DVBIORVM, ET RESOLV- TIONVM, QVÆ IN HAC QVINTA PARTE CONTINENTVR.

N. numerum. F. foliorum designat.

De virtutibus Dubium Vnicum.

Vtrum virtutes Cardinales acquisitæ sint per se, & infalibiliter connexæ? fol. 1.
Nec dubitamus omnes virtutes non connecti necessario. ibi num. 1.

Nec pariter omnes virtutes intellectuales non esse inter se, & cum moralibus connexas. ibi. fol. 2.

Et eodem modo potest esse virtus moralis sine sapientia, scientia, & arte. ibi.

Nec dubito virtutes acquisitas à Charitate disiunctas non habere perfectam, & veram rationem virtutis. ibi.

Liquido etiam constat non esse connexas quantum ad earum actus. ibi. num. 2.

Resolutio 1. virtutes cardinales in esse imperfecto non sunt connexæ. fol. 4. num. 5.

Fundamentum desumitur ex ipsa experientia. ibi.

Deinde ex locis SS. PP. ibi. num. 6.

Resolutio 2. prædictæ virtutes in statu perfecto sunt per se, & infalibiliter connexæ. fol. 6. num. 8.

Fundatur 1. ratione desumpta ex D. Thom. & ad formam reducta. fol. 10. num. 16. & sequentibus.

Occurritur varijs responsionibus. fol. 15. num. 22. & seqq.

Fundatur 2. ex experientia ipsa, ex qua ratio à priori innotescit. fol. 21. num. 32. & seqq.

Obij.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 26. num. 39.

DE DONO TIMORIS DVBIUM UNICVM.

Quod sit obiectum primum, & specificativum doni timoris, stando doctrinæ D. Thæ. ubi de dono timoris in Christo, & in Beatis? fol. 35. num. 1.

Resolutio 1. obiectum primum quod, seu materia doni timoris est aliquod malum. fol. 36. num. 2.

Fundatur ex D. Thom. pluribus in locis. ibi, & seqq.

Resolutio 2. tale malum non est malum culpæ, vel pœnæ propter culpam. fol. 41. num. 13.

Fundatur vnice ex quo donum timoris fuit in Christo. ibi.

Resolutio 3. obiectum primum, & specificativum doni timoris est malum naturalis defectus, vt subiiciendum Deo ob divinam eius eminentiam quod malum importatur in recto de materiali, seu vt obiectum quod; subijcibilitas vero de formali, & vt obiectum quo; Deus autem, seu divina eminentia solum in obliqua. fol. 45. num. 21.

Funtur ex quo solum hoc malum perseverat in omni statu, & subiecto in quo est donum timoris. fol. 46. num. 22.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. f. 49. num. 28.

DE GRATIA DEI DVBIA QVINQVE.

Dubium 1. vtrum homo lapsus sine gratia, & solis viribus naturæ cum concursu generali Dei possit efficere bonum aliquod morale ordinis naturæ? fol. 64. num. 1.

Resolutio 1. homo lapsus potest opus aliquod bonum morale ordinis naturæ efficere sine gratia iustificante. fol. 65 num. 2.

Fundatur vel ex Concilio Tridentino, & Arausicano. fol. 66. num. 3.

Fundatur etiam ex scriptura. ibi. num. 4.

Deinde fundatur ex SS. PP. ibi. num. 5.

Ratione fundatur ex quo homo lapsus in moralibus se habeat sicut homo infirmus in phisicis. fol. 68. num. 7.

Tandem fundatur impugnando fundamentum oppositæ sententiæ. fol. 69. num. 8.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 71. num. 10.

Resolutio 2. nec ad efficiendum opus aliquod bonum morale Ordinis naturæ indiget homo lapsus gratia fidei. fol. 76. num. 17.

Fundatur 1. ex locis in præcedenti resolutione præ allegatis. ibi. num. 17.

Est etiam expressa D. Thomæ. ibi. fol. 77. num. 20.

Fundatur eadem ratione, qua fundata fuit resolutio præcedens. ibi. num. 21.

Fundatur etiam impugnando fundamentum Iansenij. fol. 78. num. 22.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 80. num. 24.
Resolutio 3. pariter non indiget homo lapsus speciali gratia Dei auxiliante intra ordinem naturæ, ut efficiat opus aliquod bonum morale intra eundem ordinem. fol. 82. num. 29.

Fundatur 1. ex locis Sacræ Scripturæ, & SS. PP. supra allegatis. fol. 83. num. 30.

Ex quibus, manet etiam fundata ratione à priori fundamento utriusque præcedentis resolutionis. fol. 85. num. 34.

Ex his fundatur impugnando fundamentum oppositæ sententiæ. fol. 86. num. 36.

Denique fundatur ab inconvenientibus quæ sequuntur ex opposita sententiæ. fol. 90. num. 43.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 92. num. 46.

Dubium 2. utrùm gratia sit phisica, & formalis participatio divinæ naturæ per modum naturæ. fol. 105. num. 1.

Aliqua supponuntur. ibi.

Resolutio 1. gratia est participatio divinæ naturæ nedum moralis, verum, & phisica. fol. 106. num. 2.

Fundatur 1. ex quo gratia absolute, & simpliciter dicitur divinæ naturæ participatio. ibi. num. 3.

Secundo fundatur ex quo homo per gratiam dicitur nasci, & renasci. fol. 108. num. 6.

Rel

Reffolutio 2. gratia non solum est participatio phisica virtutis
divinae naturae verum etiam formalis. fol. 112. num. 12.

Fundatur 1. & à priori ex terminis. ibi.

Fundatur 2. ratione D. Thomae ad formam reducta. fol.
113. num. 24.

Fundatur 3. ex inclinatione gratiae in proprium bonum
divinae naturae. fol. 115. num. 15.

Fundatur 4. ex quo virtutes supernaturales disponunt
hominem in ordine ad naturam divinam. fol. 118. num. 19.

Fundatur 5. ex locis Sacrae Scripturae in precedenti resolu-
tione prae allegatis. ibi num. 20.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 119. num. 22.

Dubium 3. an gratia sit perfectior simpliciter anima? fol.
134. num. 1.

Reffolutio unica: gratia simpliciter est perfectior anima.
ibi. num. 2.

Fundatur 1. ex D. Thom. fol. 135. num. 2.

Fundatur 2. etiam ex D. Thom. fol. 137. num. 4.

Pariter 3. fundatur ex eodem D. Thom. fol. 134. num. 7.

Quarto etiam fundatur ex D. Thom. fol. 139. num. 9.

Quinto tandem fundatur ex eodem D. Thom. fol. 141.
num. 12.

Sexto fundatur ratione desumpta ex praedictis testimonis
ibi. num. 13.

Septimo fundatur etiam ratione, & efficacius, ex quo gra-
tia est radix operationum absolute, & simpliciter perfectio-
rum. fol. 144. num. 18.

Tandem fundatur, ex quo effectus formalis gratiae est
simpliciter perfectior. fol. 246. num. 24.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 147. num. 25.

Dubium 4. utrum gratia realiter distinguantur à charita-
te? fol. 160. num. 1.

Supponitur gratiam, & charitatem distingui saltem ratio-
ne. ibi.

Reffolutio unica: gratia realiter distinguitur à charitate
fol. 161. num. 2.

113 Fundatur 1. ex Sacra Scriptura, Concilijs, & SS. PP. ibi.
162. num. 4.

101 Tertio fundatur ex eodem D. Thom. fol. 164. num. 7.

Quarto fundatur, & fundamenta præcedentia confirmantur. fol. 170. num. 15.

Quinto fundatur ratione etiam deducta ex D. Thom. fol. 173. num. 19.

Tandem fundatur duplici exemplo. fol. 176. num. 23.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. ibi. num. 24.

Dubium 5. vtrum solus Deus sit causa gratiæ? fol. 186. num. 1.

101 Aliqua declarantur. ibi.

Resolutio 1. nec purus homo, nec Angelus potest defacto, seu de potentia Dei ordinaria esse causa principalis efficiens phisica gratiæ. fol. 187. num. 2.

Fundatur 1. ex quo proprium Dei est defacto iustificare, & remittere peccata. ibi. num. 3.

Secundo fundatur ex quo nulla est qualitas, vel virtus cuius homo purus possit defacto producere principaliter gratiam. fol. 190. num. 7.

Tertio fundatur ex quo nulla causa creata potest esse perfectior gratia. fol. 194. num. 11.

Tandem fundatur ex quo solus Deus habet illapsum immediatum in anima. fol. 196. num. 14.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 197. nu. 15.

Resolutio 2. nec Christus vt homo, seu humanitas Christi est defacto causa principalis phisica gratiæ. fol. 207. n. 33.

Fundatur 1. ex D. Thom. pluribus in locis. ibi.

Secundo fundatur ratione ex prædictis locis deducta. fol. 209. num. 34.

Tertio fundatur eisdem fundamentis quibus præcedens Resolutio. fol. 210. num. 35.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 213. nu. 40.

Resolutio 3. nec depositibili, seu de potentia Dei absoluta potest homo purus, vel Christus vt homo esse causa efficiens principalis phisica gratiæ. fol. 220. num. 49. Fun-

Fundatur 1. ex quo talis virtus non est assignabilis etiam de possibili. ibi.

Secundo fundatur ex quo illud non haberet per gratiam, vel virtutem superaditam gratiæ. fol. 221. num. 5.

Tertio fundatur ex quo gratia excedit omnem facultatē naturæ etiam vt elevatæ. ibi. num. 52.

Tandem fundatur ex quo nulla potentia creata est ad extra elevabilis ad producendum principaliter gratiam. fo. 223 num. 53.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 224. nu. 54.

DE IVSTIFICATIONE DVBIA TRIA.

Dubium 1. an peccatum, & gratia possint de potentia Dei absoluta in eodem subiecto componi. fol. 229. num. 1.

Resolutio prima: tanta est repugnantia in eo quod gratia in esse gratiæ, & peccatum habituale sint simul in eodem subiecto, quod nec de potentia Dei absoluta possint in eodem subiecto componi. fol. 230. num. 2.

Fundatur primo: ex quo opponuntur privativè. ibi. nu. 3. & seqq.

Secundo fundatur: ex quo potest Deus producere qualitatem essentialiter incomponibilem cum peccato. fol. 237. num. 11.

Tertio fundatur: ex quo etiam Charitas in esse formali charitatis esset componibilis cum peccato. fol. 238. nu. 12.

Quarto fundatur: ex quo talis componibilitas fieret per miraculum. fol. 243. num. 16.

Quinto fundatur: ex quo gratia essentialiter habet remittere peccatum. fol. 246. num. 2.

Tandem fundatur: ex quo predicta repugnantia nec dum est moralis, sed etiam phisica. fol. 248. num. 20.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 250. nu. 23.

Resolutio 2. eadem est repugnantia, vt gratia in esse qualitatis componatur in eodem subiecto cum peccato. fol. 266. num. 1.

Fundatur, & quia gratia non potest inhaerere in subiecto secundum rationem genericam, & non secundum rationem specificam. Et quia non potest existere in subiecto secundum rationem specificam, & non ei tribuere effectum specificum. Et quia licet gratia in esse gratiae superaddat extrinsecam Dei Benevolentiam, adhuc non sequitur illam praecisse non constituitur hominem participem divinae naturae. ibi & sequentibus.

Obijciuntur & solvuntur argumenta. f. 269. n. 6.

Resolutio 3. nec peccatum, & gratia sunt simul de facto pro aliquo instanti reali in eodem subiecto. f. 276. n. 18.

Fundatur 1. a paritate peccati habitualis. ibi.

Secundo quia potest Deus producere qualitatem in componibilem cum peccato actuali, etiam pro unico instanti. ibi.

Tertio fundatur ex quo etiam esset componibile cum habitu charitatis. ibi.

Quarto ex quo Deus pro illo instanti non potest se ostendere peccatum homini. ibi.

Quinto ex quo unum peccatum actuale sufficit generare habitum ibi. n. 19.

Tandem fundatur retorquendo ad hominem fundamentum oppositae sententiae. f. 278. n. 20.

Obijciuntur & solvuntur argumenta. f. 280. n. 22.

Dubium 2. Utrum de potentia Dei absoluta possit remitti peccatum sine gratia. f. 290. n. 1.

Resolutio 1. de potentia Dei absoluta non potest peccatum remitti per solam condonationem extrinsecam, sive pure imputativam, sive gratiofam. f. 291. n. 3.

Fundatur 1. quo ad primam partem, ex quo remissio peccati includit essentialiter ex parte Dei pacationem. ibi.

Secundo fundatur: ex quo Deus non potest cedere iuri suo. f. 293. n. 5.

Tertio fundatur ex quo Deus non potest remittere peccatum per hoc, quod non se reputet offensum. f. 294. n. 8.

Quoad secundam partem fundatur 1. ex D. Thoma f. 295. n. 9.

Secundo fundatur retorquendo exemplum de homine, quo vititur contraria sententia. f. 300. n. 19.

Tertio fundatur ex quo non est assignabile obiectum huius condonationis. 333.

Tandem fundatur ex quo sequitur peccatum nec de facto destrui per gratiam. f. 310. n. 37.

Obijciuntur & solvuntur argumenta. f. 3011. n. 32.

Resolutio 2. peccatum depotentia Dei absoluta remitti non potest sine gratia habituali. f. 328. n. 67.

Fundatur 1. Ratione D. Thomæ. ibi.

Secundo fundatur ex dictis in præcedenti fundamento. 1. f. 234. n. 80.

Tertio fundatur: ex quo de facto sola gratia habitualis, est forma per quam peccatū habituale remittitur. f. 338. n. 89.

Obijciuntur & solvuntur argumenta. f. 339. n. 91.

Resolutio 3. in statu puræ naturæ remissio peccati non indigeret infusione gratiæ supernaturalis, sive actualis, sive habitualis. f. 352. n. 113.

Fundatur 1. quia peccatum illud esset purè contra Deum finem, & Authorem naturalem. ibi.

Secundo quia per peccatum homo in illo statu solum priuaretur vita naturali, quam antea habebat. f. 355. n. 120.

Tertio fundatur ex quo homo in statu puræ naturæ invincibiliter ignoraret Deum authorem supernaturalem. f. 358. n. 126.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. f. 363. n. 132.

Dubium tertium utrum dato, & non concesso, quod peccatum remittatur, vel possit remitti per condonationem extrinsecam, vel actum charitatis, talis remissio sit proprie, & formaliter iustificatio.

Aliqua notantur pro maiori intelligentia. f. 368. n. 1.

Resolutio prima: dato, quod peccatum remittatur, vel possit remitti per condonationem extrinsecam, talis remissio non est proprie, & formaliter iustificatio. f. 369. n. 4.

Fundatur apriori iuxta D. Thomā; ex quo iustificatio importat motum ad iustitiam. 370. n. 6.

Resol

Resolutio secunda : etiam dato , & non concessio , quod per actum charitatis remittatur , vel possit remitti peccatum , talis actus nequit esse forma iustificans. f. 372. n. 10.

Fundatur primo ex loco D. Thomæ præ allegato resolutione præcænti. ibi.

Secundo fundatur : etiam ex D. Thoma : ex quo iustificatio vera dicitur secundum quod homo est iustus per habitum iustitiæ. f. 373. n. 13.

Tertio fundatur : quia iustificatio importat rectitudinem generalem hominis. f. 376. n. 20.

Quarto fundatur ex quo iustificatio cuilibet peccato inmediate , & directe opposita est. f. 380. n. 27.

Quinto & ultimo fundatur : ex quo iustificatio est forma permanens. f. 382. n. 30.

Obijciuntur , & solvuntur argumenta. f. 384. n. 34.

DE MERITO DUBIA QVINQUE.

Dubium 1. an ad meritum de condigno apud Deum requiratur ex parte Dei ordinatio aliqua operis ad præmium , & qualis sit , vel debeat esse prædicta ordinatio.

Resolutio prima ad meritum de condigno ex parte Dei requiritur ordinatio operis ad præmium. f. 394. n. 2.

Fundatur primo : ex quo meritum supponit in eo apud quem meretur , debitum retribuendi præmium. f. 395. n. 3.

Secundo fundatur : ab inconvenienti , quod opera elicita à Beato sint apud Deum meritoria de condigno. f. 396. n. 6.

Tertio fundatur : destruendo fundamentum oppositæ sententiæ. f. 399. n. 9.

Obijciuntur , & solvuntur argumenta. f. ibi. n. 10.

Resolutio secunda : hæc ordinatio de facto , seu secundum præsentem providentiam est expressa , & signata : nempe pactum , promissio , vel conventio. f. 468. n. 28.

Fundatur ex Sacra Scriptura , ex Concilijs , & SS. PP. ibi. & sequentibus.

Resolutio tertia absolutè tamèn ad meritum de condigno apud Deum nõ requiritur prædicta ordinatio , sed sufficit ordinatio implicita , & exercita , quæ est voluntas cõferendi gratiæ ut principium meriti. f. 410. n. 31.

Fundatur primo quia prædicta ordinatio sufficit, ut resultet prædictum ius, & debitum. f. 411. n. 32.

Secundo, quia hoc ipso, quod Deus vellent conferre gratiam, ut principium meriti, opus onerosum a gratia procedens est meritorium. f. 412. n. 34.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. f. 416. n. 38.

Resolutio 4. non tamen sufficit ad meritum de condigno apud Deum voluntas conferendi gratiam, ut principium operis. f. 418. n. 42.

Fundatur: quia in prædicta voluntate nulla includitur ex ordinationibus præcedentibus. ibi.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. f. 421. n. 47.

Dubium secundum, & appendicum. Vtrum prædicta ordinatio operis ad præmium exacta ex parte Dei ad meritum de condigno, essentialiter constituat ipsum meritum de condigno

Alia supponuntur. f. 424. n. 1.

Resolutio unica ordinatio operis ad præmium, non in recto, sed duntaxat de conotato, & in obliquo ingreditur constitutum meriti de condigno. f. 415. n. 3.

Fundatur primo ex terminis. ibi.

Secundo fundatur, quia aliàs sequitur, quod opera bona purè naturalia possent esse merita de condigno vitæ æternæ. f. 429. n. 8.

Tertio fundatur, ex quo tunc homo non faceret meritum de condigno vitæ æternæ. f. 430. n. 9.

Quarto fundatur, namque sequitur, quod de facto ratio formalis constituens meritum de condigno sit ordinatio extrinseca operis à gratia procedentis. f. 431. n. 11.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. f. 434. n. 13.

Dubium tertium, quomodo componatur in Christo libertas exacta ad meritum adimpletionis præcepti de subeunda morte cum ipso impæccabilitate.

Resolutio unica: libertas Christi in adimpletione præcepti de subeunda morte componitur cum impæccabilitate, per hoc quod præceptum fuit de morte purè quoad substantiam, & sic præceptum non fuit requisitum per modum actus primi
fol. 437. num. 1.

1. Fundamentum de sumitur ex modo quo Thomistæ conciliant libertatem creatam cum efficacia gratiæ, & divinæ prædestinationis. fol. 438. num. 3. & seqq.

2. Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 447. num. 16.

Dubium quartum, vtrum possit aliquis sibi de condigno mereri primam gratiam.

Resolutio vnica: nullus homo potest sibi de condigno mereri primam gratiam. fol. 460. num. 2.

Fundatur 1. ex Sacra Scriptura. ibi.

Secundo fundatur autoritate conciliorū. f. 161. n. 4. & seqq.

Tertio fundatur ex Sanctis Patribus. f. 363. nu. 8.

Primo fundatur ratione ex quo esse donum gratuitum, & esse debitum ex iustitia, repugnat ex terminis. f. 464. nu. 10.

Secundo fundatur quia prima gratia nō potest cadere sub merito per actus præcedētes, vel subsequētes illa. f. 464. n. 11

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. f. 469. n. 19.

Dubium 5. vtrum purus homo gratia, & charitate exornatus possit alteri homini mereri de condigno primam gratiā

Resolutio vnica purus homo quantumvis gratia, & charitate exornatus non potest alteri homini de condigno mereri primam gratiam. fol. 478. num. 1.

Fundatur 1. ratione D. Thomæ ex quo gratia solum potest dignificare opera in ordine ad vitam æternam eius in quo est. ibi. & seqq.

Tandem fundatur, ex quo opus à gratia puri hominis procedens, condignæ, & adequatè remuneratur per augmentum gratiæ, & beatitudinis operantis. f. 484. n. 12.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. fol. 484. nu. 13.



DE VIRTUTIBVS DVBIVM VNICVM.

VT RVM VIRTVTES CARDINALES
acqnisitæ sint per se, & infallibiliter
connexæ.



PROCEDIT sermo de virtutibus cardina-
libus: id est moralibus principalibus,
ad quas ceteræ reducuntur, quas Am-
brosius super Lucam, exponens illud:
Beati pauperes spiritu, &c. enumerat
scilicet temperantiã, iustitiã, pru-
dentiã, fortitudinem. De istis so-
lum inquirimus, quatenus istæ solum

sunt communes omni hominum statui: utpote secundum quas
omnis homo tenetur vivere iuxta præscriptum rectæ rationis.
Vndè nec dubitamus omnes virtutes non connecti necessario:
quippe plures sunt, quæ respiciunt peculiarem statum, & dig-

nitatem. Et pariter est certum virtutes omnes intellectuales non esse inter se, nec cum moralibus connexas; potest enim quis vno habitu intellectuali, sive scientiæ, sive artis pollere sine alio, & pariter sine prudentia, sine qua nulla existit virtus moralis. Et eodem modo potest esse virtus moralis sine sapientia, scientia, & arte. Immo nec virtutes morales acquisite connexionem aliquam habent cum infusis: nam, ut ait Divus Thomas hic quæst. 65. art. 2. in multis gentilibus repertæ fuerunt morales virtutes acquisite, saltem philosophicæ, v. g. iustitia, fortitudo, & temperantia; & tamen in illis nulla fuit virtus supernaturalis, & infusa, sicut nec fides, charitas, vel gratia. Nec dubito secundum Divum Thomam virtutes acquisite à charitate disiunctas non habere perfectam, & veram rationem virtutis; sed loquitur theologicè: id est in ordine ad hominem elevatum ad finem ultimum supernaturalem, in ordine ad quæ non conducunt virtutes acquisite à charitate disiunctæ, ut aiunt ibi Caietanus, Medina, & cõmuniter alij: secus verò prout sũt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, ut expresse ibi in corpore ipse Divus Thomas docet.

2 Nec dubium procedit de prædictis virtutibus quantum ad earum actus; ut sic etiam non esse connexas, liquido constat; alias necesse esset, quod cum quis operatur actum vnius virtutis circa propriam illius materiam, etiam operetur actum alterius virtutis circa propriam illius materiam, cuius oppositum experientia comprobatur: utpote multoties occurrit materia vnius, & non materia alterius: nempe materia temperantiæ in feria sexta, & non materia fortitudinis, vel iustitiæ; licet aliquando contingere possit utriusque virtutis materiam occurrere, ut quando proponitur alicui mors ut subeundi, nisi fornicetur, quo in casu non potest actum temperantiæ exercere, nisi simul exerceat actum fortitudinis. Solum ergo procedit dubium de prædictis virtutibus quoad habitus. Tandem est principaliter notandum huiusmodi

modi virtutes posse in triplici gradu considerari: primo in statu imperfecto, ut sunt in incipientibus, in quo non ita rectificant potentiam, ut contrariis impredientibus sine multa difficultate occurrant. Secundo: in statu perfecto, ut sunt in proficientibus, in quo ita rectificant potentiam, ut de facili prædicta contraria evincant. Tertio: in statu heroico, in quo virtutes ita perfecte rectificant potentiam, ut contraria ita devicta, & cohibita sunt, ut raro, aut levissimè solum insurgant contra honestatem, vel rationem. Loquendo de virtutibus in hoc ultimo statu, supponunt omnes Theologi virtutes prædictas esse inter se connexas, ita ut quamlibet virtutem propter sui tantam excellentiam necessario committentur, & associentur cæteræ virtutes. Solique difficultas devolvitur: an sint connexion in statu imperfecto, vel perfecto, qualiter inveniuntur in incipientibus, vel proficientibus.

4 Et de his saltem in statu perfecto possumus dupliciter loqui iuxta Divum Thomam quæst. citata art. 1. in corpore: nempe vel quatenus distinguuntur secundum quasdam generales rationes virtutum: ut potest, quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifestè apparet ratio connexionis: non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione, & eadem est ratio de alijs. Vel possumus loqui de illis, quatenus distinguuntur penes diversas materias, circa quas versantur: quatenus nempe iustitia versatur circa operationes ad alterum, fortitudo circa passiones irascibilis, & temperantia circa passiones concupiscibilis, qualiter eas distinguant Divus Thomas, & Philosophus. Et in hoc secundo sensu tantum procedit dubium, in quo duplex solum relinquitur difficultas: nempe de connexionione virtutum in statu imperfecto, vel perfecto.

Vndè sit,

RESSOLVTIO PRIMA:

VIRTUTES PRÆDICTÆ IN ESSE

imperfecto non sunt connexæ.

Est omnium Theologorum, eamque adminus confirmant fundamenta, quibus plures Theologi intendunt prædictas virtutes, nec in esse perfectò habere connexionem. Fundamentumque est evidens ex ipsa experientia: namque plurimi incipiunt se exercere in materia vnius virtutis, quin se exerceant in materia alterius: proindeque acquirunt virtutem illam, licet imperfectè, & remissè, & non alteram. Immo, vt diximus supra, virtutes non sunt connexæ quoad actus; sed solum quoad habitus: aliter non posset quis exercere actum vnius virtutis, quin cæteros actus aliarum virtutum exerceat. Ergo pariter, & afortiori actus acquisitivi alicuius virtutis, non dependent ab actibus acquisitivis alterius virtutis: utpote maiorem connexionem deberet habere actus virtutum post earum acquisitionem quam antea; at hoc ipso nec ipsæ virtutes quoad acquiri ab aliarum acquisitione dependent, vt patet: ergo. Item experientia etiam compertum est non nullos esse promptos, & inclinatos ad opera alicuius virtutis, v. g. misericordiæ, & non castitatis, quæ maior promptitudo, & inclinatio formaliter procedit ab ipsa virtute misericordiæ. Hinc licet per accidens ratione alienius extrinseci impeditenti inclinatio hæc effectum non sortiatur, semper tamen virtus ex se reddit promptum, & inclinatum hominem ad actum illius; sicut enim in quavis occasione, vel eventu suum obiectum respicit; ita semper ex se ad illud inclinatur. Quod etiam confirmatur: quia seclusa perfectione virtutis, duntaxat consideratur quoad substantiam, vel essentiam; patet autem temperantiam quoad essentiam nullam habere connexionem cum fortitudine: nec enim

diffinitionem temperantiæ ingreditur fortitudo, sivè in recto, sivè de connotato, quidquid sit de prudentia, de qua in resolutione sequenti.

6 Quibus adde loca Sanctorum, quibus plures Theologi probare intendunt virtutes prædictas adhuc ingradu perfecto connexas non esse, namque adminus probant non esse connexas ingradu imperfecto. Sic enim adminus concludunt verba Hieronimi 1. contra Pelagium dicentis sententiam, qua asseritur connexio virtutum, *non esse divinam, neque Apostolorum, sed Philosophorum.* Vbi adminus loquitur de non connexione virtutum ingradu imperfecto. Undè & addit: *nèque enim mihi cura est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat:* ac si Aristoteles, cæterique Philosophi non curassent de connexione virtutum ingradu perfecto, vt Paulus; sed solum ingradu remisso, seu quoad substantiam, & essentiam; quo in sensu adminus etiam potest interpretari Augustinus Epistola 29. cum ait: aliquos virtutibus esse præditos, & quibusdam carere.

7 Contra hanc resolutionem nullum se offert argumentum præter ea, quæ resolutione sequenti proponuntur ad probandum virtutes prædictas in statu perfecto esse connexas. Undè vnica solutione omnia solvuntur, dicendo, quod cum Philosophus, vel Sancti dicunt virtutes prædictas esse inter se connexas, vt vna non possit haberi sine alia, intelligendi sunt de connexione earum ingradu, seu statu perfecto; non verò imperfecto, seu quoad substantiam, vel essentiam. Nota que paritèr, quod sicut distinguimus fortitudinem, temperantiam, & iustitiam quantum ad statum perfectum, vel imperfectum, paritèr sic distinguimus prudentiam: vnde si fiat argumentum, quod quælibet ex illis virtutibus etiam in statu imperfecto connectitur cum prudentia; prudentia autem connectitur cum omnibus illis virtutibus: ergò a fortiori illæ virtutes inter se: dicendum est prudentiam in statu perfecto connecti cum omnibus virtutibus; secus tamèn in sta-

tu imperfecto, & paritèr quælibet ex illis in esse imperfecto connectitur cum prudentia in esse imperfecto, non in esse perfecto, & sic non concluditur assumptum, de quo late resolutione sequenti.

RESSOLVTIO SECVNDA.

PRÆDICTÆ VIRTUTES IN STATV

perfecto sunt infallibiter connexæ.

8 **E**ST contra Nominales, Scotum, Mastrium, Ponticum, Vazquez, Oviedo, Arriagam, Aversam, Lorcam, Theophilum, Raynaudum, & alios. Eam tamèn tenent expresse Divus Thomas, & cum eo cuncti eius discipuli. Et ex extraneis Divus Bonaventura, Durandus, Ricardus, Alexander, Henricus, Valencia, Salas, & alij interpretes ethicorum Aristotelis, quos citat Eminētissimus Aguirre quæst. 6. de virtutibus, & vitijs in genere. Esse quæ consentaneam Sanctis Patribus probant communiter Auctores ex Ambrosio super Lucam dicente: *Connexa sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet plures habere videatur.* Quæ concatenatio, cum non sit virtutum in esse imperfecto, haud dubium est eas esse concatenatas in esse perfecto. Nè valet Ambrosium non asserere, quod qui habet unam, habet omnes, sed plures: namque nos in præsentī non intendimus omnes virtutes esse connexas, ut patet ex notatis in principio, sed plures: nempe eas, quæ dicuntur cardinales, & quæ ad ipsas reducuntur, seu sub eis continentur. Quod si dicas Ambrosium loqui solum de virtutibus moralibus, quis non videat eandem rationem esse de pluribus moralibus, atque de omnibus quantum ad præsens?

9 Secundò probant ex AuguAino in 6. de Trinit. vbi ait: *Quod virtutes, quæ sunt in animo humano, nullo modo*

modo separantur ab invicem. Quod etiam intelligi non potest, nisi de virtutibus in esse perfecto. Quod testimonium admodum est clarum, quod Vazquez fateatur Augustinum eo in loco fuisse in hac sententia; eam tamen mutaverit Epist. 29. quæ est ad Hieronimum supra illud Jacobi: Qui offendit in uno, factus est omnium reus. Vbi hæc verba habet: profecto ita, ut quisque illustratione pie charitatis affectus est in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil. Sed quis non videat Augustinum hoc in loco non loqui de virtutibus quantum ad habitus, sed quantum ad actus. Immo hoc solum erat ad propositum, cum verba præallegata Jacobi duntaxat de actu procedant.

IO. Idem fundant alij ex Gregorio 22. moralium, ubi ait: *Quod una virtus sine alia, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Quod & probat iuxta subiectam materiam, namque prosequitur: Ut enim, sicut quibusdam visum est, de primis quatuor virtutibus loquar: prudentia, temperantia, fortitudo, atque iustitia; tanto perfectæ sunt singulæ, quanto vicissim sibi inter se coniunctæ, disjunctæ autem, perfectæ esse nequaquam possunt, quia nec prudentia vera est, quæ iusta, temperans, & fortis non est. Nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est. Nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est. Nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est. Et ait Eminentissimus Aguirre; quid illustrius, & Gonet. quo nihil clarius, & expressius in favorem nostræ sententiæ dici potest.*

II. Idem fundant ex Hieronymo in cap. 56. Isaia, ubi sic habet: *virtutes invicem se sequuntur, & sibi hærent, ita ut qui unam habuerit, omnes habeat, & qui una caruerit, cunctis careat. Et idem asserit in epist. ad fabiolam his verbis: hærent sibi, & inter se ita connexæ sunt, ut qui una caruerit, omnibus careat. Tandem hoc ipsum tradit Bernardus Serm. 49. in Cantica, & lib. de consideratione cap. 8. sic: advertere est suavissimum quendam concentum, complexumque virtutum, atque alteram dependere ab altera. Statimque id suadet ratione & exemplo in præcipuis virtutibus, quæ cardinales appellantur.*

Huius

12

Hucusque fundamenta Thomistarum ex Sanctis Patribus in faborem nostræ sententiæ. Sed omnium venia dico non placere convincere assumptum : namque in præsentia, ut in principio notavimus ex D. Thoma, loquimur de virtutibus moralibus, quatenus inter se distinctis per ordinem ad diversas materias, circa quas versantur; non tamen secundum generales modos, seu conditiones, secundum quas considerantur in quacumque materia determinata; in quacumque enim materia determinata, si semel est perfecta virtus, debent importari illi modi, seu conditiones communiter sumptæ, ita ut non sit perfecta virtus, nisi sit intra propriam materiam discretæ, quo modo denominatur prudentia, & pariter nisi sit firma, & sic denominatur fortitudo, & nisi sit moderata, & sic denominatur temperantia, ac denique nisi sit recta, & sic denominatur iustitia. In hoc ergo sensu non procedit dubium, quia, ut ait Divus Thomas, statim apparet ratio connexionis. Procedit ergo dubium de prædictis virtutibus, non secundum eos modos generales, qui in quacumque materia determinata inveniri possunt: immò necesse est inveniri, si statum virtutis perfecte obtineat; sed secundum illos modos specialiter sumptos, quatenus nempe inspiciunt diversas materias, circa quas versantur, ut iustitia operationes ad alterum, temperantia passiones concupiscibilis, & fortitudo passiones irascibilis. Sanctos autem Patres allegatos loqui de virtutibus moralibus in hoc secundo sensu, non planè constat: vnde interpretari possunt de virtutibus in primo sensu. Immò sic interpretatur Divus Thomas, Gregorium, & Augustinum: namque hic in corpore postquam distinguit virtutes secundum illas generales conditiones, statim subdit: & hanc rationem connexionis assignat Gregorius 22. moralium dicens: quod virtutes, si sint disjunctæ, non possunt esse perfecte secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quæ iusta, temperans, & fortis non est. Quod idem subdit de alijs virtutibus, & statim addit: & similem rationem assignat Augustinus in 6. de Trinit. Vnde cum fere omnia alia verba

hæ præallegata Ambrosij, Hieronymi, & Bernardi eadem forma, & methodo sint prolata, eodem modo interpretari possunt.

13 Immò sic Vazquez interpretatur Hieronymum, pro quo notetur prius Dialogus illius contra Pelagianos, in quo Hieronymus introducit Critobulum agentem partes Pelagianorum dicentem: *& quomodo legimus: quæ unam habuerit, omnes videtur habere virtutes.* Et respondet Atticus gerens personam Catholicorum: *participatione, non proprietate, necesse est enim, ut singuli excellent in quibusdam; & tan èn hoc, quod legisse te dicis, ubi scriptum sit, nescio.* Et cum Critobulus subderet; *ignoras hanc Philosophorum esse sententiam?* Respondet Atticus: *sed non Apostolorum, neque mihi cura est, quid Aristoteles: sed quid Paulus doceat &c.* ex quibus colligit Vazquez, quod Hieronymus alijs in locis præallegatis debet intelligi: quod qui habet unam virtutem, habet omnes participatione, non proprietate, ita ut sensus sit: habet omnes secundum generales modos, quos diximus reperiri in qualibet virtute: scilicet discretionem, firmitatem, æqualitatem &c. Non autem proprietate: id est non prout distinguuntur circa proprias materias.

14 Sed respondet Montefinos: tamèn quam sit extorta hæc expositio, colligitur primo, quia nèc Sanctus Thomas, nèc ullus Theologorum, quamvis omnes asserant connexionem virtutum quantum ad istos modos generales, explicat testimonium adductum Hieronymi hoc modo. Sed mihi nullo modo videtur extorta prædicta hæc expositio: si extorta non est expositio Divi Thomæ, qua interpretatur Gregorium, & Augustinum, qui pari modo, & verborum methodo, ac Hieronymus loquuntur in præsentì, nèc in modo loquendi villo modo discrepant.

15 Secundo colligitur, addit Montefinos, quia est contra intentum Hieronymi: nam Critobulus gerens personam Pelagianorum intendebat hominem non indigere gratia ad bene operandum, & ad habendas virtutes omnes. hic

enim erat error Pelagianorum. Et ad hoc propositum dixit Critobulus: quod qui habet vnam virtutem, omnes habere videatur, præsupponens, quod si vnam habere posset sine gratia, posset, & sine gratia omnes habere. Et respondet Hieronymus: quod habeat omnes participatione, sed non proprietate: id est per gratiam Dei, non ex proprijs viribus. Hic est enim, ait Montefinos, planus sensus verborum. Sed hæc expositio non procedit ad intentum: quippè in præsentī non procedit sermo de virtutibus moralibus, quæ habentur per gratiam, & dicuntur infusæ; sed de acquisitis, quæ per opera naturæ possunt acquiri, & sine charitate, ut supra in principio exposuimus ex Divo Thoma hic art. 2. in corpore, quod idem ex professo docet 22. quæst. 23. art. 7. licet enim hic, & ibi absolute doceat sine charitate nullam dari virtutem, quæ perfecte, & verè sit talis; intelligitur tamèn iuxta Thomistas Theologicè loquendo: id est in ordine ad finem ultimum, qui solus est simpliciter talis; secus verò in ordine ad finem particularem, & intermedium. Et quidquid in hoc puncto controversiæ est, potius pertinet ad modum loquendi, quam ad rem. Hoc tamèn est apud omnes certum, quod in præsentī Divus Thomas ad probandum virtutes inter se esse connexas in statu perfecto, nullam facit mentionem gratiæ, vel charitatis, sed solum prudentiæ, quæ inter virtutes acquisitas morales primatum tenet philosophicè loquendo. Et in hoc sensu, & non alio contrahitur præsens dubium.

16 Divum autem Thomam nostram sententiã habere loquendo de virtutibus, quatenus distinctis penes proprias materias, est evidens. Namque relicta ratione Gregorij, & Augustini, quam dicit procedere de virtutibus secundum illas generales condiciones, quæ inveniuntur in qualibet materia deinde prosequitur sic: *Alij verò distinguunt prædictas virtutes secundum materias, & secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in 6. Ethicorum, quid, sicut supradictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo, quod proprium virtutis mor-*
rallis

alis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam, quod aliquis directe eligat ea, quæ sunt ad finem, quod sit per prudentiam, quæ est consiliativa, & iudicativa, & præceptiva eorum, quæ sunt ad finem similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales; unæ sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum; ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas. Hæc Divus Thom. Et quidem cum in corpore articuli incipiat distinguendo inter virtutes morales imperfecte, vel perfecte acceptas, & primo modo supponat non esse connexas, liquet, quod in hac probatione per prudentiam intelligit prudentiam perfectam, & pariter per virtutes morales, eas intelligit in gradu perfecto; proindeque esse in hoc statu, sicut & connexas cum prudentia, pariter inter se.

17 Quæ tandem ratio sic reducit ad formam syllogisticam; nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi: ergo nulla virtus moralis potest in statu perfecto sine prudentia in statu perfecto haberi; atqui prudentia in statu perfecto non potest haberi sine omnibus virtutibus moralibus: ergo de primo ad ultimum nulla virtus moralis in statu perfecto potest haberi sine omnibus alijs virtutibus moralibus, quod est esse mediatè connexas inter se propter connexionem immediatam, quæ in statu perfecto habent cum prudentia etiam in statu perfecto. Antecedens principale probatur à Divo Thoma: namque proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam, quod aliquis directe eligat ea, quæ sunt ad finem, quod sit per prudentiam, quæ est consiliativa, iudicativa, & præceptiva eorum, quæ sunt ad finem: non er-

gō potest virtus moralis sine prudentia haberi. Consequentia verò principalis non pobratur à Divo Thoma, sed supponitur iuxta commune axioma: *quod sicut se habet simpliciter ad simpliciter, sic magis ad magis*: si ergo virtus moralis simpliciter talis, id est, quoad essentiam, vel substantiam haberi non potest sine prudentia simpliciter, & quoad substantiam tali, paritèr nèc virtus moralis potest magis, id est, in statu perfectò haberi, quin magis, seù in statu perfectò habeatur prudentia. Minor tandè in, quod prudentia in statu perfectò non possit haberi sine omnibus virtutibus moralibus, probatur à Divo Thoma, ex quo prudentia in statu perfectò non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales: vtpotè prudentia est recta ratio agibilium, quæ sicut ex principijs procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales: vndè sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nèc prudentia sine virtutibus moralibus.

18 Hæc autem ratio non potest perfectè percipi, nisi notentur ea, quæ Divus Thomas docet supra quæst. 58. art. 4. & 5. igitur art. 4. inquit: *utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali*. Et quidè supponendo, quod virtus moralis potest esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia, & arte, ressolvit, quod non potest esse sine intellectu, & prudentia: *sine prudentia quidè esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus: id est faciens bonam electionem; ad hoc autem, quod electio sit bona, duo requiruntur: primo, ut sit debita intentio finis, & hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum convenientem rationi, quod est finis debitus: secundo, ut homo rectè accipiat ea, quæ sunt a illo finem; & hoc non potest esse nisi per rationem rectè consistentem, intelligentem, & præcipientem, quod pertinet ad prudentiam, & ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est. Vndè virtus moralis sine prudentia esse non potest, & per consequens nèc sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis, quam in practicis: vndè sicut recta ratio in speculativis, in*

quæst.

quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita prudentia, quæ est recta ratio agibilium. Eniuxta Divum Thomam ad virtutem moralem pertinet, & quod intentio finis sit debita, quæ propterea vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus, & quod electio eorum, quæ sunt ad finem, sit recta, quod pertinet ad prudentiam, quæ est consiliativa, iudicativa, & præceptiva eorum, quæ sunt ad finem. Unde tandem inferitur, quod virtus moralis sine prudentia esse non potest ea parte, qua virtus moralis est recte electiva, seu importat electionem rectam mediorum in finem.

19 Deinde art. 5. sequenti inquit Divus Thomas: *utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.* Et respondet, quod licet aliæ virtutes intellectuales possint esse sine virtute morali, secus autem prudentia: *Quia prudentia est recta ratio agibilium, non solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones; recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit; oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principijs particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum: per quem homo cognoscit, quod nullum malum, est agendum, sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia; contingit enim quandoque, quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum, corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscentia quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem, ita ad hoc, quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodam modo homini connaturaliter recte iudicare de fine, & hoc fit per virtutem moralem; virtuosus enim recte indicat de fine virtutum, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in 3. Ethicorum. Et ideo ad rectam rationem*
agi-

agibilem, quæ est prudentia, requiritur, quod homo habeat virtutes morales. Vnde sicut art. antecedenti inferit, quod virtus moralis esse non potest sine prudentia, quia ad virtutem moralem pertinet electio recta: id est secundum rationem, quæ esse non potest sine prudentia, ita in præsentia inferit prudentiam ipsam non posse esse sine virtute morali, quia ad virtutem moralem pertinet intentio recta finis, quam præexigit ipsa prudentia. Vnde valde est notandum, quod prudentia præexigitur antecedenter ad virtutem moralem, & virtus moralis præexigitur antecedenter ad ipsam prudentiam. Et hoc ideo, quia ad virtutem moralem pertinet intentio recta finis, & pariter electio recta eorum, quæ sunt ad finem, & inter utrumque munus virtutis moralis mediat prudentia, quia, & supponit intentionem rectam finis, & antecedit electionem rectam mediorum; vnde sicut virtus moralis, quia importat electionem rectam mediorum ad finem, supponit prudentiam, pariter prudentia, quia supponit rectam intentionem finis, supponit virtutem moralem.

20 Supposito autem, quod virtus moralis connectitur cum prudentia, & prudentia cum virtute morali, inferitur evidenter, quod virtus moralis in statu perfecto connectitur cum prudentia in statu perfecto, & pariter quod prudentia in statu perfecto connectitur cum virtute morali in statu perfecto. Immo Divus Thomas, ut diximus, iam de prudentia, quam de virtute morali loquitur in statu perfecto, & patet simul ex axioma relato: *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis*. Nunc autem restat difficultas, quod Divus Thomas, nondum inferit connexionem alicuius virtutis moralis cum prudentia, verum & connexionem omnium virtutum moralium, quod quidem veluti notum supponit, namque si semel prudentia in statu perfecto habetur, non possunt non omnes virtutes morales simul cum ea haberi. Quod sit manifestum, ex quo si semel habetur prudentia in esse perfecto, non potest non supponi vis appetitiva perfecte sub-

iecta rationi; non autem potest perfectè subijci rationi, quia insint ei omnes virtutes morales: utpotè prædicta subiectio effectus formalis est prædictarum virtutum, quàm & habent ex se quantum ad intentionem finis, & à prudentia quantum ad electionem mediorum, qua ratione, & prudentia perfectæ omnes virtutes morales supponit: nempe quantum ad intentionem, & eas infert quantum ad electionem: vnde & vndeque cum omnibus eis connectitur, & ipsæ inter se connectuntur immediatè, qua ratione antecedunt prudentiam, & mediatè, qua ratione ipsam subsequuntur.

21 Quibus adde homines, qui impiè, vel inhonestè operantur circa materiam aliquam, non prudentes, sed imprudentes absolutè appellari: ergo non sunt perfectè prudentes: si ergo prudentes perfectè sint, eo ipso honestè, & rectè in omni materia debent operari, & consequenter prudentia perfectæ cum omni virtute morali connexionem habere. Quod & explicatur ex dictis: namque prudens perfectè est, qui circa quamlibet electionem mediorum: id est in ordine ad finem rectum cuiuslibet virtutis, potest facile, & promptè iudicare, vel consiliari: hoc autem iudicium promptum, & facile haberi non potest non supposita intentione recta finis, ad quem ordinatur electio: debet ergo ad illud supponi intentio recta finis cuiuslibet virtutis, proindèque quælibet etiam virtus supponi debet.

22 Varijs modis huic doctrinæ Divi Thomæ occurrunt adversarij: & quidem aliqui dicunt, quod prudentia perfectæ non necessario habet appetitum perfectè subiectum rationi, sed regularitèr solum, & plerumque; quamvis enim appetitus sequatur frequentèr intellectum, idèòque qui rectè iudicat, rectè etiam eligere soleat; at tamen absolutè fieri potest, & quandoque accidit, ut prudentissimum, & rectissimum iudicium intellectus, prava electio voluntatis sequatur. Et ratio à priori est, quia in opinione Scoti, & plurium ex adversarijs, intellectus non determinat voluntatem, idèòque quamvis intel-

tellektus nullum patiat errorē, deceptionē, in consideratione ve, sed perfectissimè iudicet, voluntas potest male eligere pro libito, alioquin non esset libera, sed necēssaria.

23 Sed hoc effugium contradicit illi communi principio: quod non potest dari peccatum in voluntate, quin præcedat error, ignorantia, vel in consideratio ex parte intellectus, iuxta illud Aristotelis 5. ethicorum: *omnis peccans est ignorans*, & illud Proverbiorum 14. *errant qui operantur malum*. Unde magis communiter inferunt Theologi Angelum in primo instanti non potuisse peccare, & pariter, quod Beati sunt ab intrinseco impecabiles. Fatemurque illud iudicium, si semel est practicum, infallibiliter, & necessario inferre actum rectum voluntatis; nec hæc necessitas obest eius libertati: utpotè est necessitas ex suppositione determinationis liberæ ipsius voluntatis, qua nempe voluntas quoad exercitium movet intellectum, ut iudicet hic, & nunc de electione unius mediij præ alio, à qua proinde intellectus participat efficaciam, ut & possit voluntatem ipsam movere etiam quoad exercitium ad ipsam electionem tendiorum. De quo latè egimus de Prædestinatione Dubio primo, & frequenter alijs in locis.

24 Immo quod probat illa ratio est, quod posito illo iudicio prudentissimo, possit voluntas ab electione cessare, non tamen quod possit male eligere, aliter aliquid esset volitum, quin prius fuisset præcognitum. Virtus autem moralis ad minus in esse perfecto non destruitur per cessationem ab actu, sed per actum contrarium. Ac tandem, si aliquid probat, est prudentiam in esse perfecto non connecti necessario cum virtutibus quantum ad earum electionem, utpotè hæc est posterior, & prius non dependet à posteriori. Secus verò quantum ad rectam intentionem, qua ratione virtutes potius antecedunt prudentiam, & in hoc sensu dicimus etiam prudentiam perfectam connecti cum virtutibus moralibus, si-

cut

ent, & iudicium rectum de electione mediorum dependet ab intentione recta finis, ut patet ex doctrina præallegata Divi Thomæ. Undè & ex hac parte prudentia in esse perfectò supponit appetitum perfectè subiectum rationi per ipsas virtutes morales. Quibus adde indè sequi nec virtutes morales in gradu imperfectò, immò nec in gradu heroico esse connexas cum prudentia.

25

Secundò alij occurrunt distinguendo plures prudentias partiales: aliam se extendentem ad materiam fortitudinis, & aliam ad materiam temperantię, & sic de alijs. Et dicunt, quod quælibet virtus moralis in esse perfectò connectitur cum prudentia perfectà partiali correspondenti propriæ illius materiæ; non verò cum prudentia perfectà in universali, & prout comprehendit omnes prudentias partiales correspondentes omnibus virtutibus. Ità Scotus, & communiter adversarij.

26

Sed contra est primo: quod istæ prudentiæ partiales omnino prohibito assignantur, & sine fundamento aliquo: utpote entitates non sunt multiplicandæ absque necessitate; ad regulandas autem omnes virtutes morales, seu ad præscribendum illis medium rationis, sufficit vna prudentia specie, quæ materias virtutum moralium respiciat ut obiecta in adæquata, & partialia; sub vna tamèn indivisibili ratione formali, penes quam prudentia sortiatur speciem, ut à simili communiter asseritur de cæteris habitibus. Immo eadem facilitate possent cæteras virtutes morales multiplicare intra eandem materiam totalem, ita ut intra materiam totalem iustitiæ fiat tot virtutes iustitię partialis, quot sunt materię in adæquate, & partiales: sicut ergo, his non obstantibus, datur vna iustitia totalis formaliter, & secundum speciem, quæ sub vna ratione formali respicit omnes prædictas materias, & pariter vna temperantia, & vna fortitudo, ex eadem ratione sufficit vna prudentia, quæ veluti de materiali respiciat materias omnium virtutum moralium sub vna indivisibili ratione formali, quæ est recta ratio agibilium.

C

Im-

27 Immo ex hoc desumitur ratio à priori, namque prudentia materias cæterarum virtutum respicit, quatenus est recta ratio agibilium, quæ ratione dicitur regula virtutum moralium; agibilia autem, licet aliàs inter se specie differant; vt stant tamen sub recta ratione, non differant, sed potiùs in hoc conveniunt: ergo, Si autem dicas prædictas prudentias partiales esse vnius speciei; phisice tamen, seu materialiter distingui in sensu, quo aliqui logici dicunt habitum esse compositam qualitatem, v. g. Logicæ, vel Phisicæ, licet sit vnius speciei per ordinem ad obiectum formale, à quo specificatur; præterquamquod hæc doctrina adversatur doctrinæ communi Thomistarum, est contra: quod in eo casu non potest verificari prudentiam haberi in esse perfectò, si semel solum inclinatur, seu extenditur in solam materiam vnius virtutis, & non alterius, namque habitus vnius speciei non perficitur, nisi per hoc quod ad plures materias se extendat; quatenus enim sistit in vna materia, est solum in esse imperfectò, vt patet in habitu speculativo, qui solum vnam, vel alteram pertingit conclusionem: vnde quò plures pertingit, plus perficitur, & tandem absolutè est perfectus, cum in omnes conclusiones extenditur: si ergo prudentia solum extenditur in materiam propriam temperantiæ, & non in materiã fortitudinis, solum erit acquisita imperfectè, non verò perfectè. Supposito ergò, quod virtus moralis in esse perfectò præsupponit, vel infert prudentiam in esse perfectò, vt hæc solutio supponit, manifestè infertur quod prudentia tunc non potest medium vnius virtutis præscribere, quin & præscribat media cæterarum virtutum, & consequenter cum illis connectatur.

28 Quod à fortiori convincit, si prudentia ponatur, nedùm vnius speciei; sed vna simplex qualitas: namque hinc aperte ostenditur, quod prudentia quoad speciem acquisita purè per auctum circà materiam vnius virtutis, non est acquisita in esse perfectò; aliter per idem se haberet, ac si esset partialis prudentia specie distincta à prudentia acquisita per

actum circa materiam alterius virtutis, quippè in utroque casu saluaretur perfectio illius per solam extensionem ad vnam. Ac tandem omnes prædicti medij enervantur, ex quo non esset assignare statum imperfectum prudentiæ absolute loquendo: namque ex suppositione, quod prudentia præscribat medium vni virtuti, non potest non tale medium esse præscriptum iuxta rectam rationem, cum prudentia sit ipsa recta ratio agibilibus; eo autem ipso prudentia circa illam materiam non insit imperfectè, sed perfectè: ergo iam consideratur in statu perfectò: non ergo erit assignare statum imperfectum illius.

29 Ac tandem impugnantur prædicti modi ex quo prudentia non potest intelligi in statu perfectò, quin constituat medium virtuti, attendendo omnia extrema, quibus potest corrumpi: sic autem non potest intelligi, quin se extendat ad materias omnium virtutum: etgò siue prudentia sit vna specie, siue plures, non potest in esse perfectò in esse, quin tota, & totaliter: id est in ordine ad materias omnium virtutum, insit. Maior est nota, sicut & quod prudentia in statu perfectò debet attendere omnes circumstantias, quæ occurrere possunt ad vitandum actum virtutis; alias si vnam, vel alteram non consideret, vel non est prudentia, sed potius imprudentia, vel ad minus prudentia est imperfecta, non verò perfecta. Minor verò non minus est perspicua, quippe extrema omnia, quibus potest corrumpi virtus quælibet determinata divagantur per materias omnium cæterarum virtutum. Cuius communiter ponitur exemplum in muliere, quæ, vt conservet perfecte temperantiam, eget prudentia ita perfecta, vt nedum ei præscribat medium contra delectationem, quæ est extremum propriæ materiæ, sed etiam contra metum mortis, qui est extremum fortitudinis, & contra lucrum, quod est extremum liberalitatis, & contra iniuriam viri, quæ est extremum iustitiæ, quia omnibus his extremis corrumpi potest virtus temperantiæ, seu castitatis.

30 Quibus adde casum contingentem de obligatione ad exercendum actum aliquem virtutis hic, & nunc, cum plura se offerunt impossibilia circa materiam diversarum virtutum. Ponitur exemplum: teneatur quis solvere debitum ex pluribus motivis: nempe vni ex contractu, alteri ex delicto, quod utrumque pertinet ad materiam iustitiæ, idque eo tempore, quo tenetur alere parentes, quod ad pietatem pertinet, & pariter quo tenetur sacrificium offerre, quod pertinet ad religionem, & similiter quo tenetur subvenire pauperi, quod pertinet ad misericordiam; & tamen non possit prestare debitum omnibus illis, sed vni tantum. Tunc certè, si prudentia totalis non sit, & universaliter extensa ad omnes prædictas materias, non potest perpendere quænam sit maior obligatio secundum rectam rationem, seu cui debeatur hic, & nunc solvere debitum alijs relictis; quod utique perpendere, seu iudicare, si prudentia sit perfecta, & solum hoc posse ignoscere propter imperfectionem illius, est per se notum. Sive ergo prudentia sit vna specie, sive plures, si semel in sit perfectè, seu in statu perfectionis, non potest non se extendere ad materias omnium virtutum.

31 Nec valet, si dicatur sæpè contingere, ut a actibus alicuius virtutis solum occurrant circumstantiæ propriæ materiæ, & consequenter tunc sufficere prudentiam partialem correspondentem propriæ materiæ, vel totalem quoad speciem; partialem tamen quoad extensionem. Sed contra est: quod perfectio prudentiæ non attenditur solum penes id, quod semel, aut iterum, vel pluries contingit, sed etiam penes id, quod sæpè accidere potest, aliàs, ut dixi, erit prudentia duntaxat imperfecta, non perfecta, cum prudentia etiam imperfecta iudicet, immò necesse est iudicare de circumstantijs intra propriam materiam occurrentibus, aliter nec præscriberet medium intra propriam materiam. Et quis non cognoscit, quod contra castitatem, licet nunc occurrat sola delectatio, potest etiam occurrere lucrum? vel ergo mulier est munita sola pruden-

dentia contra delectationem, vel etiam contra lucrum? Si primum? Quis dicat esse munitam prudentia perfecta? Si secundum? Ergò siue prudentia sit vna specie, siue plures, vt eam habeat in esse perfecto, tenetur mulier eam habere totaliter extensam, nedum ad propriam materiam castitatis, sed etiam ad materiam fortitudinis, & idem est de alijs materijs.

32 Secundò fundatur nostra resolutio, seu fundamentum præcedens roboratur ex experientia ipsa: vt enim Sanctus Job divino fretus spiritu profert: militia est, seu tentatio vita hominis super terram; hanc autem militiam experimur omnes, dum aliquam virtutem assequi in statu perfecto intendimus, quæ in eo sita est, quod aduersus eam insurgunt tentationes aduersus vniversos fines cæterarum virtutum, quia nempe omnia vitia cæteris virtutibus opposita præliantur aduersus quamlibet virtutem in particulari, ita vt hanc in statu perfecto assequi non possimus, dum vitia contraria omnibus virtutibus non superamus. Hinc Paulus aiebat: *Nè magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ &c.* ac si diceret: vt humilitatem perfecte conservarem, necesse fuit stimulum carnis vincere, ac si, vt humilitatem perfecte assequeretur, nedum fuisset necessarium superbiam vincere, quæ est vitium directe oppositum humilitati, verum & luxuriam, seu intemperantiam carnis, quæ humilitati directe non opponitur, sed temperantiæ.

33 Et quidem ex hoc etiam ratio à priori innotescit: namque, vt patet ex dictis, ad essentiam cuiuslibet virtutis pertinet, vt vitia contraria ei directe opposita superet, sicut ad illam pertinet medium inter extrema circa propriam materiam eligere; hoc enim convenit cuilibet virtuti ex essentia sua, ac proinde in omni statu etiam imperfecto. Attamen, si talis virtus in statu perfecto consideretur, opus est non vt ipsa ex se, & essentia sua fugiat, vel superet omnia alia contraria cæteris virtutibus, sed quod virtus illa ita insit subiecto, nempe

appetitui, seu voluntati, ut subiectum omnia illa contraria, perque amitti potest, & corrumpi, fugiat, & superet. In hoc enim purè consistit virtutem aliquam in esse subiecto in statu perfectionis; subiectum autem omnia illa contraria fugere, vel vincere, non potest sine comitatu, vel consortio omnium virtutum: ergo virtus non potest in esse subiecto perfectè sine prædicto comitatu, & consortio, proindeque quælibet virtus in statu perfecto connectitur etiam immediatè cum cæteris virtutibus.

34 Praxis autem ex notatis hoc demonstrat: demus mulierem habere virtutem castitatis, quapropter, & faciliter possit castitatem servare adversus libidinem; hoc enim proprium est illius, quatenus virtus, & habitus est, quia hæc natura habitus, vel virtutis, ac proinde illi convenit essentialiter, & in omni statu. Contingit tamen præterea stimulus luctu, quem mulier pecuniæ cupida fugere facile non potest, & pariter metus mortis, si non fornicetur, quæ etiam ob imbecillitatem non potest superare, quis dicat tunc in esse ei castitatem in statu perfecto, quamvis virtute castitatis contraria sibi directe facile, & prompte fugeret, & vinceret? Hinc falluntur ex nostris, qui intendunt probare virtutes esse inter se connexas, quia virtus quælibet in statu perfecto debet ex se, id est ex sua specie, vel natura resistere omnibus contrariis, quibus prædicta virtus corrumpi potest. Nec hoc percipio, cum nulla virtus possit extendi extrà sphaeram sui obiecti, seu materiæ. Aliud est enim, quod virtus non possit esse in statu perfecto, quin subiectum, cui inest resistere facile, & promptè possit omnibus contrariis, quibus virtus potest definere esset aliud verò, quod hanc resistantiam præstet virtus proprijs suis viribus, seu elicitive loquendo. Hoc secundum est impossibile, cum virtus quælibet sit coarctata intrà propriam materiam distinctam à materia alterius virtutis: primum est verum, ad quod sufficit, ut subiecto insint omnes virtutes in esse perfecto. qua ratione una virtute in actum exeunte elicitive, fungendo,

giendo, & superando contraria ei directè opposita, ceteræ virtutes in actum exeant imperando sibi invicem fugam omnium contrariorum, quæ indirectè imminere possunt, ita vt virtus vna non possit in statu perfectò subsistere, nisi vt stat sub imperio cæterarum.

35 Nèc valet id, quod contra obijcit Eminētissimus Aguirre: nempe, quod ad temperantiam circà res venereas spectat per se, & ab intrinsecò vincere omnes illas difficultates, sine quarum victoria vir temperatus redderetur intemperatus; patet autem, quod vir temperatus redderetur intemperatus non solum sine victoria ex difficultatibus in materia delectationis venereæ, sed etiam in materia avaritiæ, aut timiditatis &c. non solum enim haberetur intemperans, si libidine ductus venerea commisceret; sed etiam ex motivo lucti, aut metu mortis violaret castitatem, vt ex se pater. Sed huic doctrinæ potest primo responderi, quod homo intemperatus potest dupliciter intelligi, vno modo per exclusionem temperantiæ perfectæ, & sic est verum; alio modo per exclusionem temperantiæ essentialiter sumptæ, & sic non ita apparet verum, quia temperantia non aliter dicitur esse in statu perfectò, nisi quatenus est in subiecto prædito virtutibus, ex quarum imperio potest fugere, & vincere omnia contraria, ex hoc ipso, quod in subiecto acquiritur vitium aliquod, cui resistere non potest, manet virtus quælibet alia in esse imperfecto, & sic de temperato perfectè redditur non temperatū perfectè; manet tamèn temperatū imperfectè, & quoad substantiam, quia vt sic, sicut temperantia nullam habet connexionem cum cæteris virtutibus, nèc corrumpitur per contraria directè opposita eisdem; aliter sequitur, quod in eo casu corruptis virtutibus, quibus directè prædicta motiva opponuntur corrumpatur virtus castitatis etiam essentialiter, & in statu imperfecto, proindèque etiam in statu imperfecto connectatur cum cæteris virtutibus, cuius oppositum defendit ipse cum Thomistis, vt patet ex prima resolutione.

Si

36 Si autem, his non obstantibus, quis velit deffendere in eo casu nedum deperdi, vel extingui virtutem caritatis in esse perfecto, verum & in esse imperfecto, seu essentialiter, quod & videtur convinci ex inconvenienti nam aliter mulier, quæ ex solo fine sublevandæ inopix, se exponeret in prostibulo cuicumque accedenti, maneret essentialiter, licet in statu imperfecto casta, tunc dicendum est ex Montefinos, qui distinguit inter hominem, in quo non sunt vitia aliqua contraria, & in quo sunt: primo modo, potest esse vna virtus secundum suam essentiam sine alijs, quia virtus non acquiritur in instanti, sed successive, & sic potest prius acquiri circa vnum obiectum materiale, quam circa alterum v.g. temperatus potest prius assuescere ad cibum temperatum, deinde ad potum, tertio ad abstinendum a venereis &c. Nihil autem obstat, quod sit vera virtus circa priora istorum, priusquam sit assuescentia circa secundum, sicut scientia potest esse essentialiter talis circa vnam conclusionem, priusquam extendatur ad alias. Et in hoc sensu procedit prima resolutio. Attamen loquendo de homine, in quo sunt vitia aliqua contraria, vix potest intelligi, quod sit vna virtus, aut acquiratur vna sine eo, quod acquirantur omnes: nam qui habet vnum habitum vitiosum, facilis est, & promptus ad actum illius; potest autem contingere, quod ex facilitate ad actum vnius vitij labatur in peccatum materiae alterius virtutis, quia materia vnius vitij, aut virtutis potest esse circumstantia alterius: ergo qui habet facilitatem v.g. ad actus iniustitiæ, non potest esse difficile mobilis circa actus temperantiæ, quia ex facilitate ad iniustitiam facile labatur in intemperantiã. Hinc tandem fatetur, quod quamvis aliquis habeat habitum aliquem vitij v.g. iniustitiæ potest assuescere temperantiæ; tamen tunc non generabitur in eo habitus, aut virtus temperantiæ: id est ex natura sua difficile mobilis a subiecto, sed dispositio aliqua facile mobilis, quia dum quis est facilis ad peccandum in vna materia, non potest esse firmus ad bene operandum in alia.

37

Nunc verò restat dissidium inter auctores : an prædicta connexio essentialis sit, vel accidentalis ? & si accidentalis, an intrinseca, vel extrinseca ? Et quidem absolute non esse essentialē omnes fatentur, aliās virtuti conveniret in omni statu, cum virtus adhuc in statu imperfecto retineat quicquid ei essentialē est, sicut puer, vel homo imperfectus adhuc retinet adæquatē essentiam hominis, quia omnis essentia in indivisibili consistit. Est ergo absolute accidentalis, & essentialis, solum redduplicato statu perfectionis ; namque sic non potest intelligi virtus sine consortio aliarum virtutum propter fundamenta allegata ; illud autem, sine quo res intelligi non potest, est de essentia illius. An verò absolute sit accidentalis intrinseca, vel extrinseca, dico, quod loquendo de connexionione virtutum mediata inter se, seu ratione prudentiæ iuxta primum fundamentum, est intrinseca, quia quælibet virtus moralis in esse perfecto ex se, & ab intrinseco connectitur cum prudentia perfecta, quæ est ipsissima ratio perfecta agibile. Loquendo verò de connexionione immediata illarum inter se præcindendo à prudentia iuxta secundum fundamentum, potest dici, vel quod absolute est extrinseca, consistens nempe in consortio, & commitatu omnium virtutum in eodem subiecto, quatenus subiectum, ut perfecte obtineat aliquam virtutem, indiget imperio cæterarum iuxta dicta num. 34. vel potest dici intrinseca, quia ab intrinseco quælibet in statu perfecto petit fugere, & superare omnia contraria, quibus potest corrumpi, & consequenter ab intrinseco petit imperium cæterarum virtutum iuxta dicta num. 36. Attamen ad nostrum propositum non facit, si vè connexio hæc intrinseca, vel extrinseca sit, dum modo redduplicato statu perfectionis talis connexio infallibilis, & necessaria sit ; immò & essentialis : namque in presenti solum intendimus prædictas virtutes esse ita connexas, ut una in statu perfecto non possit haberi sine alia, quod salvatur, si vè connexio absolute essentialis sit, si vè accidentalis, si vè intrinseca, vel extrinseca, dummodo redduplicato statu perfectionis infallibilis sit.

D

Oblj.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR argumenta.

38 **E**X dictis ferè manent soluta omnia argumenta. Claritatis tamèn gratia obicies 1. locum Divi Hieronymi supra allegati Dialogo primo contra Pelagianos, vbi cum ei Critobulus respondisset sententiam esse Philosophorum, quod qui vnam habet, omnes videtur habere virtutes: respondet Hieronymus, talem sententiam licèt fuisset Philosophorum, sed non Apostolorum: *Nèque mihi cura est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat, &c.* Et quidem cum certum sit omnes virtutes esse connexas, quatenùs purè distinguuntur secundum modos, seù conditiones generales, iuxta loca Sanctorum supra allegata, videtur colligi ipsum in presenti loqui de virtutibus, quatenùs inter se distinguuntur penes diversas materias, quas directè attingunt.

39 Sed respondet Divus Thomas in 3. dist. 36. quæst. 1. art. 2. ad 6. Doctorem maximum non negasse sententiam illam Philosophorum esse veràm, sed tantum negavit esse divinam, et in Sacra Scriptura expressam; & hanc præcipuè debere nos attendere, quia licèt doctrina Aristotelis, ut in plurimum verà sit, aliquando tamèn deficiit; vndè non est certa regula, sicut doctrina Apostolorum. Et hoc ipsum sonant verba rellata; ac si diceret: ità sit, quod Aristoteles illam sententiam teneat, & cum eo cæteri Philosophi, sed vndè constat hanc esse de mente Pauli, vel Apostolorum, de quorum mente in præsentì disputamus; non quia opposita esset contra eorum mentem, sed quia in eorum doctrina non esset expressa. Quibus adde statim Hieronymum distinxisse inter habere omnes virtutes participatione, vel proprietate, & in primo sensu concedit, in secundo negat: ac si diceret omnes virtutes esse connexas, sed participatione: id est auxilio gratiæ, non verò proprietate: id est non proprijs viribus. Pelagiani

autem taliter afferēbant virtutes connēcti, ut nec dependērent ab auxilio gratiæ. Hieronymus ergo procedebat theologicē; Pelagiani verō purē philologicē, & propterea dixit Hieronymus: non esse ei curam quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat: id est sint connexæ ut vos dicitis, sed non sine auxilio gratiæ, de quo disputamus.

40 Secundò obijcies ex Augustino Epist. 29. ubi docet aliquos virtutibus esse præditos, & quibusdam carere. Item Bernardus Sermone 70. in cantica, loquendo de virtutibus iustorum, sic ait: *magnus est, qui tria, vel quatuor lilia edificare potest in tanta spinarum densitate.* Ecce loquitur de viro magno: id est non incipiente in cursu virtutum, sed ad minus proficienti, & perfectō. Ac tandē venerabilis Beda allegatus a Divo Thoma loco citato ex sententiaris, sic expresse inquit. *Sancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quàm de virtutibus, quas habent.* Cum ergò virtutes Sanctorum sint in gradu perfectō, immò heroico, aliquas in eo statu habent, quin omnes habeant.

41 Sed omnia hæc testimonia sibi obijcit Divus Thomas art. 2. citato ad primum, & respondet *prædicta testimonia accipienda esse de virtutibus quantum ad usum, & non quantum ad habitum: diversi enim Sancti diversimode excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum, secundum quod de quolibet confessore dictum est: non est inventus similis illi, qui conservaret legem excelsi.* Quæ legitima interpretatio est. Conformiter ad quam etiam potest dici Sanctum Augustinum debere intelligi: aliquibus virtutibus præditos: id est in altiori gradu, vel heroico, alijs carere, non in gradu perfectō, sed in eodem æquali, seu heroico gradu. Virtutes enim adhuc in statu perfectō possunt magis, ac magis augeri, ita, ut inæquales sint in perfectione; in quo sensu potest interpretari Bernardus: quod per tria, vel quatuor lilia, intelligit virtutes in gradu heroico; vnde solum sequitur alias non haberi in eodem gradu, secus tamē in gradu perfectō. Et pariter Beda est intelligendus:

quod Sancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent in gradu heroico, quam de eis, quas in gradu heroico habent, licet omnes resideant in gradu perfecto.

42 Tertiò obijcies à ratione: potest secundum nos vna virtus acquiri sine alia quantum ad essentiam: ergò & intendi: ergo tandèm perfecta esse potest sine perfectione alterius virtutis. Ad hoc argumentum respondetur primo cum Montesinos, probare posse vnam virtutem sine alia esse perfectam perfectione intensiva, quia sicut potest esse vna sine alia secundum essentiam, ita intendi. In præsentì autèm loquimur de virtute perfecta perfectione extensiva, quia si prudentia sit perfecta quantum ad extensionem, erunt absque dubio omnes virtutes morales, quia circa materias omnium se extendit vna prudentia. Secundò respondet Eminentissimus Aguirre: vnam virtutem sine alia posse intendi, si intelligatur de aliqua intensione virtutis intra statum imperfectum; secus verò si intentio illa notabilis sit, & qua quodam modo virtus approximetur statui perfecto. Vndè & negatur secunda consequentia, quia virtus quælibet in statu perfecto non solum dependet ex actibus, quibus generatur secundum essentiam, aut aliquàlter intenditur intra propriam materiam, sed etiam ex vivo, & robusto exercitio aliarum virtutum; debet enim esse ita perfecta, vt possit promptè, & facile medium rationis attingere in propria materia, non solum per recessum ab impedimentis, quæ intra eandem occurrere possunt, sed etiam ab omnibus cuiuscumque materiæ sint iuxta superius dicta.

43 Quarto obijcies ex Francisco Præcolomineo gradu quarto cap. 42. contra Divum Thomam: prudentia longo rerum usu acquiritur, deindè homo frequentius in vnius virtutis exercitio, quam alterius versatur: ergò poterit perfectius prudens evadere in attinentibus ad vnam virtutem, quàm ad aliam: ergò & assequetur vnam virtutem in gradu perfectiori, quàm aliam. Quod confirmatur ab experimen-

ro : conspiciamus enim multos versatos in arte militari, rectius pro eo actionis genere consulere, prudentioresque evadere, quam pro alio, idèdque exactius consequi fortitudinem, quam temperantiam, sicuti & constantius expetere honestum in materia fortitudinis, quam temperantiæ : & è contra non nullos videre est in otio, & in Reipublicæ administratione educatos qui iusti, atque ex eo capite prudentes evadunt; cum tamèn fortitudine videantur carere : ergò non est opus, vt fortitudo, & iustitia in gradu æquali concurrant. Item si virtutes eque crescerent, & perficerentur non modo in gradu perfecto connexæ essent, sed etiam in gradu imperfecto, quod negat Sanctus Thomas, & nos cum ipso.

44 Sed argumentum convincit nedùm vnam virtutem in esse perfecto posse esse sine alia in esse perfecto, verùm & sine illa absolutè etiam in esse imperfecto, quod est cōtra prædicti auctoris sententiam. Probatur assumptum : nàmque sicut homo frequentius in vnius virtutis exercitio, quam alterius potest versari, paritèr poterit frequentius in illius exercitio versari, quin in alterius virtutis exercitio, nedùm frequentius, verùm & nullo modo verietur : sicut ergò ipse tenet, hoc ipso, quod homo in exercitio alicuius frequentèr versetur necesse esse in exercitio alterius virtutis versari saltem imperfectè, consequenter &c. Undè dicimus verùm esse prudentiam longo rerum usu acquiri; si tamèn perfectè acquiratur, non potest per omnes virtutum materias non extendi, & consequenter nec perfectè acquiri sine omnibus virtutibus. Concedimus que hominem quam pluries in exercitio vnius virtutis, quam alterius frequentius versari; si tamèn accedat ad acquirendam illam virtutem, circà cuius exercitium frequentius versatur in statu perfecto, non potest non habere in esse perfecto quamlibet aliam virtutem : & quia hoc ipso, quod ad statum perfectum virtutis pervenit, regulatur prudentia perfecta, quæ eo ipso connectitur cum omnibus virtutibus : & quia hoc ipso, quod statum virtutis perfectum habet, debet
conf

constanter, promptè, & facile vincere omnia impedimenta, quibus potest corrumpi, quod habere non potest, si solum sit acquisita in statu imperfecto, ut ex supradictis patet. Nec obstat, quod frequentius in vnius virtutis exercitio versetur, quam in exercitio alterius, quia ut patet exdictis ad primum argumentum, licet vna virtus non possit esse perfecta sine alijs, non tamen opus est, ut sint omnes in gradu perfecto æquali, dum tamen omnes sint in gradu perfecto. Undè fateor, quod ille, qui in exercitio alicuius virtutis frequentius versatur, habet virtutem in gradu perfectiori, quam aliam in cuius exercitio non ita frequenter versatur, debet tamen hanc perfectè habere, ut altera possit facile omnibus contrarijs occurrere.

45

Et ex his respondetur ad confirmationem: probare, quod possit quis esse magis versatus in vna virtute, quam in alia, ut in exemplo conspicitur; attamen non inde infertur, quod si assurgat, ut illam virtutem consequatur in esse perfecto, possit eam habere sine alijs in esse perfecto, licet non sit necesse eas habere in gradu eque perfecto. Quod patet in exemplo posito: namque quo perfectè se exercet in actu fortitudinis bellicæ, eo ipso perfectè se exercet in actu iustitiæ; namque ut quis prudenter perfectè se exerceat in fortitudine bellica, bellum debet esse iustum. Deindè nec potest perfectè prudenter amare honestatem iustitiæ, quin prudenter perfectè amet honestatem temperantiæ: ergò de primo ad ultimum non potest quis perfectè se exercere in fortitudine bellica, quin se perfectè exerceat in materia temperantiæ. Ad id, quod additur aliquos in administratione Reipublicæ esse prudenter educatos, qui tamen fortitudine carent: respondent negando assumptum, nam illud procedit, ex quo potest contingere, ut illi non se offerat occasio fortitudinis; si tamen se offerret, pariter perfectè se exerceret in ea, sicut & in administratione Reipublicæ. Undè dato, quod in hac perfectè prudenter se gereret, deberet esse animo paratus ad aggredienda pericula.

pericula illius etiam vsque ad mortem patienter ferendam; quo in casu iam esset fortitudo perfecta. Ad ultimum patet ex dictis in prima resolutione.

46 Quinto obijcies ex Scoto cuius argumentum late prosequitur Mästius à numero 100. quæcumque sunt omnino distincta, & disparata carent connexionem inter se, atque adeò vnum potest esse perfectè sine alio; at virtutes etiam in gradu perfectò sunt huiusmodi: ergò. Probatur minor: nam quid magis distinctum, & disparatum, quam magnanimitas, & virginitas, aut liberalitas, & mansuetudo; nulla enim illarum est pars, aut proprietas alterius, nec habent affinitatem in materiam, circa quam versantur: ergò. Dices, quod licet inter se prædictæ virtutes connexæ non sint; sunt tamèn connexæ cum vno tertio: nempe cum prudentia perfecta. Sed contra arguit Scotus: ita ars respicit factibilia, sicut prudentia agibilia: sicut ergò circa factibilia existunt diversæ artes nullatenus inter se connexæ, ita & circa agibilia esse possunt diversæ species prudentiæ, non connexæ inter se, atque adeò non dabitur vnus habitus communis prudentiæ, ratione cuius ceteræ virtutes connectantur.

47 Sed in primis hoc argumentum probat virtutes nec in gradu hæroico connecti inter se, vel cum prudentia perfecta, cuius oppositum docent prædicti auctores, vt videre est in eodem Mästrio numero 106. Dicimus ergò virtutes morales, de quibus loquimur, non ita se habere dispartate in gradu perfectò, quin affinitatem aliquam habeant inter se, & cum prudentia si in statu perfectò, quamvis vna nec sit pars alterius, seu proprietas, propter rationes supra allegatas: tum quia in illo statu non possunt subsistere sine prudentia perfecta, quæ eo ipso nequit subsistere sine ceteris virtutibus: tum quia in eo statu non possunt subsistere, quin quantum est ex se occurrant impedimentis, quibus possunt amitti, qua parte egent consortio, & cõmitatu aliarum virtutum. Nec est simile de artibus, inter quas nulla est habitudo, vel dependentia, sicut
nec

nec inter picturam, & musicam, vel perspectivam, & Arithmeticam; quod etiam clarè ostendit, & demonstrat Divus Thomas hic ad 4. his verbis: *Dicendum, quod ea, ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam, sicut principia, non autem factibilia se habent ad artem, sicut principia, sed solum sicut materia; manifestum est autem, quod, & si ratio possit esse recta in una parte materiæ, & non in alia, nullo tamen modo potest dici recta, si sit defectus cuiuscunque principij; sicut, si quis erraret circa hoc principium: omne totum est minus sua parte, non posset habere scientiam geometricam, quia deberet multum recedere à veritate in sequentibus, & propterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est. Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia, quod in factibilibus non contingit. Ita ibi Divus Thomas.*

48

Sexto obijcies: quod magnificentia, & magnanimitas non inveniuntur in pauperibus, in quibus non possunt esse magni sumptus, qui sunt materia prædictarum virtutum; & tamen in his possunt esse aliæ virtutes morales etiam in gradu perfectio, inter quas præcipue ipsa paupertas: ergò. Quod argumentum confirmatur in virtute virginittatis; quæ est perfectissima virtus inter virtutes temperantiæ, quæ tamen nequit esse in viduis, vel coniugatis, in quibus possunt esse aliæ virtutes etiam in esse perfecto: ergò. Ad hoc argumentum respondetur, quod, ut in principio notavimus, in presenti loquimur de virtutibus, quæ communes sunt omni hominibus statui, ut sunt prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia, quarum homo in omni statu est capax; non verò de alijs, quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, ut magnificentia, & magnanimitas. Nihilominus tamen ait Divus Thomas hic ad primum: *Quod acquisitis alijs virtutibus habet istas virtutes in potentia propinqua: cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes, & sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquireret magnificentiæ habitum, sicut Geometer modico studio acquirit scientiam.*

scientiam alicuius conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimus, quod in promptu est, ut habeamus, secundum illud Philosophi in 2. Phisic. quod parum deest, nihil de esse videtur. Quibus addit Caietanus, quod, ut in pauperibus sint prædictæ virtutes etiam in statu perfecto, non opus est eas habere quantum ad actus exteriores, sed sufficit eas habere quantum ad interiores: nempe in præparatione animi, si v. g. superveniat abundantia pecuniarum, ut ait Divus Thomas. Et per hoc patet ad exemplum de virginitate, quæ nec communis est omni hominum statui, & quam potest homo conjugatus saltem de formali habere in præparatione animi, si careret illo statu, vel hoc ei in eo statu licitum esset, & idem de viduis.

49 Septimo obijcies: ex nostra resolutione sequi duas contradictorias; nempe fortitudinem in esse perfecto esse prius virtutem, quam temperantia; & è contra non esse prius illa: ergò. Probatur assumptum: namque si temperantia in esse perfecto dependet à virtute fortitudinis, eo ipso virtus fortitudinis prius est in esse perfecto, quam temperantia. Deinde si fortitudo in esse perfecto dependet à temperantia, eo ipso temperantia est prius in esse perfecto, quam fortitudo: verificantur ergò illæ duæ contradictoriæ. Sed instantia statim apparet: nam in contrariorum sententia virtus temperantiæ in esse imperfecto pendet à prudentia, & pariter prudentia in esse imperfecto pendet à temperantia: ergò sequitur, quod temperantia in esse imperfecto sit prior, & non sit prior prudentia. Respondebis, quod temperantia est prior prudentia in esse intentivo, utpotè prudentia supponit intentionem temperantiæ iuxta supradicta; in esse verò electivo è contra prudentia est prior temperantia, siquidem ut sic est illius regula; unde illa prioritas, & posterioritas est in diverso genere causæ, & absolute est mutua sine prioritare aliqua; vel posterioritate, ut videre est in causa finali, efficienti, materiali, & formali, quarum una dependet ab alia, & absolute una non est prior, vel posterior altera, sed omnes simul ad eundem effectum concurrunt.

runt. Hoc ipsum ergò nos asserimus de alijs virtutibus inter se collatis in esse perfecto, quod de potentia fortitudinis à temperantia in esse perfecto, & temperantiæ à fortitudine est mutua, & sic absolute una non est prior altera; est tamen una suo modo, seu in proprio genere prior, v. g. elicitive, vel imperativè, seu quod idem est penes ordinem ad obiectum, vel motivum, si enim concurret temperantia elicitive circa propriam materiam ex motivo fortitudinis, utraque simul concurret absolute, licet prius elicitive, seu in genere causæ efficientis concurrat temperantia, sicut è contra imperative, seu in genere causæ finalis prius concurret fortitudo.

50 Tandem obijcies: ex nostra sententia sequi omnes virtutes in esse perfecto acquiri unico actu; namque supponamus virtutem aliquam acquiri in esse perfecto, cum tamen antea nulla esset alia virtus acquisita in esse perfecto, tunc enim illa virtus non posset acquiri, quin cæteræ cum ea connexæ acquirantur; sed non per multos actus, cum in eodè instanti non possint exerceri actus omnium virtutû: ergò per unum actum; hoc autem videtur chimericum: utpotè unus actus ad unam virtutem pertinet, & sic sequeretur, quod una virtus acquiratur per actum alterius virtutis: v. g. fortitudo per actum temperantiæ.

51 Sed ad hoc communiter respondent Thomistæ cum Caietano concedendo assumptum, & distinguendo minorem: non per multos actus secundum rem, concedo, in esse moris, nego. Itaque ille actus erit unicus secundum rem, moraliter tamen erit plures. Ut si ponamus aliquem hominem ita esse dispositum circa materias omnium virtutum, quod accedente unico actu circa quamlibet illarum generetur talis virtus in esse perfecto. Sit ergò in tali dispositione mulier nupta, eique proponatur poena mortis, si non consentiat in adulterio; illa tamen propter honestatem fortitudinis eligat potius mori, quam adulterari, intendens servare iustitiam marito, & propriam honestatem temperantiæ,
tunc

tunc iste actus in casu proposito generativus erit omnium talium virtutum in esse perfecto, perfectamque bonitatem omnium illarum haberet: vnde erit vnus secundum rem, & moraliiter multiplex.



DE DONO TIMORIS

DVBIVM VNICVM.

QVOD SIT OBIECTVM PRIMARIVM, ET
specificativum doni timoris, stando doctrinæ

D. Thomæ? vbi de dono timoris in
Christo, & in Beatis.

DICO stando doctrinæ D. Thomæ, quia in hac parte fere omnes confunduntur thomistæ, concordare non valentes plura loca, quibus D. Thomas videtur sibi contrariari, vnde quilibet pro suo arbitrio loca refert, quæ ad suum propositum faciunt, & alia tacent, quæ suæ sententiæ contradicere videntur. igitur in præsentem meam mentem aperiā, iuxta ipsissimam mentem D. Thomæ, omniaque illius loca concordare conabor, respondendo ad obiecta, cum eodem D. Thoma. sit ergo.

RESSOLVTIO PRIMA.

OBICTVM PRIMARIVM QVOD, SEV

materia doni timo $\bar{e}$ est aliquid
malum.

F Vndatur in D. Thoma 22. quæst. 19. artic.
9. vbi obijcit secundum argumentum ad proban-
dum timorem non esse donum spiritus sãcti, quia
proprium est virtutis theologicæ habere Deum
pro obiecto, inquantum Deus timetur: ergò non est donum
sed virtus theologica. Cui argumento respondet, conceden-
do maiorem, & negando minorem, his verbis: *Ad secundum
dicendum, quod proprium, & principale obiectum timoris est malum,
quod quis refugit, & per hunc modum, Deus non potest esse obiectum
timoris, ut supra dictum est*: ergò D. Thomas negat minorem
argumenti, & donum timoris ea tenus excludit à ratione vir-
tutis theologicæ, quatenus non respicit Deum immediatè, &
in recto, quo modo respicitur à virtutibus theologicis; sed sic
solum respicit malum, licet mediate, & in obliquo respiciat
Deum, quatenus respicit malum cum ordine, & habitudine
ad illum.

3 Quod & expressius liquet ex quo in illis ver-
bis *ut supra dictum est* se remittit ad dicta, tam 12. quæst. 42.
art. 1. & quæst. 43. art. 1. ad primum, quam 22. quæst. 19.
citata art. 1. vbi expresse inquit an Deus possit timeri, in
primo enim loco docet expressè timorem primo, & per se res-
picere malum, & secundo solum, & exconsequenti bonum,
à quo malum provenire potest. Et secundo loco hoc duplex
obiectum distinguendo ait; quod primo modo Deus, utpote
bonitas, non potest esse obiectum timoris, bene autem se-
cundo modo.

4

Et hinc evanescunt omnes interpretatio-
nes,

nes, quibus authores contrarij, hanc D. Thomæ solutionem, conciliare conantur cum doctrina ipsius alijs in locis. Et quidem Lisboniensij respondet: D. Thomam loquutum fuisse de obiecto principali actus secundarij doni timorij, quod tamen est principale in timore communiter dicto. Primus quidē actus doni timorij est reverētia, & secundarius est fuga mali, ut in nobis invenitur. Sed quidē ex quo actus primarius doni timorij non sit fuga, sed reverentia, quod sequitur est, obiectum illius primarium, non esse malum culpæ, vel penę propter culpam, non tamē quod non sit malum defectus naturalis, cum hoc possimus reverenter subijcere Deo ob illius eminentiam. Deindē si D. Thomas solum intendit, obiectum primarium actus secundarij doni timorij esse malum: ergo non negat obiectum primarium actus primarij illius esse Deum: relinquit ergo argumentum insolutum, quod intendebat timorem non esse donum, sed virtutem theologicam, quia respicit Deum, nam q̄ à ratione virtutis theologicæ solum potest excludi ratione obiecti primarij.

5 Sed respondet lisboniensij, quod de dono timoris, quantum ad actum primarium, iam in corpore articuli ostenderat non esse virtutem theologicam, quatenus docet primario importare subiectionem sui ad Deum, quo in casu Deus solum importatur in obliquo; quare solum restabat ostendere non esse virtutem theologicam ex parte actus secundarij. Sed præterquam quod facilius D. Thomas responderet ex dictis in corpore articuli modo prædicto, nempe, quod virtus theologica respicit Deum immediate, & in recto; donum verò timoris illum respicit solum mediate, & in obliquo, præter hoc inquam, ex prædicta interpretatione, quod sequitur est, obiectum primarium doni timoris non esse malum culpę, aut penę propter culpam, quia hoc malum Deo reverenter homo subijcere non potest, non tamen non esse malum defectus naturalis, namque idem est prædictum actum primarium esse subiectionem sui ad Deum, ac esse primario, & principa-

lites

liter ergà propriam parvitatem, seu naturalem defectum, vt subiectum Deo, seu illum Deo subiiciendo.

6 Alij verò respondent quod cum D. Thomas ait proprium, & principale obiectum timoris esse malum, quod quis refugit, intelligitur de malo, non in se ipso, sed in sua causa contentum; vndè solùm sequitur, obiectum primum doni timoris esse eminentiam divinam, vt inflictivam mali, quod ità verum est.

7 Sed hæc interpretatio est omnino voluntaria, namque si D. Thomas nomine mali intelligeret eminentiam divinam, vt inflictivam mali, non negaret minorem, nempe donum timoris respicere principaliter Deum, sed distingueret eum respicere purè vt inflictivum mali, & ex hac parte timorem excluderet à ratione virtutis theologicæ. Deindè si obiectum primum doni timoris esset divina eminentia, vt inflictiva mali, maximè mali culpæ, vel poenæ, cum malum defectus naturalis iam supponat inflictum; sed eminentia divina vt inflictiva mali culpæ, vel poenæ nequit esse obiectum primum doni timoris, vt patebit exsequenti resolutione: ergò.

8 Alij respondent D. Thomam debere intelligi de obiecto timoris, secundum rationem communem, & prout abstrahit à timore, qui est passio animæ, & à timore, qui est donum, non verò de timore, prout elevato ad celsitudinem doni. Sed contra est: nam sic etiam D. Thomas relinqueret argumentum in solutum, namque procedebat de illo timore, de quo in corpore articuli probat esse donum spiritus sancti, quod non probat de timore genericè sumpto, sed de illo quod subiectum disponit non repugnans, vt moveatur à spiritu sancto, proindeque per quem Deum reveremur, & refugiamus nos ipsi subducere, & hinc procedebat difficultas, quod, si est timor respiciens Deum, erit non donum, sed virtus theologica. Deindè si semel conceditur, vt debet concedi timorem genericè sumptum, primo, & per se respicere malum, tanquam

quam obiectum, hoc non potest negari de quolibet timore, qui est propriè, & strictè timor, nàmque differentia specifica, & essentialis debet distinguere intra ipsam rationem genericam, id est, eam contrahendo, non rem ab ipsa extrahendo.

9 His convictus Oxomensis duplicem aliam adidit interpretationem. Prima est, D. Thomam loqui de obiecto primario, & principali actus primarij, qui est fuga, non verò qui est prosecutionem, & fugam, penes conceptus inadecuatos, quod comprobatur ex illis verbis in corpore articuli: *hoc autem facit timor filialis, & castus, in quantum per ipsam Deum reueremur, & refugimus nos ipsi seducere*; vbi clarissime insinuat in eodem actu timoris casti inveniri rationem prosecutionis, respectu eminentiæ divinæ, & rationem fugæ respectu subductionis, seu non subiectionis ad ipsam.

10 Sed hæc solutio impugnatur in primis ex quo actus fugæ nec inadæquatè potest esse actus primarius doni timoris; nàmque iste actus, vel est ergà malum in se, & ratione sui, vel ergà malum cum ordine, & habitudine ad eminentiam divinam: Primo modo nequit esse actus inadæquatus; nàmque fuga sic respiciens malum, vel est actus adæquatus timoris, qui est passio animæ, & provenit ex apprehensione futuri mali imminenti, vt docet D. Thomas locis citatis ex 12. vel est actus secundarius doni timoris, vt ipse Oxomensis docet § 5. huius quæst. & ratio suadet: quia malum in se, & ratione sui, & eminentia divina sunt obiecta essentialiter distincta: non ergò possunt attingi eque primario, ab eodem actu. Secundo verò modo, qualiter Oxomensis in responsione ad secundam replicam fatetur attingi malum primario per donum timoris probatur non posse attingi per actum fugæ, nàmque hoc malum non potest esse malum culpæ, vel pœnæ. Tùm quia vt patet ex corpore D. Thomas loquitur de malo quod per reverentiam Deo subijcimus: tum quia vt probabimus resolutione sequenti

quenti tale malum non potest esse obiectum primum doni timoris. Si autem ex malo naturalis defectus, nequit aliam habitudinem habere ad divinam eminentiam, ut diximus præter habitudinem subiectionis reverentialis ad ipsam, quæ non est fuga, sed persecutio, ut ipse etiam tenet § citato. Et ratio suadet namque malum defectus naturalis fugere non possumus: ergo

II

Ac tandem. Nam vel actus primarius doni timoris respicit malum cum ordine, & habitudine ad eminentiam divinam, taliter, ut respiciat malum in recto, nempe ut infligendum ab eminentia divina, vel taliter ut respiciat eminentiam divinam in recto, nempe ut inflictivam mali: si primo modo non contradicit nostre resolutioni, in qua asserimus obiectum primum in recto doni timoris, esse solum malum, eminentia divina importata solum in obliquo: si secundum deo ipso malum importatur solum in obliquo, & consequenter fuga, quæ ut talis respicit malum in recto, non potest esse actus primarius doni timoris, etiam penes conceptum inadæquatum.

62

Secundæ interpretatio oxomensis, est desumpta ex doctrina D. Thomæ quæst. 4. de virtutibus, art. 4. ad 2. ubi triplex malum distinguit, penæ scilicet, culpæ, & naturalis defectus, & ait nomine mali essentialiter, & principaliter inspecti à timore, non sumere malum penæ, aut culpæ, sed malum naturalis defectus, quod per donum timoris subijcitur Deo, ex consideratione eminentiæ divinæ, & hoc verum est respici principaliter ab habitu doni timoris, nam illius actus est subiectio reverentialis ad Deum, ob eminentiam ipsius, ad quam subiectionem naturalis defectus comparatur in recto, & Deus atque eminentia divina comparatur in obliquo, & id circa habitus doni timoris excluditur à ratione virtutis theologice, quam solutionem ait esse omnibus præferendam. Quod si hæc solutio, seu interpretatio iuxta mentem istius authoris, omnibus præferenda est, omnibus etiam præferenda est resolutio

ludio

lutio nostræ, quæ est ipsissima istius authoris interpretatio, nempe obiectum primum, & specificativum doni timoris in recto non posse esse Deum, sed aliquod malum, quod in 3. resolutione dicemus esse malum defectus naturalis. Quomodo autem cohereat hæc doctrina cum doctrina prædicti authoris in eodem §. ubi totus est in probando obiectum primum doni timoris esse eminentiam divinam, ut inflictivam mali, ipse, & sui sequaces videant. Argumenta, quæ contra hanc resolutionem procedunt, commodius proponuntur in ultima resolutione.

**(o)?(o)*

RESSOLVTIO SECVNDA.

TALE MALVM NON EST MALVM
culpæ, vel poenæ propter
culpam.

FUNDATVR vnicè ex quo donum timoris fuit in Xpto, ut suppono, & verior sententia testatur; sed non secundum quod respicit malum culpæ, vel poenæ propter culpam; non ergo obiectum primum doni timoris in recto est malum culpæ, vel poenæ propter culpam. Consequentia patet: namque in xpto non potest salvari donum timoris, quin in eo salvetur, secundum quod respicit obiectum illius primum, à quo specificatur. Minor verò in qua est difficultas, est expressa D. Thomæ 3. parte quæst. 7. art. 6. ubi expressè habet, quod in Xpto fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis à Deo per culpam, nèque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa.

14 Sed quia hinc etiam probatur donum timoris in Xpto. aduc non respicere malum culpæ vel poenæ in obliquo,

quo, nempe divinam eminentiam, ut inflictivam mali culpæ permisivè, & mali poenæ positivè, ideò Oxomensis nobiscum sentiēs donum timoris non respicere primariò in recto malum culpæ, vel poenæ, responderet, D. Thomam debere intelligi de malo culpæ, vnde quaque possibili, qualiter respicitur à timore casto in via, non verò de malo culpæ naturæ, secundum se possibili; aliàs doctrina huius articuli contradiceret doctrinæ ipsius 22. quæst. 19. art. 11. vbi loquendo de dono timoris, quod remanet in beatis, docet respicere malum culpæ, quatenus possibile creaturæ rationali, propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem, licet impossibile beatitudini.

15 Sed vnde hæc contradictio, sibi loquitur de dono timoris in beatis, & in præsentī de dono timoris in Xpto? In Beatis enim malum culpæ, nedum non repugnat ratione naturæ secundum se, verum nec ratione suppositi secundum se, utpotè creati, & sic beatis secundum se, & præcisivè à statu potest peccatum dici absolutè possibile, quia tota repugnantia est ex statu, & non ex aliqua sui parte: in xpto verò licet peccatum non repugnet ratione naturæ secundum se, bene tamen ratione suppositi, etiam secundum se, & sic ei absolutè, & præcisive ab statu beatifico, non est possibile peccatum, nam ut aliquid dicatur alicui absolutè impossibile, sufficit ei repugnare ex aliqua parte, licet non ex omni. Cuius est exemplum in divinis: namque filio non repugnat generare ratione naturæ secundum se, sed solum ratione suppositi, & hoc sufficit ut ei absolutè impossibilis sit generatio.

16 Nec valet quod in xpto non ponitur donum timoris per comparisonem ad peccatum, ut possibile ipsi Xpto. sed solum ut possibile ipsius naturæ. Non inquam valet, quia timor si semel est per ordinem ad malum culpæ, debet esse per ordinem ad illud ut possibile timenti, nam actiones sunt uppositorum, & timens est Xptus. non verò natura. Dices, debere esse per ordinem ad malum culpæ, possibile timenti, vel quoad partem, vel quo ad totum. Sed contra est. Nam iuxta

ra hanc solutionem pariter posset affirmari absolutè Xptum. potuisse peccare, quia ei quoad partem possibile est peccatum, sicut enim potentia peccandi dicitur per ordinem ad peccatum possibile, sic & timor in hac sententia dicitur per ordinem ad peccatum possibile: si ergò sufficit peccatum esse Xpto. possibile quantum ad partem, ut absolutè dicatur potens timere, pariter & ut absolutè dicatur potens peccare. Item idèd licet peccatum sit Xptò possibile quantum ad naturam, non dicitur posse peccare, quia peccatum est suppositi, & non naturæ; sed etiam timere est suppositi, & non naturæ: ergò.

17 Deindè ut verificetur Xpto esse possibile peccatum quantum ad aliquam partem, non sufficit quod ei non repugnet peccatum ex aliqua sui parte, sed ultra quod ei non repugnet ex aliqua sui parte, formaliter, quatenus pars illius est, & ad ipsum pertinens; at licet Xpto non repugnet peccatum ex aliqua sui parte, secundum se considerata, secus verò quatenus pars illius est, & ad ipsum pertinens, namque non est pars illius, nec ad ipsum pertinet, nisi quatenus unita hypostaticè divino supposito, quo modo ei non minus repugnat peccatum, quam supposito ipsi: ergò.

18 Et ex hoc aperitur æquivocatio huius authoris. Namque cum dicitur, peccatum non repugnare humanitati Xpti secundum se, non aliud significatur, quam ei non repugnare peccatum, quatenus ei non repugnat terminari propria personalitate, & ad purum hominem pertinere: ergò nunquam est verum, humanitati Xpti non repugnare peccatum dum pars est Xpti, & ad Xptum pertinens. Cuius ratio apriori est. Quod natura non potest intelligi principium quo peccandi, nisi quatenus connotat principium quod peccandi, quia, ut diximus, actiones sunt suppositorum. Hac enim ratione docent Thomistæ quod natura divina, non est principium quo generandi infillio, sed solum in patre, licet eadem sit in patre, & in filio: dum ergo natura humana non intelligitur in supposito peccabili, non potest intelligi principium quo peccandi, vel ei

non repugnare peccatum; licet hoc ipsum possit verificari de ipsa, quatenus terminabili propria personalitate. Immo ex hoc ipso potest etiam negari, peccatum esse possibile naturę humane Xpti secundum se positivè loquendo, nam possibile est illud, quod potest esse, peccatum autem non potest esse sine principio quo, & quod peccandi: ergo per ordinem ad solam naturam non potest dici peccatum positivè possibile, licet dicatur ei non repugnans, vel, ut melius loquar, ex ea non repugnans, quod est esse possibile negative.

19 Actandem potest prædictus author impugnari, ex quo D. Thomas paritèr negat in Xpto timorem respicientem malum culpę, ac respicientem malum poenę pro culpa; at si semel est xpto ratione naturę possibile malum culpę, non potest non esse ei possibile ratione naturę malum poenę pro culpa, nam cui possibilis est culpa, possibilis est etiam punizio pro culpa: ergo iuxta huius doctoris sententiam ponendus est etiam in Xpto timor servilis erga prædictum malum. Cui sententię adversatur iste author, convictus solùm doctrina relata D. Thomę. Immo ea rejicit sententiam illorum, qui dicunt, donum timoris in Xpto respicere malum culpę, ut possibile alijs, quia eo ipso, inquit, etiam respiceret malum poenę, ut possibile alijs, & consequenter poneretur in xpto substantia doni servilis, quod ait adversari doctrinę relatę D. Thomę.

20 Sed fortè ex hoc dicet aliquis, quod licet malum culpę non sit possibile xpto, est tamèn possibile alijs, quod sufficit ut in Xpto ponatur donum timoris respiciens eminentiam divinam, ut inflictivam mali alieni. Sed respondetur, quod timor non versatur circa malum alienum, sed circa malum proprium, sicut spes versatur circa bonum proprium, nõ circa alienum immò si sufficeret ad timorem respicere causam inflictivam mali alieni, posset vna persona divina timere aliam, cum eo ipso quod eminentiã alterius respiciat, respiciat eam, ut inflictivam mali alieni. Argumenta, quę contra hanc resolutionem videntur procedere, commodius etiam proponetur resolutione sequenti.

RESSOLVTIO TERTIA.

OBIECTVM PRIMARIVM, ET SPECIEICATIVVM doni timoris est malum naturalis defectus, vt subiiciendum Deo ob diuinam eius eminentiam, quod malum importatur in recto de materiali, seu vt obiectum quod, subijcibilitas verò deformali, & vt obiectum quo, Deus autem seu diuina eminentia solum in obliquo.

(o)✱(o)

EST expressa doctrina D. Thomæ quest. 4. de virtutibus art. 4. vbi inquit, num spes sit solum in viatoribus, & ponit secundum argumentum pro parte negativa, quod spes perfectior est timore, cuius obiectum est malum; sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Psalmi *timor domini sanctus permanet in seculum*: ergo aliqua spes est etiam in beatis. Et respondet. *Ad 2. dicendum, quod timor est respectu mali* (quæ est prima nostra resolutio) *sub malo autem comprehenditur omnis defectus, est autem triplex hominis defectus; vnus quidem pena, & hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpæ, & hunc defectum respicit timor filialis, vel castus, secundum quem est in statu usque in quo peccare possumus, neutro autem modo erit timor pænæ, sublata potestate culpæ in patria, secundum illud probè vitorum 1. abundantia perfruetur malorum timore sublato* (quæ est secunda nostra resolutio) *est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quilibet creatura in infinitum distat à Deo, qui defectus nunquam tollitur, & hunc defectum respicit timor reuerentialis, qui erit in patria, qui reuerentiam exhibebit suo creatori, ex consideratione maiestatis eius, in propriam resiliens parvitatem. Sed obiectum spei quod est beatitudinem*

dinem esse futuram tollitur ea superveniente (quæ est tertia nostra resolutio) quibus clarissimè mens D. Thomæ innotescit , & conciliantur loca ipsius, in quibus videtur sibi contrariari.

22

Et ex his nostra resolutio fundatur, & præcedentes resolutiones stabiliuntur. Namque cum donum timoris non possit salvari, nisi secundum quod respicit obiectum primarium, & specificativum, illud malum debet constitui obiectum primarium, & specificativum doni timoris, quod non tollitur, sed perseverat in omni statu, & subiecto, in quo est donum timoris; at malum quod nunquam tollitur, sed permanet in omni statu, & subiecto in quo est donum timoris, est solum malum defectus naturalis secundum quod creaturæ in infinitum distant à Deo, malum autem culpæ, vel pænæ subtrahitur in Christo, & in beatis: ergò solum malum defectus naturalis constitui debet obiectum primarium, & specificativum doni timoris. Et quia aliundè hunc defectum naturalem respicit donum timoris, quatenus per eum homo exhibet reverentiam creatori, ex consideratione maiestatis eius, in propriam resiliens parvitatem, sequitur quod prædictum malum sit obiectum illius primarium, & specificativum, non secundum se, & ratione sui, sed ut Deo subiiciendum ob divinam eius eminentiam, quod est subiectionem de formali in recto importari, divinamque eminentiam in obliquo.

23

Hæc eadem doctrina traditur à D. Thoma 22. quæst. 19. citata art. 11. ubi inquit utrum timor maneat in patria, & pro parte negativa, ponit, vice versa, idem argumentum, quod proposuerat loco citato de virtutibus, nempe, quod spes utpotè boni, perfectior est timore, qui solum est respectu mali; sed spes non erit in patria: ergò nec timor, & sicut argumentum est idem, eandem adhibet solutionem, nempe, quod spes importat quandam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quæ tollitur per eius præsentiam, sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat à Deo, quod etiam in patria remanebit, & idè timor non evacuabitur totaliter.

Scd

24 Sed respondet Oxomensis. D. Thomam non excludere à beatis timorem per respectum ad malum culpæ, vt possibile naturæ secundum se, sed per respectum ad malum culpæ, vt omnino possibile, qualiter respicitur à timore casto in via. Sed non possum non fateri, hanc esse legitimam interpretationem solutionis præcedentis, quatenus D. Thomas in corpore articuli præmiserat donum timoris manere in patria, quia fuga huius mali, quod est Deo non subijci, vt possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini erit in patria. Et ex hoc fit probabilis sententia asserens in beatis inveniri donum timoris, per modum fugæ a malo culpæ. Sed quomodo cohereat hæc doctrina D. Thomæ cum præallegata ex qua st. 4. de virtutibus, ipse videat, namque ibi, vt salvet donum timoris in beatis, quia in patria non potest esse per ordinem ad malum culpæ, cuius potestas subtrahitur per beatitudinem, confugit ad naturalem defectum, qui nunquam tollitur. Unde deduco, quod licet in beatis non esset possibile malum culpæ, vt ibi supponit D. Thomas; adhuc in eis salvaretur donum timoris, per ordinem ad malum defectus naturalis, quatenus Deo subiectum ex consideratione eminentiæ divinæ. Et sic salvari in Xpto. mihi probabilius est, vt patet ex resolutione præcedenti. Unde tandem infertur hoc malum solum esse obiectum specificativum doni timoris, & malum culpæ, seu penæ, solum ab eo inspicere per accidens, ratione subiecti potentis peccare.

25 Et hinc patet omnino volutariam esse interpretationem, quam adhibet Oxomensis, dum ait, quod ex eo quod D. Thomas confugerit ad naturalem defectum, non exclusit respectum ad malum culpæ vt possibilis naturæ, quia respectus timoris ad naturalem defectum non est ad illum secundum se, sed vt comparabilem cum maiestate divina, namque terminatur ad proprium defectum naturalem, resiliendo in illum ex divina maiestate, hoc est, fugiendo illius comparationem cum Deo, & non plenam subiectionem ad ipsum. Pa-

tet inquam esse omnino voluntariam hanc interpretationem, namque, ut vidimus, D. Thomas distinguit ibi triplicem defectum, poenæ, culpæ, & naturalem, & supposito in beatis non esse donum timoris per respectum ad malum poenæ, & culpæ, ait, in eis esse secundum respectum ad defectum naturalem: constituit ergo timorem in beatis per respectum ad defectum naturalem purè, & cum exclusione respectus ad malum culpæ. Verum quidè est, quod respectus timoris ad naturalem defectum, non est ad illum secundum se, sed ut comparabilem cum maiestate divina, sed non ut comparabilem perfugam à non subiectione ad ipsam, sed potius per necessariam subiectionem ad ipsam. nèc est idem timorem terminari ad defectum naturalem, resiliendo in illum ex divina maiestate, seu ex illius consideratione, ac terminari ad illum, fugiendo illius non subiectionem ad Deum. Namque licet hoc ita sit, in eo qui potest non subijci, ut est viator, secus tamèn in eo qui non potest non subijci, ut est beatus, vel ad minus Xpus.

26. Et ex his etiam patet ad duo loca D. Thomæ, quibus Oxomensis prædictam interpretationem fundare conatur. Primum est D. Thomæ 22. quæst. 19. art. 9. citato in corpore, ubi postquam præmittit dona spiritus sancti esse quasdam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles à spiritu sancto, ad hoc autèm ut aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primò requiritur, ut sit ei subiectum non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens, impeditur motus, subdit: *Hoc autèm facit timor filialis, vel castus, in quo tantum per ipsum Deum reveremur, & refugimus nos ipsi subducere.* Secundum est art. 10. sequenti, ubi inquit, an, crescente charitate, diminuatur timor. Et ponit tertium argumentum pro parte affirmativa: quia amor importat unionem, timor autèm separationem: sed crescente unionem, diminuitur separatio: ergo. Et respondet: *dicendum quod timor filialis non importat separationem à Deo, sed magis subiectionem ad ipsum, separationem autèm refugit à subiectione ipsius.* Fuga autèm

rēm à subiectione, sicut, refugere nos Deo subducere, est fuga à malo culpæ, & consequenter quando ait D. Thomas timorem respicere naturalem defectum, non excludit defectum culpæ, vt possibilis ratione naturalis defectus, inspecti secundum se, sed solum excludit defectum culpæ, vt omnino possibilis.

27

Patet inquam ad hæc duo loca. Namque cum D. Thomas primò loco ait, timorem facere animam subiectum non repugnans Deo, seu bene mobile à spiritu sancto, *In quantum per ipsum Deum reveremur*, designat actum primum & per se doni timoris, qui est subiectio reverentialis ad Deum, ob eius infinitam eminentiam; cum verò addit, *& refugimus nos ipsi subducere*, designat actum fugæ ei convenientem solum, in statu viæ, seu in subiecto potente se Deo subducere. Similiter cum in secundo loco ait, quod timor filialis magis importat subiectionem ad Deum, ly magis denotat actum præcipuum, ei convenientem in omni statu, & subiecto, cum verò addit, quod separationem refugit à subiectione ipsius, pariter intelligitur in statu viæ, vel in subiecto potente, ei non subijci, quale non est

xpus.

OBIJCIUNTUR, ET SOLVUNTUR

argumenta.

28 **S**ED contra nostram resolutionem obijcies primò ad hominem. Namque illud est obiectum primum, & specificativum doni timoris, quod est obiectum illius in omni statu, & subiecto; at obiectum primum, & specificativum doni timoris in xpto, solum est bonum, & non aliquod malum: ergò adhuc malum defectus naturalis, nequit esse obiectum primum, & specificativum doni timoris. Minor probatur ex D. Thoma loco cita-

G

to

ro ex 3. parte quæst. 7. art. 6. ubi in corpore postquam distinguit duplex obiectum timoris, nempe malum terribile, & illud cuius potestate malum potest inferri, resoluit: quod in xpo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis à Deo per culpam, nèque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa, sed solum secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam. Vbi licet in primis verbis solum excludat ab obiecto primario doni timoris in xpo malum culpæ, & pœnæ, in ultimis tamèn verbis omne malum excludit, & illud constituit in sola divina eminentia.

29 Sed si hoc ita est, cur D. Thomas excludit timorem à ratione virtutis theologicæ, quia primario respicit malum, & non Deum? vnde responderetur ex verbis sequentibus D. Thomæ quæ sunt huiusmodi: *Prout scilicet anima Christi quoddam affectu reverentiæ movebatur in Deum à spiritu sancto acta, unde ad hebreos 5. dicitur, quod in omnibus exauitatus est pro sua reverentia. Hunc enim affectum reverentiæ ad Deum Christus secundum quod homo præ ceteris habuit plenitorem, & ided ei attribuit scriptura plenitudinem timoris domini.* Inquiro ergò in quo consistit plenitudo huius reverentialis affectus, nisi in plenitudine subiectionis sui ad Deum ob divinam illius eminentiam? Cum ergò ait D. Thomas donum timoris in Christo solum respicere divinam eminentiam, licet excludat ab obiecto primario illius malum culpæ, vel pœnæ, non tamèn malum defectus naturalis. Vnde infertur divinam eminentiam solum importari in obliquo.

30 Secundò obijcies, & est replica contra præcedentem solutionem. Ided obiectum primarium doni timoris esset malum defectus naturalis, quia obiectum primarium doni timoris est malum, iuxta primam resolutionem, & non malum culpæ, vel pœnæ propter culpam, iuxta secundam; at falsum est obiectum primarium doni timoris esse malum: ergò, probatur minor. Namque ita docet D. Thomas art. 6. nuper citato in solutione ad 1. cum enim posuisset argumentum commune,

mune,

mune, quod obiectum spei est bonum, obiectum autem timoris est malum; sed in Christo non fuit virtus spei: ergo nec donum timoris, respondet: *Quod habitus virtutum, & honorum, propriè & per se respicit bonum, malum autem ex consequenti, pertinet enim ad rationem virtutis, ut opus bonum reddat: ac si diceret, licet obiectum timoris sit malum, non tamèn obiectum doni timoris, nisi ex consequenti.*

31 Respondetur D. Thomam debere intelligi de dono prout abstrahit à phisico, & morali, non tamèn determinate de bono phisico. Vel alijs terminis, intelligitur de bono pro formali non tamèn pro materiali. Deseffectus enim naturalis licet sit malum phisicum, vt tamèn subiicitur Deo ob divinam eius eminentiam, bonitatem moralem de formali importat, & sic per donum timoris attingitur, vt moraliter, & formaliter bonus.

32 Sed dices. D. Thomas expressè habet malum à dono timoris solum inspicere ex consequenti; sed iuxta hanc solutionem non ex consequenti, sed primariò inspicitur saltem vt quod de materiali: ergo. Respondetur quod malum, de quo ait D. Thomas inspicere à dono timoris ex consequenti est malum morale culpæ in subiecto capaci, vel est ipsum malum deseffectus naturalis quatenus materia fugienda ab adæquatione cum Deo, seu à non subiectione sui ad ipsum, quo modo etiam non potest inveniri, nisi in subiecto potente peccare.

33 Sed dices. D. Thomas statim subdit: *quod de ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor.* Pro indeque negat maiorem argumenti, scilicet quod obiectum timoris est malum; at secundum nos timor nedum respicit malum culpæ, vel poenæ, sed etiam malum deseffectus naturalis: ergo secundum D. Thomam donum timoris nec deseffectum naturalem primariò respicit. Sed respondetur quod cum D. Thomas loco citato in favorem nostræ sententiæ expressè habeat ex vna parte, quod timor est respectu mali, & quod sub

malum comprehenditur omnis defectus, & quod donum timoris salvatur etiam substracta possibilitate culpæ, & poenæ, per hoc solum, quod respiciat defectum naturalem, cum subiiciendo creatori ex consideratione maiestatis eius, non potest non explicari in præsentia, cum ait, donum timoris non respicere illud malum, quod respicit timor aliàs sibi expressè contradiceret. Vnde dico quod timor alter est passio animæ, de quo D. Thomas 12. quæst. 41. & 42. & 43. qui secundum philosophum est timor procedens ex phantasia, seu apræhensione futuri mali imminētis difficilè evitabilis: alter est donum, quod sine apræhensione alicuius mali futuri, & imminētis salvatur, de quo D. Thomas 22. quæst. 17. per totam: alter est timor communiter dictus, nempe prout præscindit à timore, qui est passio animæ, & à timore, qui est donum spiritus sancti. Dico ergò, quod cum D. Thomas asserit, donum timoris non respicere illud malum, quod respicit timor, intelligitur de timore, qui est passio animæ, quia ut diximus malum hoc, est malum imminens futurum, difficilè evitabile, quod non respicit donum timoris, non tamèn intelligitur de timore communiter dicto, de quo ait D. Thomas quod respicit malum, sub quo comprehenditur omnis defectus, cum potius D. Thomas teneat expressè donum timoris in beatis respicere defectum naturalem.

34

Tandem dices. Quod D. Thomas postquam dixit de ratione doni timoris, non esse illud malum quod respicit timor, statim subdit: *Sed eminentia illius boni, scilicet, divini, cuius potestate aliquod malum instigi potest*: ergò secundum D. Thomam illud malum est obiectum primum doni timoris, quod instigi potest potestate eminentiæ divinæ; at hoc non est malum defectus naturalis, namque hoc supponitur inflictum à divina eminentia, quatenus inspecta per donum timoris: ergò.

35

Pro huius interpretatione notanda sunt verba D. Thomæ in corpore articuli, ubi postquam distinguitur

duplex obiectum timoris, nempe malum terribile, & illud cuius potestate malum potest inferri, excludendo malum culpæ, & pœnæ ab obiecto doni timoris in Christo, solum ait in Christo fuisse secundum quod respicit divinam eminentiam, & explicando rationem sub qua divina eminentia inspicitur à timore Christi, non ait eam esse, vt inflictivam mali, sed solum quatenus anima Christi quoddam affectu reverentiæ movebatur in Deum à spiritu sancto acta: ergo sentit D. Thomas, quod hoc quod est respicere eminentiam divinam, vt inflictivam mali, non est de ratione omnis doni timoris, proindeque non esse vt sic obiectum illius primarium, adhuc in obliquo, sed solum vt terminans affectum, seu subiectionem reverentialem timentis ad ipsam.

36 Vnde dico, quod in eo quod est respicere divinam eminentiam, cuius potestate aliquod malum infligi potest, duo importantur, nempe divina eminentia, & potestas inflictiva mali. Et primo modo est obiectum primarium, & essentialiter in obliquo inspectum à dono timoris. Secundò verò modo est obiectum in obliquo importatum per accidens ratione subiecti cui malum infligi potest, vt est viator. Quod etiam fundatur, ex quo, vt argumentum supponit, divina eminentia non potest inspicì à dono timoris, vt inflictiva de effectus naturalis: ergo solum potest ab eo inspicì, vt inflictiva mali culpæ, vel pœnæ; at D. Thomas expressè in corpore docuerat, non dari in Christo timorem respicientem malum culpæ, vel pœnæ: ergo. Et fortè hac ratione Divus Thomas docet non divinam eminentiam, vt inflictivam mali respici à dono timoris, sed divinam eminentiam, cuius potestate malum infligi potest, idest specificativè, non verò reduplicativè.

37 Sed contra hanc interpretationem videtur procedere Doctrina D. Thomæ 12. quæst. 42. art. 1. ubi in corpore habet hæc verba: *Sicut spes ad duo respicit, scilicet, ad bonum in quod tendit, & ad id per quod sperat se bonum concupitum*
adi-

adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, & ad illud bonum quod sua virtute potest instigare malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest instigare pœnam. Unde infertur quod sicut obiectum primum quod, seu materiale spei est bonum quod speratur, obiectum verò primum quo, seu formale est illud in vi cuius illud speratur, nempe divina potentia ut auxilians, sic obiectum primum quod, seu materiale timoris, est malum quod timetur, obiectum verò primum quo, & formale, est illud in vi cuius illud timetur, nempe ipsa eadem divina potentia, seu eminentia, quatenus inflictiva mali.

38 Nunc valet interpretatio. D. Thomas ibi loqui de timore qui est passio animæ, non verò qui est donum: namque hæc eadem doctrina traditur ab ipso 22. quæst. 19. citata, ubi expresse agit de dono timoris. Et art. 1. ubi inquit, an Deus possit timeri, sic habet in corpore: Dicendum, quod, sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cuius ademptionem quis spectat, aliud autem est auxilium ali-cuius; per quem spectat se adipisci, quod sperat; ita etiam timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit, aliud autem est illud, à quo malum provenire potest. Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest, sed secundo modo potest esse obiectum timoris, inquantum ab ipso, vel per comparisonem ad ipsum nobis potest aliquod malum imminere.

39 Pro huius doctrinæ interpretatione, notanda sunt etiam verba antecedentia loco citato ex 12. quæ sunt huiusmodi, cum timor fugam quandam importet, primo, & per se respicit malum, sicut proprium obiectum, potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum, id est secundum quod est causa mali. Et deinde prosequitur per verba relata in argumento; ex quibus fit clarum, quod sensus D. Thomæ est, non quod respicere bonum, quatenus causa mali primo & per se conveniat timori, sed solum secundario & permissivo

fiuè, quod & expresse docet quæst. 43. sequenti art. 1. ad 1. se referendo ad articulo. 1. quæst. præcedentis, ubi sic habet: *Ad primum dicendum, quod sicut supra dictum est, timor per se & primo respicit malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, & sic per se primo nascitur ex amore, secundario verò respicit ad id. per quod provenit tale malum, & sic per accidens quandoque timor inducit amorem.*

40 Loco autem citato ex 22. pariter dicit non timorem habere illud duplex obiectum, sed illud duplex obiectum habere posse, planè supponendo, quod secundum obiectum habet per accidens, & permissivè. Undè dicimus ad replicam, quod timor parificatur à D. Thoma cum spe quantum ad habere illud duplex obiectum, non verò quantum admodum respiciendi illud, namque spes de materiali respicit donum speratum, & de formali omnipotentiam ut auxiliantem: timor verò primo respicit malum; & omnipotentiam, quatenus in flictivam mali, solum per accidens, & permissivè, servata differentia inter timorem, qui est passio animæ, & qui est donum, quod ille respicit malum fugiendo, proindeque per se primo formaliter, hoc verò respicit malum subiiciendo, quia subiectionem de formali importat, & sic respicit malum per se primo solum materialiter, seu ut obiectum materiale quod.

41 Tertiò objicies quod subiectio ad Deum in absoluta consideratione, est actus humilitatis, revereri Deum absolute consideratum, est actus religionis: ergò ut subiectio reverentialis ad Deum, ab habitu ab his virtualiter distincto eliciatur, debet ille actus Deum non absolute consideratum inspicere, sed ut potentem infligere malum positivè, aut permissivè. Confirmatur. Nam eminentia divina, ut potens infligere malum, potest ad actum movere, qui aliquem specificet habitum; at non ad actum specificantem habitum humilitatis, nec habitum religionis, quia primus respicit Deum absolute ut superiorem, & secundus ipsum respicit prout est principium creationis, & gubernationis rerum absolute, & ratione supremæ

mæ excellentiæ : ergò movet ad actum specificantem habitum doni timoris. Hæc objicit Oxomensis, ad probandum eminentiam divinam, vt inflictivam mali, per se primo in recto, & de formali inspicere à dono timoris.

42 Quibus adde ex Arauxo, quod teste D. Thoma 22. quæst. 82. art. 3. actus ille interior virtutis religionis, qui dicitur devotio, oritur, & excitatur ex duplici consideratione, scilicet divinæ excellentiæ, & proprii defectus : ergò hic actus coincidit cū dicto affectu reverentiali, siquidem oritur ex eisdem causis. Deindè teste eodem D. Thoma in eadem parte quæst. 161. art. 1. ad 5. & arr. 2. ad 3. proprius actus humilitatis est subiectio hominis ad Deum. Et art. 3. subdit, quod humilitas proprie respicit reverentiam, qua homo subijcitur Deo : affectus autem prædictus reverentialis, ortus ex illa duplici consideratione, tantum videtur esse motus iste subiectionis erga Deum : ergò actus doni timoris, est prosecutio divinæ maiestatis, vt potentis infligere malum.

43 Ac tandè Lisboniensis sic arguit. Namque potestas, & excellentia divina, solum potest considerari tripliciter. Vel quatenus in suo esse est superior omni creatura, vel quatenus est superior in virtute benefaciendi, vel quatenus est superior in virtute lædendi, & infligendi malum, primo modo est obiectum humilitatis, secundo modo religionis : restat ergò, quod solum tertio modo sit obiectum doni timoris.

44 Sed in primis D. Thomas tam religionem, quam humilitatem expresse distinguens à dono timoris nullam mentionem facit divinæ eminentiæ vt inflictivæ mali, namque 22. quæst. 81. art. 1. ponit secundum argumentum, vt probet religionem non distingui à dono timoris sic : ad religionem pertinere videtur Deo reverentiam exhiberi ; sed reverentia est actus timoris qui est donum : ergò religio non est virtus sed donum, & respondet : *Quod revereri Deum est actus doni timoris, ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam, unde non sequitur quod religio, sit idem quod donum timoris.*

sed quod ordinetur ad ipsum; sicut ad aliquid principalius, sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus. Ecce Divus Thomas distinguit religionem à dono timoris non quia hoc respiciat divinam eminentiam, ut inflictivam mali, sed quia proprius actus doni timoris est Deum revereri, proprius autem actus religionis non est Deum revereri, sed facere aliqua propter divinam reverentiam, puta offerre sacrificia, oblationes, & cæteri actus, quibus Deo debitus cultus exhibetur, qui potius pro obiecto habent cultum, honorem, & reverentiam Dei, quæ ratione religio ordinatur ad donum timoris ut aliquid principalius.

45 Hinc art. 4. sequenti, probat religionem esse specialem virtutem, quia bonum, ad quod ordinatur est exhibere Deo debitum honorem, quasi honor, & reverentia Dei sit obiectum primarium specificativum religionis, cum tamèn actus doni timoris sit ipsa reverentia, seu subiectio, cuius proprium, & immediatum obiectum est propria parvitas Deo subiecta tantumquam nihilum in conspectu illius. Immo hinc patet subiectionem reverentialem, quam respicit religio esse distinctam, à subiectione reverentiali inspecta per donum timoris, illa enim est subiectio per modum recognocentis primum principium, unde se subijcit offerendo cultum, quasi tributum deferens supremo domino. Hæc verò est subiectio per modum parvificientis se; & quasi se nihil reputando in comparatione divinæ maiestatis, unde tandem divina maiestas, diversimodè inspicitur per unum, ac alterum habitum, etiam præcissa virtute inflictiva mali, namque per religionem inspicitur, ut supremus dominus, nempe ut principium creationis, & gubernationis rerum, ut docet D. Thomas quæst. citata art. 3. per donum verò timoris inspicitur quatenus terminus à quo resiliendi in propriam parvitatem, ut docet D. Thomas loco citato in favorem nostræ sententiæ.

46 Quantum ad humilitatem verò etiam D. Thomas eam distinguit à dono timoris, nulla facta mentione

divinæ eminentiæ, vt inflictivæ mali; namque 22. quæst. 19. citata art. 1. obijcit quartum argumentum sic: secundum Gregorium timor datur contra superbiam; sed superbiæ opponitur virtus humilitatis: ergo timor compræhenditur sub virtute. Et respondet: *Quod initium superbiæ est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur, & sic timor excludit principium superbiæ, propter quod datur contra superbiam. Nèc tamèn sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius, dona enim spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium, & moralium, quod etiam docet eadem parte quæst. 161. art. 6. ubi distinguendo gradus humilitatis ait: in prædictis gradibus humilitatis exprimitur aliquod, quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est ut homo Deum timeat.*

47

Qualitèr autèm dona dicantur, aut sint principia virtutum moralium, patet ex doctrina supra relata D. Thomæ, quod dona spiritus sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus reduntur bene mobiles à spiritu sancto, sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ reduntur bene mobiles à ratione. Vndè sequitur, quod dona spiritus sancti influunt in actus virtutum ex motione divina, non solum vt auxiliante, quo modo etiam influunt ipse virtutes, sed vt regulante, & suprente, quod ratio nostra sola non potest etiam vt elevata supernaturalitèr per virtutes infusas. Ratio enim nostra solum regulat iuxta modum limitatum subiecti, & propterea quia virtutes morales adhuc infuse influunt vt motæ, & regulatæ à ratione, dona spiritus sancti, quæ influunt ex motione divina, regulante & suprente defectum nostræ rationis, dicuntur principia virtutum moralium, & illis principaliora.

48

Et hinc apparet prima differentia virtutis humilitatis à dono timoris, etiam nulla facta mentione divinæ eminentiæ, vt inflictivæ mali: namque humilitas respicit subiectionem hominis ad Deum, vt purè regulatam regula ordinaria rationis, & sic est subiectio communis, & ordinaria. Do

num

num verò timoris eam respicit vt regulatam motione, & inspiratione spiritus sancti, quæ propterea est specialis, & longe superans alteram subiectionem, qua nimirum se subiecit, pavendo, & tremendo, ita vt totaliter evacuetur spiritus propriæ magnificationis, se, & omnia sua estimando, tanquam nihil in comparatione diuinæ eminentiæ. Est autem doctrina communis thomistarum, quam acriter docet Lisboniensis, dona spiritus sancti esse habitus specificè distinctos à virtutibus infusis, ex hoc solum quod habent principium regulativum specificè distinctum. Patet ergò, quod ex diversitate prædicti principij, specificè est distincta subiectio reverentialis, quam respicit donum timoris, & quam respicit virtus humilitatis.

49 Deinde est maxima differentia ex parte eminentiæ diuinæ. Pro quo est natanda doctrina D. Thomæ 22. quæst. 161. art. 1. vbi virtutem humilitatis ponit ad refragandum, & temperandum appetitum in ordine ad bonum arduum, sub ea ratione sub qua insurgit motus spei, nempe secundum ipsam rationem boni, nè scilicet immoderatè tendat in excelsa, sicut & ponitur virtus magnificentiæ ad refragandum appetitum in ordine ad bonum, sub ea ratione sub qua insurgit motus desperationis, nempe sub ratione arqui. Vnde & art. 4. sequenti docet, quod sicut mansuetudo reprimat motum iræ, ita etiam humilitas reprimat motum spei.

50 Subiectio ergò inspecta ab humilitate, est subiectio, qua homo subijcitur Deo, quatenus ab ipso sperat moderate, & iuxta regulas rationis, non verò presumptuose, & consequenter est subiectio respiciens diuinam eminentiam, vt auxillantem, qualiter licet diversimodè eam respiciat ipsa virtus spei, & magnificentiæ: donum verò timoris non sic eam respicit, licet eam vt inflictivam mali non respiciat, vt patet ex dictis. Pro cuius maiori confirmatione notetur illud Jeremiæ 10.: *Quis non timebit te o rex gentium, tuum est enim decus.* Et illud lucæ: *factus est timor super omnes vicinos eorum, qui vterque*

timor proponitur sine vlla mentione divina eminentiæ, vt in afflictivæ mali, quin potius in secundo loco proponitur divina eminentia, vt operativa mirabilium in nativitate baptistæ.

51 Restat nunc respondere ad confirmationem Oxomensis, quod scilicet divina eminentia, vt inflictiva mali, potest specificare aliquem habitum, & non alium nisi donum timoris. Et in primis retorqueo ad hominem argumentum, quo ipse impugnat eos, qui D. Thomam loco alegato pro nobis in prima resolutione inter prætantur de malo, non in se ipso, sed vt in sua causa contento, quia nimirum, ait, D. Thomas adhuc relinqueret insolutum argumentum, quod procedebat ad probandum timorem non esse donum, sed virtutem theologicam, quod Oxomensis probat, quia non est contra rationem virtutis theologicæ habere pro principali obiecto bonitatem creatam, quatenus in divina contentam, vtpater in virtute theologica spei, cuius formale obiectum est omnipotentia, vt auxiliativa, qua ratione eminentè in se continet auxilia creata, quibus pervenitur ad gloriam: ergo nec obstat rationi virtutis theologicæ habere pro principali obiecto malum, vt in Dei eminentia contentum, non enim minus opponitur rationi virtutis theologicæ habere pro obiecto bonitatem creatam, quam habere pro obiecto malum, & sic si illi non adversatur habere pro obiecto principali bonitatem creatam, quatenus in divina contentam, nec adversatur illi habere pro obiecto principali malum, vt in Dei eminentia contentum. Hæc Oxomensis. Tunc sic: sed idem est malum vt contentum in divina eminentia, ac divina eminentia, vt inflictiva mali, nec authores quos impugnat, quidpiam aliud intelligunt: ergo si divina eminentia, prout inflictiva mali specificaret aliquem habitum, ille esset virtus theologica. Supposito ergo quod donum timoris non est virtus theologica, illud specificare non potest divina eminentia vt inflictiva mali. Unde cum alium habitum à dono timoris, secundum hunc authorem, specificare non possit, nempe religionem, vel humilitatem,

negandum necessariò est, eam prout sic specificare posse aliquem habitum, sed solum prout sic posse attingi secundario, & exconsequenti in subiecto capaci, vt sæpè sæpius repetit D. Thomas.

52. Quartò obijcies. Donum timoris est essentialitèr timor filialis; at timor filialis specie distinguitur à timore servili, in eo quod iste respicit malum pœnæ, ille verò malum culpæ, vt patet ex D. Thoma 22. quæst. 19. citata art. 2. & pluribus alijs in locis: ergò donum timoris respicit primariò & essentialitèr malum culpæ, & consequenter non malum defectus naturalis.

53. Sed respondetur quod D. Thomas in eodem art. 2. citato, dum dividit timorem in filialem, initialem, servilem, & mundanum, sic incipit in corpore: *Dicendum, quod de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum in aliquo modo ad Deum convertimur, vel à Deo avertimur, unde cum obiectum timoris sit: malum, si propter malum, quod timeat, recedat à Deo, dicitur timor mundanus, si verò propter malum, quod timeat ad Deum convertitur, si malum sit pœnæ, est servilis, si culpæ, sit filialis, si utriusque, est initialis.* Ex quibus patet, quod timor qui dividitur in servilem, & filialem, tanquam in membra specificè distincta, est timor per modum fugæ, qui est imperfectus, & à D. Thoma art. 7. sequenti vocatur initium sapientiæ, & art. 8. cum vocat timorem, secundum quod competit statui incipientiũ. De timore ergò filiali sic loquendo, negandum est donum timoris esse specificè, & essentialitèr timorem filialem, namq̃ donum timoris, est timor perfectus, & consequens charitatem, cuius actus primarius, vt sæpè sæpius docet D. Thomas non est fuga à malo, sed subiectio reverentialis ad Deum ob summam eius eminentiam. Vndè solum potest dici essentialitèr filialis, quia essentialitèr importat subiectionem filij ad Deum, vt ad patrem, non quia essentialitèr importet fugam à malo culpæ, sed hanc importat solum accidentalitèr, & secundariò in subiecto capaci culpæ, vt explicatum est.

Quintò

54 Quinto obijcies, & est replica contra præcedentem solutionem. Malum quod à nobis ponitur obiectum primum doni timoris est illud de quo loquitur D. Thomas 22. quæst. 19. citata art. 9. ad 2. dùm ait: quod proprium & principale obiectum doni timoris est malum, ex hoc enim principio tota hæc nostra resolutio pender, vt patet ex prima resolutione; at ibi non loquitur de malo defectus naturalis, sed de malo culpæ, vel pænæ: ergò. Probatur minor. Nàmque ibi expressè loquitur D. Thomas de malo, quod quis refugit; at nullus refugit nec refugere potest malum defectus naturalis, bene tamèn malum culpæ, vel pænæ: ergò.

55 Ad hoc argumentum respondetur, quod D. Thomas loquitur de malo, quod quis refugit, non vt malum, sed vt materiam mali, idest, quod quis refugit non subijcere Deo, vel eum cum Deo comparare, seu adæquare, & hoc non in sensu reduplicativo, sed specificativo. Est enim malum defectus naturalis obiectum primum doni timoris, vt materia subiectionis reverentialis ad Deum, non vt materia comparationis cum illo, licèt hanc permittat secundariò in subiecto capaci.

56 Sextò obijcies. Nàm secundum nostram resolutionem donum timoris essentialitèr solum est reverètia, & subiection, non verò respicit malum quod metuat, nec futurum, nec possibile: non ergò est cum proprietate timor. Quod loquendo de timore beatorum, quibus nullum imminet malum videtur docere D. Gregorius 17. moralium, exponens illud Job: *Columnæ celi contremiscunt & pavent ad nutum eius. Ipsa inquit, virtutes cælestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplationis contremiscunt. Sed idem tremor, nè eis pænalis sit, non timoris est, sed admirationis, quia scilicèt admirantur Deum, vt supra se existentem, & eis in comprehensibilem.*

57 Sed respondetur argumentum probare donum timoris essentialitèr non esse cum proprietate timorem, philosophice loquendo, & qui dicitur fuga à malo, vt nuper dixi.

diximus, sic enim timere, propriè est fugere malum. attamen theologicè loquendo timor propriè est coartatio quædam, & resiliencia in propriam parvitatem, ex consideratione eminentiæ divinæ, quasi quiddam horror, & tremor divinæ maiestatis, vt Gregorius exponit, & id intelligit in illis verbis, *non timoris est, sed admirationis*, idest, non timoris philosophici, sed theologici, & hic solum perseverat in beatis, vt patet ex illo proverbiorum 1. *Abundantia perfruetur timore malorum sublato*: Et vocatur à D. Thoma 22. quæst. 19. citata art. 11. ad 1. timor non solitudinem habens, & de malo præcavens, sed timor securus. Et ab Augustino 14. de civitate Dei dicitur timor non exterrrens à malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest.

58 Ex dictis inferitur primò actum primarium, & specificum doni timoris esse subiectionem reverentialem ad Deum ob divinam eius eminentiam. Secundo quod actus fugæ à malo culpæ non est ad mittendus in dono timoris, prout in Christo, etiam tanquàm actus secundarius, quod est verum, etiam hoc actu admisso in beatis, namque, vt supra diximus, peccatum est absolutè possibile beatis, secundum naturam, licet non omnino, & pro statu beatitudinis, quo modo autem peccatum purè possibile, & non futurum, vel imminens possit terminare timorem fugæ in beatis; patet ex quo malum futurum, & imminens solum est obiectum timoris anxij, & solliciti, secus verò securi, & in bono firmantis, vt supra reliquimus explicatum ex Divo Thoma, & Augustino.

)(o)(



DE GRATIA DEI DVBLIA QVINQVE.

DVBIVM PRIMVM.

VTRVM HOMO LAPSVS SINE GRA-
tia aliqua, & solis viribus naturæ cum concursu
generali Dei possit efficere bonum ali-
quod morale ordinis naturæ?

(o)✱(o)

DE hoc late Authores 12. quæst. 19. art. 4. Est
est idem, ac inquirere, vtrum vt homo lapsus
operetur bonum aliquod morale ordinis natu-
ræ, indigeat gratia habituali, seu iustificante, vel
gratia fidei, vel ad minus gratia aliqua speciali actuali intra or-
dinem naturæ, & per Christum concessa: nempe auxilio intra
ordinem naturæ speciali, seu indibito, & gratioso, vel suffi-
cienti vires naturæ cum solo auxilio Dei generali debito titulo
creationis. Quo in dubio sunt quatuor sententiæ: prima est,
requiri gratiam habitualement: secunda est, requiri gratiam fidei:
tertia requiri gratiam specialem auxiliantem intra ordinem na-
turæ: quarta denique nullam ex prædictis gratiam requiri, sed
sufficere vires naturæ cum solo Dei auxilio generali. Vnde in
præsenti sunt tres difficultates: prima procedit de gratia habi-
tuali iustificante: secunda de gratia fidei: tertia de gratia spe-
ciali auxiliante intra ordinem naturæ. Sit ergò.

RESSOLVTIO PRIMA

HOMO LAPSVS POTEST OPVS ALI-
quod bonum morale ordinis naturæ efficere
sine gratia iustificante.

(o)(*) (o)

EST contra Michaelē Baiū, & P. Rosende, tractatu 3. disp. 4. divis. 5. nu. 64. Eam tamē tenent ceteri theologi, quam Oxoniensis ait esse de fide, vt patet ex Concilio Trid. sess. 6. can. 7. vbi sic habetur: *Si quis dixerit omnia opera, quæ ante iustificationem sunt, verè esse peccata, anathema sit.* Sed sanè inter opera esse bona, & esse peccata datur medium in sententia Scoti, & aliorum nempe opera indifferentia, nedum secundum se, sed etiam in individuo: ex quo ergo opera omnia antè iustificationem non sint peccata non sequitur esse aliqua bona stando sententiæ Scoti, sed possunt aliqua esse indifferentia; & consequenter non potest deduci ex prædicta definitione Concilij, opera aliqua ab homine lapsō elicitā ante iustificationem esse moraliter bona, sed vel mala, vel indifferentia ad bonum, & malum, licet in sententia thomistarum asserentium non dari opus indifferens in individuo, per legitimam consequentiam inferatur aliqua opera hominis lapsi, videlicet, quæ non sunt peccata, esse determinatè moraliter bona. Nihilominus quia Michael Baius, & P. Rosende, nedum asseverant aliqua hominis lapsi opera esse peccata, sed & omnia esse peccata, Concilio anathematizante eos, qui dixerint, omnia prædicta opera esse peccata, & nedum aliqua esse indifferentia, haud dubium, quod damnaverit sententiam prædictorum Auctorum.

³ Quam etiam damnarunt Pius V. & Gregorius XIII. vbi inter alias propositiones Michaelis Baij damna-
runt

runt istam : *Omne, quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est.* Et est ordine 35. Et pariter hanc, quæ est 40. in omnibus suis actibus peccator servit dominanti. Nostramque sententiam definit idem Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. dùm habet : *timorem inferni non esse malum, & attritionem de peccato, quæ homini, antequàm Deus inhabitet mentem per gratiam, & charitatem, esse donum Dei, ac proinde bonum.* Pariter Concilium Arausicanum cap. 4. & 5. docet, *initium bonæ voluntatis, & alios bonos affectus, quibus homo ad iustitiam perducitur, esse dona spiritus sancti.* Qui propterea non possunt non præcedere gratiam.

4. Fundaturque etiam ex Sacra Scriptura, & primo ex illo ad Rom. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt, faciunt.* Quod interpretantur Sancti Patres August. de spiritu, & litera cap. 27. & Prosper contra collatorem cap. 22. & Ciprianus lib. 3. ad Quirilum, de gentibus non dùm iustificatis, immò necdùm conversis ad fidem. Patet etiam ex Luca 10. in Parabola Samaritani, per quem subintel- ligitur homo gratia adminus iustificante destitutus de quo ta- mèn dicitur, quod exercuit opus misericordiæ in hominem il- lum à latronibus vulneratum, quod opus tanquam bonum, & laudabile commendatur à Christo. Lucæ etiam 11. hortantur peccatores ad eleemosinam : *Date eleemosinam, & omnia munda sunt vobis.* Ad quid autem hortatio illa, si peccator non posset bonum illud facere? Et Danielis 4. *peccata tua eleemisinis redime,* quæ operibus malis redimi repugnant.

5. Deinde fundatur nostra resolutio ex Sanc- tis Patribus : namque August. lib. de patientia cap. 26. sic te- net : *Si quis non habet charitatem, & in aliquo schismate constituit, nè Christum neget, patitur tribulationes, angustias, famem, nullo modo culpanda ista sunt : immò verò & hæc laudanda patientia.* Lib. etiam Hypognosticon asserit : *Quod non est contra necessitatem gratiæ, quam prædicant Scriptura, & quam ipse contra Pelagium defendebat, quod hominibus librum arbitrium videretur propria siue gratiæ*

ita Deo valeat ad aliqua bona opera moralia : huiusmodi sunt : colere agros , plantare vineas , servare amicitiam humanam , & castitatem conjugalem . Quod idem tenet Prosper lib. citato contra Collatorem . Item idem August. de spiritu , & littera cap. 28. sic habet : Sicut non impediunt à vita æterna iustum quædam peccata venialia , sine quibus vita hæc non ducitur , sic ad salutem nihil profunt aliqua bona opera , sine quibus difficilime vita cuiuslibet hominis perficimur . Pariter Fulgentius lib. de Incarnatione cap. 26. ait : Aliqua quidam bona , quæ ad societatis humanæ pertinent æquitatem , in esse possunt peccatoribus ; sed quia charitate Deo non sunt , prodesse non possunt ad salutem : Scilicet ad vitam æternam . Gregorius etiam homil. 27. in Evangelia dicit Esse quandam dilectionem proximi , quæ sit sponte naturæ : idest ex inclinatione , & viribus naturæ , ut si diligamus cognatos . Quos actus esse bonos moraliter , probat Gregorius ex eo , quod sunt liberi , & illis sacra eloquia non contradicunt , licet in Evangelio præcipiat nobis Christus aliam dilectionem proximi ex charitate .

6 Tandem : sententiam hanc esse expressam D. Th. patet ex 2. dist. 28. quæst. 1. art. 1. ubi aperte dicit *posse liberum arbitrium , & bona , & mala facere , non tamen actum meritum exercere sine habituali gratia .* Deinde hic art. 2. postquam distinguit duplicem statum naturæ , nempe integræ , ut fuit in primo Parente ante peccatum , & corruptæ post peccatum , & secundum utrumque statum supponit naturam humanam indigere auxilio divino ad faciendum , vel volendum quodcumque bonum , sicut in primo movente quod in præsentem nominamus auxilium generale : attramen est differentia , quod in statu naturæ integræ quantum ad sufficientiam operativæ virtutis poterat homo per sua naturalia velle , & operari bonum suæ naturæ proportionatum , quale est bonum virtutis acquiræ , non autem bonum superexcedens , quale est bonum virtutis insuffæ . Sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc , quod secundum suam naturam potest , ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia . *Quia tamen*

natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet tota bono naturæ privetur; potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare, sicut edificare domos, plantare vineas, & alia huiusmodi; non tamèn totum bonum sibi connaturale, ita ut in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamèn perfectè potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicina. Hæc D. Thomas. Vbi loquendo de potestate hominis secundum naturam ad volendum, vel agendum præscindendo à virtute aliqua superaddita, & gratuita, & cum solo auxilio generali, nullam differentiam constituit inter statum naturæ integræ, & corruptæ, quam quod in statu naturæ integræ potest homo omne bonum suæ naturæ proportionatum; in statu verò naturæ corruptæ solum potest aliquod bonum particulare, ut edificare domos &c. Quibus adde ex 12. quæst. 10. art. 4. in corpore, ubi ait, quod peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autèm totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde infert, quod licet peccatores, seu infideles non possint opera i opera, quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamèn bona opera, ad quæ sufficit bonum naturæ aliquantulum operari possunt. Nota ly aliquantulum, ubi insinuat exemplum infirmi, qui aliquantulum movetur, licet non perfectè, sicut sanus. Quod idem repetit ad primum, quod nempe in peccatoribus non corrumpitur totaliter ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum.

7 Ex quibus primo ratione fundatur nostra resolutio: namque sic se habet in moralibus homo in statu naturæ integræ, vel corruptæ, sicut in phisicis homo infirmus, vel sanus; at licet homo infirmus non possit exercere phisicè omnia opera hominis sani, potest tamèn, antequam sanetur, exercere aliqua, quæ videlicet ipsius viribus proportionantur: ergò paritèr licet homo lapsus, sive in natura corrupta, antequam iustificetur, non possit exercere omnia bona opera naturæ, quæ exercere potest homo in natura integra, potest tamèn aliqua

illarū exercere : nempè ea, quæ levia, & facilia sunt: idest proprijs viribus naturę in illo statu proporcionata, vt sunt supra enumerata. Maior patet, nāque natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, nec bono naturæ totaliter priuatur: ergò remanet solū moralitèr infirma, non tamèn mortua. Et si dicas prædicta opera, quæ facit homo in natura corrupta, esse bona per conformitatem ad naturam, non tamèn moralitèr: contra est quod bonitas moralis consistit in conformitate ad rationem, sicut & malitia moralis indiffinitate ad illam: cum ergò in homine lapso non maneat extinctum lumen naturale rationis, possunt prædicta opera ab eo procedere, vt moraliter bona, ordinata scilicèt ad finem consonum rationi, qualis est ipsa conformitas ad naturam: non enim homo lapsus operatur illa modo brutorum, & aliàs non ea operatur propter malum finem, nec enim est malus finis salus, vel congrua sustentatio, propter quam excolantur agri, plantantur vineæ, edificantur domus: omnia enim hæc conformia, & consona sunt rectæ rationi: immò loquendo de operibus, quę conformia sunt naturę rationali, per idem est esse conformia naturæ, ac esse conformia rationi, de quo late dicimus supra dub. 1. de bonitate, & malitia morali, vt probemus, talia opera in individuo non esse indifferentia, sed vel debere esse determinate bona, vel determinatè mala, si deliberatè fiant, deliberatèque fieri, si semel ea operatur homo vt rationalis, & nedū vt animal.

8 Tandem fundatur nostra resolutio impugnando fundamentum oppositæ sententiæ, quo rota indigentia gratiæ habitualis ad efficiendum bonum aliquod opus morale reducit ad indigentiam charitatis, quæ omnino necessaria est, vt referatur opus ad Deum autorem supernaturalem; at falsissimum est hanc rationem requiri, vt opus aliquod sit bonum moralitèr: ergò. Minor patet, tum nā in primis sequitur, nec dolorem attritionis procedentem ex deformitate peccati, vel ex metu geennæ, sed poenarum non esse opus moralitèr bonum,

num, nè consequenter hominem disponere ad gratiam contra Concilium Trident. loco supra allegato. Tum quia si omne opus bonum morale debet procedere ex motivo charitatis, omne opus bonum morale esset meritorium vite æternæ; unde omne opus bonum morale esset excellens, nè inter opera bona moralia esset distingueret opera levia, & facilia contra Sanctos Patres locis supra allegatis. Tum quia opus morale definitur per hoc quod sit conforme recte rationi; hæc autem conformitas salvatur sine ordinatione charitatis per propriam honestatem obiecti, vt patet in colere Parentes, & dare elemosinam: tum quia regula communis est, quod præcepta affirmativa, quale est præceptum dilectionis Dei super omnia, non obligant semper, & pro semper, sicut negativa, sed tempore determinato; in casu autem, quod nullum est opus moraliter bonum sine charitate, semper, & pro semper: idest quotiescumque homo operaretur, teneretur operari ex motivo charitatis: tum quia homo in gratia non tenetur semper quod operatur, operari ex motivo charitatis, aliàs semper quod sic non operaretur, peccaret mortaliter, & nedum venialiter: ergo nè tenebitur in gratia non existens: tum etiam quia virtutes morales ordinis naturæ eiusdem speciei sunt in statu naturæ; at in hoc statu non indigerent ad bene operandum ordinatione charitatis in Deum: ergo pariter. Ac tandem ex fundamentis præcedentibus constat hominem ad operandum bene moraliter intrâ ordinem naturæ habere seclusa gratia omnia principia requisita: nè intrâ ordinem naturæ requiritur alter ordo præter ordinem in Deum auctorem naturalem, sicut nè aliorum dictamen rationis præter naturale, nè aliud obiectum, quàm honestum, & conforme prædicto dictamini.

9 Nèc valet, hominem in statu naturæ lapsæ non posse ordinari in Deum auctorem naturalem, quin ordinetur in Deum auctorem supernaturalem saltem indirecte, sicut nèc potest averti à Deo auctore naturali, quin indirecte avertatur ab illo vt auctore supernaturali; cuius ratio est, quia Deus

vt auctor naturę est fundamentum sui ipsius vt auctor est supernaturalis. Sed hoc argumentum probat Deum nec in statu purę naturę posse diligi vt auctorem naturę, quin saltem indirecte diligatur vt auctor supernaturalis. Vndę respondeo conformiter ad ea, quę dicimus de iustificatione dub. 2. resolutione 3. quod ex destructione fundamenti bene sequitur destructio rei fundatę: ex positio[n]e tamę[n] fundamenti non sequitur positio rei fundatę, vt exterminis patet; & sic licet homo in statu naturę lapsę non possit averti à Deo vt sine naturali, quin à Deo avertatur vt sine supernaturali saltem indirecte; potest tamę[n] in eum ordinari vt finem naturalem, quin in eum etiam indirecte ordinetur vt finem supernaturalem.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR argumenta.

10 **S**ED obijcies primò ex Sacra Scriptura illud Psalmi 89. *peccatori autem dixit Deus, quare tu enarras iustitias meas, & assumis testamentum meum per os tuum.* Et illud Isaię: *nę offeratis sacrificium frustra, incensum, abominatio est mihi, cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam, manus enim vestrę sanguine plene sunt.* Vbi opera alię ex obiecto bona, & placita Deo, ex hoc ipso, quod procedunt à peccatoribus, eis prohibentur à Deo. Sed respondetur ex ill o Isaię: *Hic populus labijs me honorat, cor autem eius longe est à me.* Prohibentur ergò opera prædicta proptèr cor perversum, seu malam intentionem, à qua procedebant, nempe ab hypocrisi, vel vana gloria, non ex hoc præcisse, quod ab eis peccatoribus procedebant.

11 **S**ecundò obijcies ex D. August. de moribus Ecclesię cap. 14. de gratia, & libero arbitrio, vbi sic ait: *Quod sit ex charitate, non bene fit.* Sed respondetur vel D. August.

per charitatem non intelligere charitatem theologicè dictam, sed amorem honestę virtutis, ità Vazquez. Vel dicendum: quod August. loquitur, vt in plurimum, quoniam qui est in peccato, rarò bene operatur ex obiecto, & debitis circumstantijs, ità Monteuinos. Vel dicatur cum Ferre, quod id, quod non fit ex charitate, non bene fit, vt mereatur vitam æternam, iuxta illud Pauli: *si charitatem non habueris, nihil tibi prodest*. In idem incidit Gonet, quod loquitur de bonitate morali non quacumque, sed supernaturali. Fundamentumque harum interpretationum est, quod aliter August. procederet contra Concilia: immò sibi ipsi contradiceret, vt patet ex locis suprà allatis.

12 Tertiò obijcies ex eodem August. nàmque Epist. 106. dicit: *omnia bona hominis in summum bonum referenda esse*. Et lib. 19. de Civitate Dei cap. 15. ait: *virtutes, dum propter se appetuntur, superbia vitia esse*. Sed ad primum respondetur illa verba non significare præceptum de eo, quod omnia bona referantur in summum bonum, sed consilium. Ità Ferre. Vel dicatur per summum bonum intelligere non Deum auctorem supernaturalem, sed vel supernaturalem, vel naturalem. Ad secundum respondet August. intelligendum esse de virtutibus appetitis propter se tanquam propter finem vltimum, secus verò tanquam propter finem intermedium, ità vt finis vltimus sit Deus saltem vt auctor naturalis.

13 Quartò obijcies ratione: eatenus peccator potest aliququaliter opera bona facere, quia tunc reputatur in linea morali, sicut infirmus in linea physica, qui aliququaliter potest efficere opera hominis sani; at peccator non sic reputatur, sed potius vt in linea morali mortuus: ergò. Maior patet ex dictis. Minor probatur: peccatum mortale totaliter privat gratia, in qua consistit vita moralis hominis: ergò sine ea manet homo moraliter mortuus, & nedum infirmus. Consequentia patet, & antecedens probatur: nàmque peccatum ità privat gratia, quod illius nihil remaneat: ergò totaliter privat gratia. Sed

Sed respondetur argumentum convincere de vita morali super naturali, quæ in sola gratia consistit; secus verò de morali intra lineam naturæ, quæ consistit tantum in commensuratione, seu conformitate ad rationem. Pro cuius maiori intelligentia adde supradictam doctrinam D. Thomæ infra quæst. 73. art. 2. ubi contra Stoicos simpliciter stimantes, quod nulla privatio suscipit magis, & minus, & consequenter omnia peccata esse paria; distinguit duplicis privationis genus, alia in facto esse, sicut mors est privatio vitæ, & tenebræ sunt privatio lucis, & tales privationes non suscipiunt magis, & minus; quia nihil residuum est de habitu opposito, & talis est privatio gratiæ, de qua procedit argumentum. Alia autem est privatio in fieri, quæ aliquid retinet de habitu opposito, sicut egritudo, quæ privat debita commensuratione humorum, ita tamen, quod aliquid eius maneat, alioquin non remaneret animal vivum. Huiusmodi autem privationes suscipiunt magis, & minus ex parte eius, quod remanet: multum enim refert ad egritudinem, utrum plus, vel minus à debita commensuratione humorum recedat. Idem ergò ait dicendum de vitijs, & peccatis: *Sic enim privant debita commensuratione rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur.*

14. Quintò obijcies: nam iuxta communio-
rem thomistarum doctrinam, & nostram, quam defendimus
supra de fine dub. 3. homo non potest operari propter dupli-
cem finem ultimum totalem, & adæquatum, adhuc si vnus sit
habitualis, & alter actualis; at oppositum sequitur ex nostra res-
solutione in præsentia: namque cum homo in peccato mortali
existens opus bonum morale efficiens non possit non habitua-
liter opus illud in bonum creatum, seu proprium referre habi-
tualiter, & aliàs qua parte est bonum, non possit non illud vl-
timo referre actualiter in Deum, aliàs si in bono creato sisteret,
non esset bonum, sed peccaminosum, iam haberet duplicem
ultimum finem totalem, & adæquatum, vnum habitualiter, &
aliud actualiter: ergò. Sed ad hoc argumentum late dicimus

loco citato de ultimo fine. Et quidè probat nimis : nempe hominem in peccato mortali existentem adhuc cum auxilio, seu gratia supernaturali auxiliante non posse bonum aliquod supernaturale efficere, & pariter nec iustum posse peccare venialiter, omnia enim ista argumenta ibi fiunt, quibus variè respondent auctores. Nosque distinguimus inter habere simul duos fines, vnum efficaciter volitum, & alterum ineffaciter, & hoc nullum est inconueniens : secus verò si vterque esset efficaciter volitus. In nostro ergò casu homo ille vtpotè in peccato existens haberet pro fine ultimo habitualiter efficaciter volito bonum privatum ; Deum verò auctorem naturalem haberet pro fine ultimo actualiter ineffaciter volito, nempe volito per simplicem complacentiam : ex hoc enim, quod homo complacet in bono honesto, complacet ad minus implicite, & virtualiter in ipso auctore operis honesti, qui est Deus auctor naturæ. Vnde habet, quod ita sit volitus, quod non avertat efficaciter à bono creato, in quod antea efficaciter conversus erat. Nec intendimus, hominem existentem in peccato non efficere efficaciter opus illud bonum, quippè ad hoc sufficit, quod in executione illud ponat; sed licet hoc ita sit, finis tamen illius operantis, qui est Deus auctor naturæ, implicite in obiecto volitus, dum solum per simplicem complacentiam attingitur, non avertit efficaciter ab ultimo fine, ad quem antea erat conversus habitualiter. De quo etiam dicimus de iustificatione dub. 2. resolutione 3.

15 Sextò obijcies: supposita hominis elevatione ad finem supernaturalem, sic appetitus rationalis comparatur ad charitatem, sicut appetitus sensitivus ad rationem; at appetitus sensitivus nullum opus moraliter bonum potest efficere nisi eum eliciat conformiter ad rationem : ergò nec homo iam elevatus ad finem supernaturalem potest aliquod opus bonum morale efficere, nisi eum eliciat conformiter ad charitatem, videlicet cum ordinatione ad finem illius, qui est Deus vt auctor supernaturalis. Respondetur negando maiorem : est enim no-

ra disparitas inter appetitum sensitivum comparative ad rationem, & appetitum rationalem comparative ad charitatem: namque appetitus sensitivus ex se duntaxat est natus sequi formam apprehensam per sensum, non per rationem, alias in brutis hoc ipsum haberet, ac proinde ex se, & ex natura sua non est liber; unde nec potest ex se, & ex natura sua opus aliquod bonum morale elicere, sed hoc purè habet ex subordinatione ad intellectum, cui vnitur, & coniungitur in homine. Attamen appetitus rationalis, videlicet voluntas, propterea sic dicitur, quia nata est sequi formam apprehensam per rationem, & intelligibilem, ac proinde ex se, seu ex natura sua est libera, & potens efficere opus bonum morale intra ipsum ordinem naturæ, quin in hoc dependeat à charitate, quæ solum elevat ad opera supernaturalia, & excedentia vires naturæ. Unde in summa solum sequitur, quod sicut appetitus sensitivus non potest bonum opus morale naturæ efficere, nisi conformiter ad rationem; ita appetitus rationalis non possit bonum opus morale supernaturale efficere, nisi conformiter ad charitatem, seu ex illius imperio, quod fatemur.

16 Hinc si dicas, quod ex quo in homine natura sensitiva est coniuncta cum rationali non potest opus malum moraliter esse, nisi ex defectu ordinationis ad dictamen rationis rectum: ergo pariter ex quo in homine natura rationalis est coniuncta cum elevatione ad gratiam, & charitatem, non poterit opus malum moraliter contingere nisi ex defectu ordinationis ad gratiam, & charitatem. Respondetur non eo solum opus malum moraliter procedere ex defectu ordinationis ad rectum dictamen rationis, quia natura sensitiva est coniuncta cum rationali, sed ultra quia natura sensitiva ex se, seu ex natura sua non habet sufficientes vires ad operandum moraliter, sive bonum, sive malum; sed hoc habet ex natura rationali, cui in homine coniungitur. Et tamen contra contingit in natura rationali, quæ ex se, & independenter à gratia, & charitate tales vires obtinet respectu ad opera naturæ; alias ex se non esset rationalis, ut patet ex dictis.

RESSOLVTIO SECVNDA

NEC AD EFFICIENDVM OPVS ALI-
quod bonum morale ordinis naturæ indiget
homo lapsus gratia fidei.

17 **E**ST contra Hæreticos nostri temporis, Lutherum,
& Calvinum, quos refert Valentia, asserentes
omnia infidelium opera esse peccata. Est etiam
contra Jansenium, quos etiam sequitur Pater Ro-
sende, & ex parte Gregorius, qui distinguit inter infideles, qui
sunt schismatici, & hæretici, & infideles, qui nihil noverunt
de Deo, quales sunt multi Genriles. Eam tamèn tenent cæte-
ri theologi, qui oppositum iudicant erroneum. Fundaturque
primò ex locis in præcedenti resolutione præallegatis, in qui-
bus procedit sermo absolutè de peccatoribus sine vlla restric-
tione, proindèque indifferenter, siue fideles sint, siue infi-
deles.

18 Quibus adde ex Scriptura illud de obfreti-
cibus Ægyptiorum nèc enim peccabant liberando infantes
masculos à tiranica morte, sicut nèc peccavit Raab liberando
legatos ex Populo Israel missos, sed potius propter hæc acce-
perunt præmium à Deo, sicut & docet August. 5. de Civitate
Dei cap. 12, Romanos accepisse etiam bona temporalia prop-
ter aliqua bona opera ipsorum. Et 1. de gratia Christi cap. 24.
refert, multa bona opera Regis Assueri, quæ fecit ergà Iudæos,
sicut & fecit Cyrus Rex Persarum infidelis, cuius iussu, atque
sumptibus reedificatum est templum Hyerosolimis. Legatur
Chrisostomus Homil. 67. ad Populum, ubi fatetur, nullum esse
hominem adeò malum, idest etiam infidelem, & paganum, qui non
habeat aliquid boni. Idem docuit auctor imperfecti Homil. 26.
loquens in particulari de infidelibus, quos fatetur habere ali-
qua

qua bona opera, licet illis non prosint ad iustificationem. Araujo hoc ipsum confirmat ex illo Cornelij, qui adhuc infidelis existens eius eleemosinæ erant acceptæ Deo. Sed de hoc tractat D. Thomas loco citato ex 22. ad tertium, ubi dicit, Cornelium infidelem non fuisse, quia habebat fidem implicitam nondum manifestatam Evangelij veritate. *Vndè ut enim in fide plenus instrueret, mittitur ad eum Petrus.*

19 Sed respondet Jansenius in prædictis testimonijs Sacræ Scripturæ, & Sanctorum per bona opera intelligi bona opera ex obiecto, secus verò ex fine. Sed contra est: quod opera mala ex fine, & bona tantum ex obiecto, absolute non sunt, nec dicuntur bona, sed mala: ut potè bonum ex integra causa, & malum ex quocumque defectu, de quo latè diximus de bonitate, & malitia morali dub. 2. Patet autem prædicta testimonia procedere de bonis operibus absolute: immò ut ibidè dicimus, licet possit obiectum aliàs, & secundum se esse bonum, attamen hic, & nunc non potest esse bonum, si finis est malus, quia hic, & nunc non attingitur obiectum, nisi prout fiat sub circumstantia finis. Patet autem prædicta testimonia procedere de bonis operibus ex obiecto hic, & nunc, & nedum aliàs, & secundum se: ergò:

20 Est etiam nostra resolutio expressa D. Thomæ 22. quæst. 10. art. 4. ubi de hoc ex professo agit: an scilicet omnis actio infidelis sit peccatum? Et respondet negative iuxta dicta resolutione præcedenti: nam quod infidelitas est quoddam peccatum; peccatum autem tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Et concludit: *Sicut enim habens fidem potest aliquod opus committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo, quod non refert ad finem in fidelitatis.*

21 Hinc nostra resolutio fundatur eadem ratione, qua fundata fuit resolutio præcedens: quippè natura humana per peccatum infidelitatis non est totaliter corrupta, nec bono

bono naturæ totaliter privatur : ergò eadem ratione , qua sine gratia iustificante potest operari opus aliquod bonum morale , potest etiam illud operari sine gratia fidei. Sed dices , quod ad operandum bonum opus aliquod morale , ultra voluntatem , & dictamen rationis requiritur intentio recta , recta autem intentio procedit ex fide : ergò. Sed ad hoc respondet D. Thomas loco citato ad secundum : *Quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis , sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis.*

22

Et hinc etiam fundatur nostra resolutio impugnando fundamentum Jansenij , quod paritèr redducitur ad hoc , quod opus bonum morale indiget ordine in Deum auctorem supernaturalem , qui haberi non potest sine gratia fidei. Cuius oppositum probatum manet fundamento secundo præcedentis resolutionis , nèc oportet ea repetere. Et confirmatur : namque ut opus ordinetur in Deum , finem supernaturalem , non solum requiritur fides , sed etiam charitas , illa quidè per modum dirigentis , hæc verò per modum elicientis , seu imperantis : ergò supposito , quod peccator potest elicere aliquod bonum opus morale sine charitate , haud dubium , quod talis ordo in Deum finem supernaturalem non requiritur , ut opus evadat bonum moraliter , sed sufficere fieri propter honestatem virtutis , vel ordine in Deum actorem naturalem in opere bono , seu honestate obiecti implicite , & virtualiter incluso ; ad quid ergò fides supernaturalis ? Sed dices , in infideli opus morale non posse non ordinari in finem suæ infidelitatis ; unde necesse est , quod vitietur. Sed unde hoc probari potest , cum videamus adhuc fidelem non teneri ordinare omne opus suum in finem suæ fidei , aliter sine charitate non posset aliquod opus bonum morale efficere. Immo fidelis non propterea peccat semper , quia opus non ordinat ad finem fidei , veluti præcise à fine fidei operando , sed quia positive operatur propter alium malum finem : ergò à simili. Nèc infidelis semper peccat ex hoc , quod opus non ordinat ad finem suæ infidelitatis , sed ex alio

alio capite, vel mala aliqua circumstantia: si ergò operetur sine alio malo sine, vel circumstantia prava, non peccabit ex hoc præcisse, quod opus suum in sinem suæ infidelitatis non referat.

23. Difficultas autem est, quod licet infidelis expressè omnia opera sua in sinem infidelitatis non referat, bene tamen virtualitèr, scèù moralitèr, vel interpretativè, ex hoc quod intentio finis infidelitatis tandiù moralitèr perseverat, quantiù per actum oppositum non revocatur, scèù retractatur. Sed contra est: quod hæc perseverantia antè retractationem est purè habitualis, & potest esse sine influxu aliquo etiam morali, vel virtuali in opus. Vndè ex hoc præcisse non redditur opus malum, vt patet in peccato fidelium, quod etiam habitualitèr permanet, donèc retractetur per contritionem, non tamen inde sequitur influere in omne opus eius, aliàs etiam omne opus peccatoris fidelis esset peccatum, cuius oppositum nunc supponimus ex resolutione præcedenti. Immodò nèc charitas habitualis, quæ dicitur concomitanter sumpta sufficit opus virtutis moralis reddere meritorium præmij supernaturalis, si non additur illius imperium, quo prædictum opus referat in Deum auctore supernaturalem. Vt ergò argumentum convincat, oportet probare, nedum operantem esse infidelem, verum & operari vt infidelem, vt sic omne opus suum in sinem infidelitatis referat, aliter infidelitas est purè habitualis, & purè concomitanter se habet sine influxu aliquo etiam morali, vel interpretativo in opus infidelis, vndè nèc illud vitiat. Cuius etiam pone exemplum, quo vtuntur nostri theologi loquendo de valore satisfactionis Christi, quod v. g. Rex non semper operatur vt Rex, vt quando operatur actiones ei, & ceteris communes, & paritèr iustus non semper operatur vt iustus propter eandem rationem: Christus tamèn semper operatur vt persona infinita, & propterea non omnia opera Regis sunt Regia, nèc omnia opera iusti sunt meritoria, omnia tanèn opera Christi sunt moralitèr infinita, scèù valoris simpliciter infiniti. Et disparitatem assignant,

ex quo dignitas infirmitatis est Christo essentialis; ceteræ verò sunt iusto, vel Regi accidentales. Vndè illa non subiicitur libero arbitrio, bene tamen ceteræ. Cum ergò infidelitas utpote accidentalis subiiciatur libero arbitrio ipsius infidelis; aliàs nec posset eam retractare, vel ab ea exire, sequitur posse pro sua libertate operari ut infidelem, & non operari ut talem, licèt semper maneat infidelis.

OBIJCIUNTVR, ET SOLVUNTVR argumenta.

SED obijcies illud ad Romanos 14: *omne, quod non est ex fide, peccatum est.* Et ibi glossa: *omnis infidelium vita est peccatum;* sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt: ergò omnis actio infidelium est peccatum. Et August. tractatu 89, in Joannem: *quid est boni operis ante fidem? Cum dicat Apostolus, omne, quod non est ex fide, peccatum est.* Ex quo loco idem colligit Epist. 105. ad Sixtum. Quod idem conclusit ex illo Apostoli ad Hebræos 13. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Vndè & ibidem infert, virtutes Philosophorum non fuisse veras virtutes, sed vitia, & quod inter Romanos, & Græcos non fuerunt qui essent verè Sapientes, studiosique censendi.

25 Hoc est præcipuum fundamentum, Jansenii, quod & dissolvit D. Thomas loco citato ex 22. ad primum: *Quod illud omne, quod non est ex fide, peccatum est, est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur. Vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est.* Vndè ibidem subditur, *quod omnis infideliter vivens, vel agens vehementer peccat.* Et idè quod non est ex fide, peccatum non tollit, vel quod non est ex fide, sed ex fidei contrario, peccatum est; vndè nihil contra nos, qui solum asserimus sine fide præ-

precisive possè effici opus aliquod bonum morale, non tamèn sine fide contrariè, seù ex fine contrario fidei. Et paritèr non ità, vt per opus illud tollatur peccatum infidelis, aliàs commissi, vel ex infidelitate ipsa, vel ex alio malo fine, seù circumstantia prava, quod adhuc patet in fidelibus.

26 Quod etiam explicat D. Thomas loco citato in Joannem, vbi sic habet: *Omne, quod non est ex fide, peccatum est: sic est intelligendum: omne, quod est contra fidem, vel contra conscientiam, peccatum est, etsi ex genere suo bonum esse videatur: puta, si Paganus ad honorem suorum Deorum Virginitatem servet, vel elemosinam det, hoc ipso peccat.* In quo eodem sensu dicimus locutum fuisse Augustinum, qui expressè nostram sententiam renet, vt patet ex locis præallegatis. Ad id autem, quod additur ex August. virtutes Philosophorum non fuisse veras virtutes, sed vitia, ipse August. ibi se explicat: nempe loqui de virtutibus, quæ liberandis, & beatificandis hominibus deserviant. Vndè addit: *si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promissit, nihil profunt hominis virtutes non sunt veræ virtutes.*

27 Quem etiam explicat D. Thomas suprâ quæst. 65. art. 2. dicendo: *Quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, & simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliæ verò virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter.* Vndè Romanorum 14. super illud: *omne, quod non est ex fide, peccatum est,* dicit glossa Augustini, vbi deest cognitio veritatis, falsa est virtus, etiam in bonis moribus. Notentur hæc ultima verba, vbi bonos mores vocat falsas virtutes; ac si diceret: quod quamvis verè quoad substantiam, quia tamen imperfectæ quantum ad finem, non sunt reputandæ veræ, sed falsæ: id est quasi non essent veræ in ordine ad vitam æternam, quia nihil ad eam conducunt, dum non subeunt imperio fidei, & charitatis: Hinc Sanctus Maximus cap. 6. super Matheum:

inane est, quod cum seculi prætereante deficiens, ad vitam non transit eternam.

28 Sic etiam exponendus est August. alijs in locis, ubi pariformiter loquitur ad dicta, vt lib. 4. contra Julianum cap. 3. habet: *Absti enim, vt sit, vel dicatur voluntas bona, quæ in alio, vel in se ipsa, non in Domino gloriatur.* Loquitur enim, vel de voluntate, quæ facit bona ob gloriam hominum, vt patet ex verbis præcedentibus, quæ sunt huiusmodi: *possunt aliqua bona fieri non benefactentibus, à quibus fiunt; bonum enim est, si subueniatur homini periclitanti, præsertim innocenti. sed ille, qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis, quam Dei facit, non bene bonum facit.* Vel dicatur, quod August. loquitur de bona voluntate meritoria, & respectiue ad vitam æternam: hoc enim non est bonum, dum benefaciens in Domino auctore gloriæ non gloriatur. Cetera argumenta manent obiter, & in resolutione præcedenti soluta.

RESSOLVTIO TERTIA.

PARITER NON INDIGET HOMO LAP-
sus speciali gratia Dei auxiliante intrâ ordinem natu-
ræ, vt efficiat opus aliquod bonum
morale intrâ eundem ordi-
nem.

29 **E**ST contra Gregorium, Capreolum, Dezam, Hispalensem, Rophreensem, Marsilium, Clitobeam, Vazquium, qui pro sua sententia refert Alensem, Gersonem, Castro, Petrum de Soto, Abulensem, & nouissimè contra Vincentium Contentonem. Eam tamen tenent Caietanus, Conradus, Medina, Suarez.

Du-

Durandus, Curiel, Montefinos, Martinez, Araujo, Oxomensis, Gonet, Ferre, & alij frequentèr.

30

Et fundatur primò ex locis Sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum in præcedentibus resolutionibus allatis, quæ absolute, & sine vlla restrictione concludunt hominem lapsum solis viribus naturæ posse efficere aliquod opus morale bonum; si enim solis viribus naturæ: ergò sine gratia aliqua speciali etiam intra ordinem naturæ. Quibus adde Concilium Trident. sess. 6. cap. 11. vbi dicitur: *Deus impossibilia non iubet, sed iubendo, movet, & Facere, quod possis, & petere, quod non possis, & adiuvat, ut possis.* Nunc ergò iuxta Concilium duo sunt genera operum bonorum, alia quidè, quæ possumus, & alia, quæ non possumus: viribus gratiæ omnia possumus: discrimen ergò inter prædicta opera stat in eo, quod aliqua possumus sine viribus gratiæ, & solis viribus naturæ. Deinde lib. 7. Canonum Apostolorum, quibus post Concilia maxima fides adhibenda est, sic habetur: *Abraham antequam vocaretur à Deo, ex ipsa natura facultate viam veritatis carpsit.* En sine vlla gratia etiam auxiliante, per solam facultatem naturæ Abraham viam veritatis carpsit. Sed respondet Vazquez, quod *ly per facultatem naturæ* excludit solum legem scriptam. Sed contra est: nam *ly antequam vocaretur à Deo* non solum excludit vocationem per legem Moytis, sed etiam per auxilium gratiæ, aliter falsum est viam veritatis carpsisse, antequam vocaretur à Deo, cum prius fuisset vocatus per auxilium gratiæ, etsi per auxilium gratiæ: ergò non ex ipsa facultate naturæ. Item vna ex propositionibus, & ordine secunda Michaelis Baij damnata à summis Pontificibus Pio V. & Gregorio XIII. est hæc: *Libertum arbitrium sine gratia, & Dei adiutorio non nisi ad peccandum valet.* Vbi non solum exprimitur gratia, sed & gratia adiuvans, seu auxilians.

31

Quibus adde etiam August. de spiritu, & littera, & Prosperū in præallegato loco cap. 22. contra Collatorem, sic concludentem: *nisi enim adhuc terrena ordinanda hu-*

manu animi vigeret ingenium, non esset vulnerata, sed extincta natura. Nèc enim vigeret ingenium naturæ, si ad ordinanda terrena, opus esset gratia superaddita, quod si indigeret, iam natura esset extincta, & nedum vulnerata.

32

Esseque expressam sententiam D. Thomæ patet etiam ex locis supra citatis. Et notetur, quod loco allato ex distinctionibus, postquam docet liberum arbitrium sine habitu gratiæ exercere actum bonum, non tamen meritorium, statim subdit: *Ita ut non excludat divinam causalitatem, secundum, quod Deus est causa universalis.* Solùm ergò secundum D. Thomam ut homo lapsus efficiat opus bonum morale ordinis naturæ, requiritur motio generalis, qua nempe Deus ut causa universalis concurrat ad actus nostros liberos. Deindè loco citato ex quæst. 109. art. 2. differentiam constituit inter statum naturæ integræ, & statum naturæ corruptæ, quod in primo potest homo per sua naturalia efficere omne opus bonum ordinis naturæ; in secundo verò solùm aliquod opus bonum. Tunc sic; sed cum auxilio gratiæ nedum homo lapsus potest efficere aliquod opus bonum ordinis naturæ sed & omne opus bonum: ergò cum D. Thomas docet solùm posse efficere aliquod opus bonum, intelligitur sine auxilio gratiæ. Deindè ibi D. Thom. ponit exemplum infirmi, qui potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamèn perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ: ergò secundum D. Thomam infirmus spiritualis ad operandum aliquod opus imperfectè, non indiget auxilio medicinæ spiritualis, idest gratiæ, sed sine eo potest eum facere per se ipsum, seu proprijs viribus, sicut infirmus corporalis sine auxilio medicinæ corporalis. Deindè notetur doctrina illius loco citato ex 22. ubi expresso habet, *peccatorem bona opera, ad quæ sufficit bonum naturæ, aliquantulum operari.* Vbi ly *aliquantulum* proculdubio excludit auxilium speciale gratiæ, quippè hoc admissio, non aliquantulum, sed perfecte operaretur.

33

Hinc evanescit interpretatio Vazquerij quod

quod nempe in prædictis locis D. Thomas loquitur de gratia gratum faciente, secus verò de auxiliante. Quibus adde, quod D. Thomas illam gratiam asserit non requiri ad faciendum opus aliquod bonum naturæ: quæ requiritur ad merendum: ad ad merendum autem nedum requiritur gratia habitualis, verum & actualis, ut de se patet: hæc ergò in sententia D. Thomæ non requiritur ad faciendum opus aliquod bonum. Nèc valet etiam D. Thomam loqui de operibus conducentibus ad commodum naturæ, ut patet ex dictis in prima resolutione, quippe adhuc illa sunt conformia rationi, & sic sunt bona, & moraliter honesta. Nèc valet etiam D. Thomam taliter asserere posse peccatorem sine gratia Dei efficere opus aliquod bonum morale, quod non possit illud efficere sine motione Dei, ita est, sed non dicit, sine speciali, & gratuita motione Dei, sed potius ex motione Dei ut primi moventis, seu causæ primæ, quæ potius est concursus, seu auxilium Dei generale. Nèc valet etiam dicere cum Contenson D. Thomam solum intendere hominem lapsum posse sine speciali gratia facere opus aliquod bonum ex obiecto, non tamen docere, quod absque gratia speciali possit hoc opus ex obiecto bonum in Deum referre, quod necessarium est, ut sit bonum moraliter. Non, inquam, valet, namq; D. Thomas expressè, & absolutè docet posse hominem lapsum solis viribus naturæ efficere opus aliquod bonum morale; sed bonum morale absolutè nedum est bonum morale ex obiecto, sed etiam ex fine, & alijs circumstantijs, ut supra diximus, quia licet obiectum aliàs, & ex se sit bonum, hic, & nunc non est bonum, nisi fiat ex bono fine: ergò intendit D. Thomas non esse necessariam gratiam specialem, etiam ex parte finis: nempe ut referatur in Deum auctorem naturalem. Si autem intendat ulterius requiri relationem in Deum auctorem supernaturalem, iam nèc gratia ordinis naturæ sufficit, sed necessaria est etiam specialis gratia supernaturalis.

præcedentis deducto ex D. Thoma: ex eo enim nedum probatur hominem lapsum opus aliquod bonum morale posse efficere sine gratia habituali, sive iustificante, sive fidei, verum & sine gratia speciali auxilia ite etiam ordinis naturæ: namque ad prædictum opus sufficiunt vires naturæ cum concursu Dei generali, utpotè per peccatum lumen rationis non manet extinctum, licet maneat attenuatum, seu infirmum.

35 Et ex his fundatur secundo impugnando fundamentum oppositæ sententiæ consistens in eo: quod voluntas non potest bonum aliquod morale efficere, quin præcedat ex parte intellectus cogitatio determinata de bono eligendo, relicto malo, quam vocant cogitationem congruam, & efficacem, proptereaque illam esse gratuitam, & ex speciali Dei auxilio procedentem; at licet verum sit voluntatem non posse bonum aliquod morale efficere, quin præcedat ex parte intellectus cogitatio illa, non inde sequitur eam esse gratuitam, & ex speciali Dei auxilio procedere: ergò. Minor probatur: namque supposito, quod lumen naturale rationis non est totaliter extinctum, licet maneat attenuatum per peccatum, potest per se ipsum cum solo concursu Dei generali cognoscere bonum esse prosequendum, & malum fugiendum: deinde mediante discursu naturali cum solo concursu Dei generali potest cognoscere hoc esse bonum, & illud malum: qua cognitione supposita haud dubium, quod possit proponere voluntati bonum illud, relicto malo; unde ergò indiget voluntas, ut illud bonum prosequatur auxilio aliquo speciali? Et si cogitatio prædicta dicitur congrua, quia cogitatio est de bono honesto, non ideo erit gratuita, quia congrua. Vnde iuxta auctores Vazquez gratiam specialem fingit, ibi nulla est specialis gratia.

36 Quod & confirmatur, & magis explicatur, ex quo quatuor duntaxat in hac congrua cogitatione inveniuntur: nempe quod occurrat per eam bonum obiectum cogitandum, cum possit occurrere malum; ex hac parte superfluum est

est auxilium speciale gratiæ: tum vt diximus, quia lumen rationis non est extinctum in homine lapso: tum quia bonum illud potest intellectui occurrere ex naturalibus causis: tum quia dubitari non potest Deum habere concursum generalem ei paratum, ac debitum, quo possit aliquod bonum cogitare, sicut vt ignis possit ignire: tum quia intellectus cum concursu Dei generali habet virtutem, vt possit abstrahere à phantasmatibus species intelligibiles repræsentantes bonum, & malum, sicut & in ipsis phantasmatibus repræsentantur bona singularia, & mala: sicut ergò ex eis elicitur cogitatio de malo, patitèr de bono.

37. Secundum, quod in prædicta congrua cogitatione invenitur, est, quod intellectus iudicet illud bonum præcogitatum esse prosequendum; ad quod etiam non esse necessariam gratiam specialem, est evidens: alias naturaliter ignoraret bonum esse prosequendum, & malum fugiendum; vnde lumen rationis totalitèr esset extinctum. Et quis dicat intellectum indigere speciali gratia, vt iudicet Parentes esse honorandos? Nèc valet, quod quamvis hoc iudicium sit naturale, applicare tamèn intellectum ad hoc iudicium, est ex speciali gratia. Sed eadem facilitate posset dici, quod quamvis ignire sit naturale igni, hoc tamèn, quod est ignem applicare ad igniendum, est ex speciali gratia: sicut ergò ex quo igni naturale est ignire, applicatio illius sit per concursum generalem Dei, eique debitum, paritèr in nostro casu.

38. Tertium, quod invenitur in prædicta cogitatione congrua, est, quod illo iudicio excitetur voluntas ad illud prosequendum: ad quod etiam nèc requiritur specialis gratia, quia bonum semel cogitatum, & repræsentatum voluntati suapte natura illam movet, & excitat ad sui prosecutionem, vt de se notum est. Tandèm in prædicta cogitatione invenitur, quod voluntas defacto illud bonum prosequatur, ad quod gratiam specialim non requiri, ex eo patet, quod auxilium ex parte intellectus, quo iudicat bonum aliquod hic, &

nunc

nunc esse prosequendum, eiusdem ordinis est, ac auxilium, quo voluntas illud prosequitur: si ergo auxilium illud est generale, & debitum, pariter & hoc.

39 Sed dices primò ex Vazquez: hoc fundamentum plus probare, quam intendimus, siquidem probat bonam cogitationem de bono honesto nunquam esse gratiam: utpotè non potest esse gratia, quod occurrat naturaliter cogitatio congrua de bono honesto, nec quod iudicet illud esse prosequendum: nec quod illo iudicio excitetur voluntas ad illud prosequendum, nec tandem quod voluntas illud prosequatur: omnia enim hæc contingunt naturaliter secundum nos cum solo auxilio generali: ergò. Sed respondetur negando assumptum: namque ea ipsa, quæ naturaliter contingunt, possunt contingere præternaturaliter: potest enim Deus se solo commovere phantasmata, aut spiritus, ut occurrat cogitatio boni potius, quam mali: immò quod totaliter occurrat cogitatio boni, quod sit firma, & perseverans, neque obruatur tentatione, etiam ex gratia, ex quibus provenire potest, quod voluntas magis excitetur, & denique firmitus prosequatur bonum. Nec etiam nos intendimus sine gratia posse hominem elicere opus honestum naturalis ordinis, si sit excellens, ut subire mortem pro liberatione patriæ, ad quod proculdubio gratia specialis requiritur.

40 Deindè dices: licèt omnia hæc verificari possint de secunda vel tertia cogitatione, secus tamèn de prima: quippè hæc non est in potestate nostra, sed solius Dei, siquidem à Deo specialiter immititur, quin ad illam intellectus moveatur ex nostra voluntate. Sed respondet Araujo, quod neque oportet primam cogitationem esse immediatè à Deo, sed posse esse à causis naturalibus, sive per industriam ipsius hominis acquisitam, non minus, quam secundam, & tertiam. Sed hæc doctrina contradicit doctrinæ communi thomistarum, dum docent Angelum in primo instanti suæ creationis non potuisse peccare. Cuius fundamentum desumitur ex eo, quod tale

ale peccatum attribueretur Deo etiam ut causæ particulari: utpotè peccatum illud esset ab Angelo media prima cognitione, quæ non posset non esse à Deo ut specialiter, & immediate movente: nam si talis cognitio esset ab intellectu ut moto à voluntate, ad illam cognitionem præsupponeretur actus voluntatis, & adhuc actum voluntatis præsupponeretur alia cognitio, & sic non esset cognitio prima. Quæ est ratio D. Thom. 1. p. quæst. 82. art. 4. ad 3. quod sic procedebat: nihil velle possumus, nisi sit intellectum; si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit, quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere, & illud intelligere aliud velle, & sic in infinitum. Et respondet D. Thomas: *Dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statim in intellectu, sicut in primo: omnem enim voluntatis motum necesse est, quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium consiliandi, & intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristot. dicit in 8. Ethycorum.* Quæ doctrina extenditur à thomistis etiam ad primam cogitationem hominis in quolibet primo negotio, si sit prima absolutè, & simpliciter: idest non supponens aliam cogitationem, vel intentionem virtualiter per manentem, seu non retractatam, quam etiam dicimus esse homini à Deo specialiter immisam.

41 Melius ergò responderetur primo concedendo, quod illa prima cogitatio, si sit prima absolutè, & simpliciter, & pariter primus motus voluntatis ex ea sequutus in bonum honestum esse homini à Deo ex speciali eius auxilio. Negamus tamen de secunda, vel tertia cogitatione, quod ad nostrum sufficit intentum. Quamvis enim voluntas in primo actu, seu sub prima cogitatione non se moveat, nisi tantum elicitivè, applicativè verò solùm à Deo, quia ad illum non supponitur in actu, & unumquodque movet in quantum est in actu; attamen constituta iam in actu sub prima cogitatione potest se movere applicativè ad alia; quo in casu potest intellectum mo-

vere ad aliam cogitationem: immò qua proponatur nedùm bonum, sed etiam malum, qua ratione licet Angelus non potuisset peccare in primo instanti, potuit, & defacto peccavit in secundo, quo in casu illa secunda, vel tertia cogitatio, sicut & actus voluntatis eam secutus procedit à Deo non vt specialiter movente, sed solum generaliter, de quo late dicimus 3. p. de Angelis dub. 5.

42 Vel si mavis potest dici, quod ly *specialiter*, potest intelligi dupliciter: primo vt excludit auxilium generale Dei: secundo vt excludit motum voluntatis creatæ. Prima ergò cogitatio est à Deo immissa specialiter, quatenùs ly *specialiter* excludit motum voluntatis, quod est dicere illam cogitationem esse putè à Deo movente, & applicante intellectum, & non à voluntate creata. Secùs verò quatenùs ly *specialiter* excludit auxilium generale. Potest enim Deus per auxilium generale sine speciali movere immediatè intellectum ad primam illam cogitationem, sicut & ceteras creaturas ad proprios illarum motus: namque hæc procedit à Deo secundum naturalem inclinationem voluntatis creatæ, quia, vt ait D. Thomas 1. p. quæst. 60. art. 2. *Dilectio naturalis est prior dilectione electiva: namque id, quod pertinet ad prius habet rationem principij: primum autem in unoquoque est natura; naturas autem ad proprios motus naturales movet Deus immediatè per solum auxilium generale.*

43 Denique nostra resolutio fundatur ab inconvenientibus, quæ sequuntur ex opposita sententia: namque in primis sequitur, quod homo in statu puræ naturæ non possit facere aliquod opus bonum morale ordinis naturæ, vtpotè in illo casu esset destitutus omni auxilio speciali gratiæ. Quod & adnecat Vazquez. Sed videtur absurdum, cum adhuc in illo statu haberet homo naturalem inclinationem ad bonum quæ nec esset frustranea, nec omnino extincta.

44 Secundò sequitur, quod liberum arbitrium in eo casu non esset naturaliter indifferens ad bonum, & ad

malum, cuius contrarium tenentur omnes fateri iuxta fidem. Probat sequela: nam si naturaliter in eo casu maneret indifferens ad bonum, & malum, vtrumque naturaliter posset eligere, sed in eo casu non posset eligere naturaliter vtrumque, sed tantum malum: vtpotè ad eligendum bonum esset vltra necessaria gratia superaddita: ergò. Hinc quia homo non potest eligere bonum supernaturale sine auxilio supernaturali, pariter dicimus in homine post peccatum sine prædicto auxilio non manere libertatem ad prosequendum bonum supernaturaliter.

45 Tertiò sequitur ex opposita sententia dari actum indifferentem in individuo, qui proinde nèc sit moraliter bonus, nèc malus: vtpotè homo lapsus sine illo auxilio, & solis viribus naturæ cum concursu generali potest facere aliquem actum non peccaminosum, sed ille esset in individuo indifferens: quippè sine illo auxilio talis actus non esset moraliter bonus: ergò. Et licet Vazquez hoc non reputet inconueniens, hoc tamèn est expresse contra D. Thomam, vt patet ex dictis supra p. 4. de bonitate, & malitia morali dub. 1. Undè & inconsequenter Vazquez refert D. Thomam pro sua sententia. Sed quid de nostro Contenson, qui non potest non fateri doctrinam D. Thomæ contra prædictam indifferentiam, quàm omnes eius Discipuli sequuntur? Utique negabit viribus naturæ, & sine illo speciali auxilio non posse facere aliquem actum, qui peccaminosus non sit. Sed durissimum videtur, quod si Deus non præueniat voluntatem illo auxilio, sed solo auxilio generali, tunc necessitetur voluntas ad malum, idest ad ponendum malum finem, aut pravam aliquam circumstantiam.

(o)2(o)

 * * * * *

 * * * * *

OBIICIUNTUR , ET SOLVUNTUR argumenta.

46 **P**URA testimonia ex Sacra Scriptura, quæ contra nostram sententiam procedere videntur, in precedentibus resolutionibus manent legitimè interpretata. Nunc obicies primo illud Pauli 1. ad Corinthios 3. *Non sumus sufficienter cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est.* Sed ex hoc, quod sequitur, est hominem ad cogitandum egere auxilio Dei, quod autem tale auxilium sit speciale, non explanatur. Hinc D. Thomas hic art. 1. obijcit idem argumentum, & respondet: *Dicendum, quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, in quantum movet intellectum ad agendum. Actum enim intelligere aliquid est cogitare, ut patet per August. 14. de Trinitate.* Immo super Joannem cap. 13. lect. 1. sic habet: *Opera nostra, aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia divina; si virtute naturæ? Cum omnes motus naturales sint ab ipso Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso. Si verò virtute gratiæ, cum ipse sit auctor gratiæ manifestum est, quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest.*

47 **S**ecundò obicies illud Pauli ad Corinthios 4. *Ut supra quam scriptum est, unus contra alterum instetur præ alio: quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non acceperis? Si autem acceperis, quid gloriaris, quasi non acceperis?* In eo autem, quod homo operatur viribus proprijs sine speciali Dei auxilio, videtur se per se ipsum discernere ab alio, proindeque posse gloriari, & inflari præ illo: ergò. Sed respondetur ita esse, si homo ita operetur proprijs viribus, quod non indigeat auxilio generali Dei nedum simultaneo, sed prævio: immò non ab intrinseco indifferenti, sed ab intrinseco efficaci: namque si tota determinatio sit penes voluntatem creatam, nè eius lædatur libertas, iam posset homo gloriari, & præ

præ alio inflari, ex quo cum eodem intrinseco auxilio se determinavit ad consensum potius, quam ad dissentium. De quo late egimus 2. p. dub. 6. resolut. 1. fundamento 13. Deinde communiter respondent auctores cum August. de Prædestinatione Sanctorum cap. 3. Apostolum loqui de discretionem in negotio salutis, seu consentientis salutariter à non consentiente. Hæc enim reduci non debet in naturam, sed in Deum, seu non in vires naturæ, sed in vires divinæ gratiæ: rationemque assignat August. quia hæc discretio salutis reduci non potest in dona, quæ omnibus hominibus communia sunt, qualia sunt naturalia.

48 Tertiò obijcies etiam ex Paulo ad Philipenses 2. ubi habet: *Creati in Christo Iesu in operibus bonis.* Et iterum: *Deus est, qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate.* Sed respondetur, quod Paulus ibi loquitur de bonis operibus in ordine ad supernaturalem salutem, ut patet ex verbis, quæ præmisserat: *Cum timore, & tremore salutem operamini.*

49 Quartò obijcies ex Concilio Milevitano, sub Innocentio primo cap. 4. & Arausicano sub Leone 1. Can. 9. in quorum primo dicitur: *Virumque est donum Dei, scire quid facere debemus, & eligere, ut faciamus.* In altero verò dicitur: *Divini est muneris, cum rectè cogitamus, & pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur.* Difficilius autem est, quod in eodem Concilio habetur Canon. 2. ubi dicitur: *Nemo habet de se, nisi mendacium, & peccatum.* Sed omnia hæc non esse contra nostram sententiam, probatur, ex quo prædicta decreta procedunt adversus Pelagianos, & Semipelagianos. Illi enim dicebant, non requiri gratiam superadditam virtuti naturali humani liberi arbitrij: isti verò etsi gratiam admittebant, dicebant tamen illam conferri intuitu operum naturalium præcedentium, ex quibus tanquam ex meritis homines primam gratiam impetrabant. Contra illos ergò definitur necessariam esse gra-

gratiam Dei ad opera meritoria, & pariter ad dispositionem ad gratiam iustificantem. Contra istos verò definitur gratiam non conferri intuitu operum naturalium præcedentium, nèque hominem proprijs viribus naturæ posse se disponere ad gratiā. Undè in utroque Concilio procedit sermo de opere bono supernaturali, seu præparante ad gratiam iustificantem, vel ad vitam æternam conducentem. Ad id, quod additur de homine nō habēte de se, nisi mendatiū, respondetur iuxta dicta resolutione præcedēti ad primum: vocari peccatū, vel mendatium quidquid non transit in vitam æternam. Videatur ibi. Plura alia loca obijcit Contenson ex Concilio, & Sanctis Patribus. Sed omnia concordari possunt cum nostra sententia iuxta dicta: nempe sermonem procedere, vel de operibus supernaturalibus, scilicet, quæ disponunt ad gratiam iustificantem, & conducunt ad vitam æternam, vel nomine gratiæ intelligit gratiam non specialem, & superadditam, sed generalem, seu procedentem ex generali Dei providentia.

50 Quintò obijcies aliqua loca D. Thomæ, quæ nostrę videntur adversari sententię: nāmque 22. quæst. 136. art. 3. ad 2. inquit: *Bonum politica virtutis commensuratum est naturæ humanæ, & ideo absque auxilio gratiæ gratum faciens potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei.* Nèc potest in præsentī adaptari duplex illa solutio, seu interpretatio communis: nempe D. Thomam loqui de bono supernaturali, vel loqui de auxilio generali: nāmque ut patet ex argumento, sermo procedebat de Gentilibus, de quibus legitur multa mala tolerasse; nè patriam proderent: quod in illis erat purè bonum morale ordinis naturæ. Deindè illud intrā ordinem naturæ erat bonum eximium, arduum, & difficile, ad quod in nostra sententia est necessarium auxilium gratiæ, nedū generale, sed & speciale intra ordinem naturæ. Undè nihil contra nos, cum sententia nostra non procedat de opere quocumque bono intra ordinem naturæ, sed de facili, & levi, ut patet ex exemplis suprā apposis.

51 Sexto obijciens, quod D. Thomas quæst. 24. de Verit. art. 14. ubi exprofecto inquit: *utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia, sic concludit: Si gratiam Dei vellimus dicere non aliquod habituale bonum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo dono habituali insificante: Licet ergo secundum D. Thomam ad aliquod bonum efficiendum, non indigeat homo gratia habituali, bene tamèn auxilio ex misericordia Dei descendente, per quod interius motum mentis operetur. Sed respondetur ibidem D. Thomam docere: Quod quamvis huiusmodi bona possit homo facere sine gratia gratam faciente, non tamèn sine Deo, quia causa secunda non agit, nisi per virtutem cause primæ, ut dicitur in lib. de causis. Qui concursus generalis est. Dicimus ergo, D. Thomam per auxilium ex misericordia Dei intelligere auxilium non speciale, sed generale, nisi bonum sit supernaturale, ut ex dictis patet.*

52 Hinc observandum est iuxta auctores nostræ sententiæ, inter quos præcipue Montesinos, & Araujo, quod dicit ipse D. Thomas in art. 9. huius quæstionis, quod cum quæssisset, utrum homo habens gratiam indigeat gratia ad non peccandum, & rectè vivendum, respondet: non indigere alio auxilio gratiæ, quasi aliquo alio habitu, indigere tamèn auxilio gratiæ secundum alium modum, scilicèt ut à Deo moveatur. Et hoc propter duo: primùm quidèm ratione generali, quia sicut in prædictum est, scilicèt art. 1. huius quæstionis, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ gratiæ &c. Ubi est ponderandum, quod motio divina, qua omnes creaturæ indigent ad operandum, vocatur à D. Thoma auxilium gratiæ; & tamèn talis motio est auxilium generale. Et si dicas, qua ratione auxilium generale dicitur gratia, cum sit debitum naturæ? Respondetur hoc auxilium pertinere ad gratiam creationis, quia quantumvis sit debitum supposita creatione, tamèn absolutè non est debitum, sed

sed gratis datum. Et sola est differentia, quod hoc auxilium dicitur gratia generalitèr dicta, siue gratia creationis, alia vero dicitur gratia proprie dicta, quæ adhuc supposita creatione naturæ non est debita. Et ex his facile possunt interpretari alia ioca D. Thomæ, immò & Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum.

53 Septimò obijcies à ratione, & primo ex necessitate, & vtilitate orationis, per quam imploramus auxilium pro singulis bonis operibus efficiendis, vt patet ex orationibus Ecclesiæ; si autem viribus naturæ homo lapsus posset aliqua huiusmodi opera facere, inutilis, & frustranea esset prædicta oratio; ergò. Quod & non leuiter confirmatur ex doctrina Thomistarum, qui auxilium, seu concursum Dei ab intrinseco indifferentem impugnant, ex quo iam voluntas humana haberet in sua potestate determinare auxilium Dei ad consensum; vnde stultè, & irrisoriè oraret pro gratia obtinenda ad consensum, quia irrisorie, & stultè quis orat pro eo, quod habet in sua potestate, dicente August. de natura, & gratia contra Pelagianos cap. 10. *Quid stultius, quam orare, vt facias, quod in potestate habes.*

54 Ad hoc argumentum respondetur, quod si loquamur de orationibus, quibus Ecclesia vixit, illis non postulamus opus bonum, nisi quatenus conducens ad gratiam, & vitam æternam; vnde illud postulamus per Christum; vt sic autem non est in nostra potestate, & sic indigemus auxilio speciali Dei, Præter orationes autem illas plura alia bona contingunt, & fallibilia petunt homines à Deo, quæ sistunt in ordine naturæ, nec tamèn prædictæ orationes sunt frustraneæ, vel inutiles, quia non ita sunt in potestate nostra, quin indigeant auxilio generali gratiæ, & hoc auxilium est, quod tunc postulatur. Et ex his patet ad confirmationem: nam in sententia lesuitarum, determinare decretum, vel concursum Dei ab intrinseco indifferentem ad consensum prædissenso, est ita in potestate voluntatis creatæ, vt non indigeat auxilio aliquo prævio Dei

determinato, & efficaci: vnde ipsa pro sua libertate se, & Deū, seu eius auxilium indifferens determinat, vt potius consentiat, quam dissentiat. De quo late 2. p. dub. 6. resolutione 1. fundamento 15.

55 Octavò obijcies ad idem ex debito gratiarum actionis: etenim debemus gratias agere Deo pro singulis bonis operibus, quæ facimus, & pro singulis peccatis, quæ evitamus iuxta illud Pauli ad Epheseos 5. *in omnibus Deo gratias agentes*, & illud August. lib. 2. confelsionis: *tua gratiæ depute quæcumque peccata non admisi*; si autem in nostra potestate esset sufficientia alicuius boni operis, non esset debita pro illo huiusmodi gratiarum actio, quia hæc non debetur pro illo, quod quis habet in sua potestate: ergò. Sed respondetur conformiter ad solutionem præcedentem, quod pro singulis operibus bonis conducentibus ad vitam æternam, & pro peccatis, quæ vitamus contra præcepta supernaturalia, tenemur gratias Deo agere, vt auctori supernaturali, pro operibus autem bonis purè intra ordinem naturæ, & patitur pro peccatis, quæ vitamus contra præcepta naturalia, tenemur gratias agere Deo vt auctori naturali. Vnde solum sequitur illa bona opera non posse nos facere sine auxilio Dei supernaturali, quod propterea est speciale auxilium; ista verò non posse nos facere sine auxilio Dei naturali, quod non proinde speciale est, sed abstrahit ab speciali, & generali: illudque dicimus requiri ad opera bona moralia, & ardua; istud verò sufficere ad opera levia, & facilia eiusdem ordinis, quod licet generale sit, & debitum titulo creationis, absolutè est gratiosum, vt suprà explicatum est.

56 Sed dices: non recte aliquis Deo gratias ageret, si ita diceret: ago tibi gratias Domine, quia dedisti mihi auxilium generale ad hoc, vel illud opus bonum morale: signum ergò est, quod tale opus non pendeat ex solo auxilio generali, sed speciali. Sed hæc replica instatur in doctrina contrariorum, qui etiam distinguunt inter auxilium speciale ordinis

supernaturalis, & ordinis naturalis, quapropter non recte agerent gratias, Deo dicendo: ago tibi gratias Domine, quia dedisti mihi auxilium speciale ordinis naturæ ad hoc, vel illud opus bonum morale, quod non est signum tale opus non pendere ex solo auxilio speciali ordinis naturæ: à simili ergò. Et ratio est, quia licet opus utpotè naturale non exigit, nisi auxilium generale, potuit tamèn homo ad illud faciendum præveniri à Deo auxilio speciali, sicut in contraria sententia potuit à Deo præveniri auxilio speciali supernaturali.

57 Sed adhuc dices: quod si homo ad illud opus pervenitur auxilio speciali ordinis naturæ in nostra sententia, & supernaturali in sententiæ contraria, iam auxilium generale in nostra sententia, & supernaturale in sententia contraria esset, ac si non esset comparative ad illud opus, si purè fiat propter motivum naturale: sufficenter ergò dabit gratias Deo propter auxilium generale in nostra sententia, & propter speciale auxilium naturale in opposita sententia. Sed respondetur esse, ac si non esset respective ad opus; secus autem respective ad gratiarum actionem, utpotè defacto prævenitur auxilio, quod est supra generale. Sicut enim homo potest libere respondere, & non respondere vocationi, & excitationi Dei, ita potest respondere ex parte, & non ex toto: potest ergò excitari ad dandam elemosinam propter finem supernaturalem; & nihilominus dare illam propter finem, & honestatem naturalem. Et ideo semper tenetur gratias Deo agere propter auxilium sibi collatum absolute, & sine aliqua restrictione.

58 Nonò obijcies: quia in quolibet opere bono nulla vitiato circumstantia vincitur potestas Demonis; sed hæc victoria est per Christum iuxta illud 1. ad Corinthios 11. *Gratias autem Deo, quod dedit nobis victoriam per Christum*: Ergò ad quolibet opus bonum morale est necessaria gratia collata per Christum. Maior patet, quia Demon potest impedire, ac dissuadere quodcumque opus bonum morale: namque hæc potestas pertinet ad dominium, quod supra genus humanum habebat,

bebat, vt refert Bernardus Epist. 104. definitum fuisse ab Innocentio & colligitur ex illo 2. ad Thimotheum 2. & *rescripti à Diaboli laqueo, ad quod captivi tenentur ad ipsius voluntatem.* Sed responsio patet etiam ex dictis: namque licet Demon intendat impedire; vel dissuadere opus quodlibet bonum morale, cum morale opus est proportionatum viribus naturæ, sine auxilio speciali dato per Christum, & proprijs viribus simul cum concursu generali Dei, potest ab homine fieri, quantumvis Demon intendat eum impedire, vel dissuadere, quo in casu vincitur potestas Demonis, & non per Christum. Vnde Paulus loquitur non de qualibet resistentia, sed ea, quæ contingit aduersus Demone in operibus conducentibus ad salutem animæ, vel vitam æternam.

59 Decimò obijcies ab inconvenientibus, quæ sequuntur ex nostra sententia: namque primò sequitur eodem modo Deum concurrere ad opus bonum atque ad malum, quippè ad vtrumque concurreret cum solo auxilio generali. Secundo sequitur, quod homo ex viribus naturæ possit præbere initium suæ iustificationi: namque facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam. Tertio sequitur, quod nèque Demon careat auxilio congruo, cum sit naturæ intellectualis, cui proindè est debitum tale auxilium, & consequenter posse facere aliquod opus bonum morale, quod negat D. Thomas quæst. 85. art. 2. ad 3.

60 Sed dehis late auctores alijs in locis. Iuxta doctrinam tamèn Thomistarum ad primum respondeo, quod licet Deus concurrat ad opus bonum, & malum solo auxilio generali, aliter tamèn, & aliter, namque ad bonum concurrat etiam pro formali; ad malum verò solum pro materiali, quia vt sic duntaxat cadit sub sphaera diuinæ voluntatis. De quo in tractatu de peccatis. Ad secundum respondeo, quod illud axioma intelligitur de faciente, quod in se est, non viribus naturæ, sed viribus gratiæ auxiliantis, de quo infra. Ad tertium respondetur probare, si Demones fuissent flexibiles, sicut ho-

mines : sunt autem inflexibiles , & propterea manserunt obstinati in malo fine , cui primo adhaeserunt. Nèc valet, quod Angelus post peccatum manet liber , sicut homo : nam ut dicunt Thomistæ cum D. Thoma de hoc agendo ex professo : de ratione liberi arbitrij secundum modum , & conditionem naturæ Angelicæ est solū n posse eligere oppositum ante electionem , non tamē post electionem. De ratione verò liberi arbitrij secundum modum , & conditionem naturæ humanæ est posse eligere oppositum ante , & post electionem , quod ortum habet ex inflexibilitate Angeli , & flexibilitate hominis. De quo late dicimus 3. p. de Angelis dub. 6.

61 Undecimò obijcies : opera disponentia ad gratiam petunt secundum nos procedere ex auxilio speciali Dei ; at aliqua opera bona moralia ordinis naturæ disponunt ad gratiam : ergò. Probatum minor : opera pertinentia ad veram pietatem non possunt non disponere ad gratiam ; sed aliqua opera bona moralia ordinis naturæ pertinent ad veram pietatē , ut sunt subvenire Parentibus , & dare eleemosinam indigenti , aliaque huiusmodi , quæ ex vera pietate procedunt , si non fiunt propter malum finem , vel aliqua prava circumstantia vitiantur : ergò. Maior constat : namque hoc pertinet ad bonitatem , & benignitatem Dei , ut huiusmodi opera non obliviscatur , iuxta illud Pauli ad Hæbreos 6. *Non enim iniustus Deus , ut obliviscatur operis vestri boni.* Sub quo non potest non comprehendi opus ad pietatem pertinens.

62 Sed ex ipsis verbis Pauli constat solutio : namque prosequitur : *Operis vestri , & dilectionis , quam ostenditis in nomine ipsius.* Opus ergò , quod non fit in nomine Dei , sed ex dilectione supernaturali ipsius , non disponit ad gratiam , quamvis opus sit pium , & ex misericordia procedens. Huius enim obliviscitur Deus , quia in ordine ad vitam æternam est , ac si non esset , & omnino inane , ut supra diximus ex Sancto Maximo.

63 Vel si mavis : dato , quod opus morale bo-

num difficile, & arduum pertinens ad pietatem disponat ad gratiam, secus verò opus facile, & leve. Hinc apud Matheum cap. 3. *Dixit Iesus Discipulis suis: amen dico vobis, nisi abundaveritis iustitia vestra plus, quam scribarum, vel Phariseorum, non intrabitis in Regnum Cælorum.* Pro cuius intelligentia notat Ambrosius lib. 3. de Serm. Domini, quod iustitia Phariseorum est, *ut non occidant, & hæc non sufficit ad intrandum in regnum cælorum, quia opus minimum est.* Iustitia ergo eorum, qui intraturi sunt in regnum cælorum est, *ut non irascantur sine causa, & multo magis, & ascendunt alium gradum, dum in corde aubne non irascitur.* Hoc enim est opus maius, sicut & difficile, & arduum, in quo propterea exceditur iustitia Phariseorum. Et idè qui talia agunt intrabunt in regnum cælorum, quia prædicta opera, sicut disponunt ad gratiam; ita ad intrandum in gloriam. Patet autem ex dictis nos in presenti loqui de operibus bonis levibus: de alijs autem fatemur, quod procedunt ex speciali auxilio.

64

Duodecimò obijcies: homo per peccatum originale meruit omni cogitatione congrua privari: ergò quod defacto non priveretur, est speciale beneficium Dei, proinde que talis congrua cogitatio non potest non ex speciali Dei auxilio provenire. Dices, quod propter culpam originalem incurrimus debitum carenti omni bona cogitatione conducente ad salutem, & iustificationem; non tamèn omni cogitatione honesta, seu de bono honesto, & rationi consono. Sed contra est, namque peccatum meretur pœnam omnem possibilem citra infinitam secundum intensiorem, quia huius peccator capax non est: immò hæc recompensatur per durationem infinitam, ut tenet D. Thomas in 2. dist. 42. quæst. 1. art. 5. ad 2. quod & repetit in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 13. cum ergò privatio omnis cogitationis congruæ possibilis sit, consequenter hanc etiam meretur homo per peccatum mortale etiam personale, seu personale. Immo homo per peccatum meretur nedum carentiam visionis divinæ, sed etiam sui anihilationem, ut etiam

do

docet D. Thomas in 4. dist. citata quæst. 2. art. 2. vnde & meretur consequenter extinctionem liberi arbitrij, ac tandem carentiam omnis congruæ cogitationis, sive de bono supernaturali, sive de bono naturali, & huius reddit rationem ibi quæst. 1. art. 2. quia nempe peccat contra Deum, qui est auctor essendi. Ac tandem si homo per peccatum non meretur privari omni cogitatione de bono naturali, & honesto: ergo circa tale bonum mansit adhuc post peccatum integrum, & sanum lumen naturale rationis, & nedum infirmum, & attenuatum; quod si manet attenuatum, & infirmum: ergo & meretur carentiam alicuius congruæ cogitationis: fallum ergo est, quod solum meretur privari omni cogitatione de bono supernaturali, seu conducente ad salutem, vel iustificationem.

65 Tenemur ergo fateri, quod per peccatum meretur homo privari omni cogitatione congrua circa bonum honestum, & naturale; licet defacto non sic fuisset privatus, sicut nec libero arbitrio, vel esse naturali: quod est hæc omnia mereri quoad sufficientiam, seu condignitatem, non tamen quoad efficaciam; sed hoc fuit donum Dei speciale, & maximum beneficium, quia poena debita peccato in executione, seu quoad efficaciam subditur taxationi divinæ, Deus autem punit citra condignum pro sua misericordia, sicut & præmiat ultra condignum pro sua liberalitate, ut etiam docet D. Thomas loco proximè citato. Sed sane sicut Deus sic taxavit, quod homo per peccatum non privetur libero arbitrio, nec omni congrua cogitatione de bono honesto, sic taxavit, seu ordinavit, quod ei aliquod auxilium tribueretur pro tali, vel tali cogitatione. Quod est esse debitum ei ex suppositione divinæ ordinationis, licet in radice, seu in voluntate non privandi eum libero arbitrio, tale auxilium sit gratuitum, & indebitum.

66 Nec valet, quod iuxta hanc doctrinam etiam auxilium ad bona supernaturalia perficienda erit debitum, videlicet ex suppositione divinæ ordinationis, qua voluit hominem ad supernaturalia elevare. Non, inquam, valet: namque so-

lum

lum sequitur prædictum auxilium esse debitum, non naturæ secundum se, sed reduplicative ut elevatæ. In nostro autem casu sequitur esse debitum naturæ secundum se: utpotè Deus ordinavit per peccatum, nèc annihilari naturam, nèc extinguere in totum lumen rationis, vel liberum arbitrium, proindeque destinavit naturam humanam quantum ad aliqua opera se habere, ac si peccatum non præcesset. Hinc opera naturæ humanæ elevatæ per gratiam sunt supra ipsam naturam, opera verò naturæ humanæ vulneratæ per peccatum, de quibus nunc loquimur, supposita divina taxatione non sunt supra naturam, sed ei proportionata, & sic auxiliū ad prædicta opera absolutè est debitum, ad supernaturalia autem absolutè est indebitum, & gratuitum.

67 Tertiodicimò obijcies: quod voluntas est indifferens ad bonum, & malum: ergò non petit ex natura sua auxilium ad bonum honestum, nèc consequentè tale auxilium ei debetur, sed est indebitum, & speciale. Sed instantia statim se offert de natura integra, in qua etiam voluntas erat indifferens ad bonum, & malum, aliter nèc in sensu divisso integritatis posset peccare; & tamèn in eo statu fuit ei debitum auxilium ad bonum: ergò. Dicendum est igitur voluntatem esse indifferentem ad bonum, & ad malum, sed non æquè primariò, sed ad bonum primario, & per se, idest ex natura sua, scilicet secundum inclinationem naturalem; ad malum verò secundario, & per accidens: idest præter naturam, & per modum defectus. Quæ est doctrina expressa D. Thomæ pluribus in locis, & præcipue 3. p. quæst. 34. art. 3. ut probet Christum in primo instanti suæ conceptionis potuisse moveri ad bonum merendo, non tamèn ad malum peccando: *Dicendum, quod liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum, & ad malum: nam ad bonum se habet per se, & naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus, & præter naturam.* Quod idem habet quæst. 16. de malo ut probet, quod quàmvis voluntas Angeli in primo instanti suæ creationis se haberet ad utrumque, adhuc non potuit in illo instanti peccare, quia

quà ex quo primario, & per se, seù naturaliter se habet ad bonum, non potuit in primo instanti non elicere actum circa bonum. Qua ratione etiam vitur 8. super Joann. lect. 6. de quolate ago 3. p. de Angelis dub. 5. resolutione vnica. Ex hac ergò doctrina soluitur argumentum factum, quod quamvis voluntas sit indifferens ad bonum, & ad malum, naturaliter tamèn, seù per se & ex natura sua est determinata ad bonum, & sic in ordine ad bonum petit, & ei debetur auxilium.

68 Tandèm obijcies: & est replica contra præcedentem solutionem; quod si tale auxilium esset debitum, nõ posset homini sine iniuria dēnegari; at sine iniuria illud multoties denegat Deus: ergò. Respondetur tale auxilium esse debitum naturæ humanæ, & individuis nõ nisi ratione illius, quod autem est debitum ratione naturæ, non exposcit, quod in omni individuo naturę seruetur, sed sufficit inveniri in aliquo individuo, vt patet à simili de qualibet alia perfectione naturæ humanæ debita præter essentialē, quę non propterea necesse est inveniri in quolibet individuo, est tamèn necesse inveniri in aliquo. Vndè quod probat argumentum est omnibus individuis sine iniuria negari non posse prædictum auxilium, quod fatemur. Hinc hoc debitum vocatur contingens, & fallibile respectiue ad individua, quia non est necesse ad impleri in omnibus, nèc semper, sed aliquando, & in aliquibus, vt contingit in perfectionibus debitis, sed ab extrinseco impedibilibus, vt habere manus, pedes, & brachia, & alijs necessarijs tanquam terminis inclinationis naturalis, vt est conceptio prolis in sceminis, & scientia in omnibus; omnis enim homo naturaliter scire desiderat, sicut & omnis fœmina naturaliter appetit conceptionem prolis; non tamèn omnes fœminæ concipiunt, nèc omnes homines scientiam consequuntur. Ex hac ergò naturali inclinatione, quę est ad bonum honestum, debetur naturæ humanæ auxilium generale ad operandum circa illud, quę esset frustranea, si omni individuo illius deesset, non tamèn si aliquibus; quibus propterea sine iniuria aliqua naturæ denegari potest.

DVBIUM SECVNDVM

VTRVM GRATIA SIT PHYSICA, ET

formalis participatio Divinæ naturæ per
modum naturæ.

SUPPONIMVS quidē gratiam esse formam supernaturalem entitative, & quoad substantiam, & nedūm quoad modum, sicut visus restitutus cæco. Supernaturalitatemque quoad substantiam, & entitave talem consistere in participatione alicuius perfectionis propriæ Dei: idest non communis ei & creaturis. Hinc intelligere absolutè Deum non est perfectio supernaturalis, quia Deo, & creaturis commune est; intelligere tamē Deum ut est in se, perfectio supernaturalis est, quia est participatio perfectionis propriæ Dei: namque solus Deus per suam naturam videt se ipsum prout est in se, & paritèr amare Deum non est perfectio supernaturalis, quia homo naturaliter etiā amat Deum, attamen amare eum ut obiectum, & finem connaturalem, supernaturalis perfectio est, quia sic solus Deus per naturam amat se ipsum. Gratiā autē esse participationem alicuius perfectionis propriæ Dei, ex eo constat, quod est participatio Divinæ naturæ: idest prout natura est propria Dei, namque sicut propria est Dei perfectio, seu proprietas intelligere se prout in se, & pariter amare se ut obiectum, & finem connaturalem, paritèr est propria natura Dei radicare similes operationes, quas utique gratia radicat, cum sit radix luminis gloriæ, & visionis Beatæ, & pariter charitatis, & amoris beatifici, quæ in Deum inclinant tanquam in obiectum, & finem connaturalem. Est ergo gratia perfectio entitative supernaturalis, quia participatio est divinæ naturæ, quod patet ex locis Sacræ Scripturæ postea afferendis. Nunc ergo instat dubium.

biu n: qualis sit ista participatio: an physica, vel solum morali:
lis: an formalis, vel solum virtualis. In quo variant Auctores,
quia difficilime percipitur, quomodo possit perfectio aliqua
propria Dei, precipue ipsa natura Divina constitui formaliter
sub aliquo modo essendi finito, & limitato, & maxime acci-
dentali, quale est esse gratiæ, quæ finita, limitata, &
accidentalis est. nihilominus
fit.

RESSOLVTIO PRIMA.

GRATIA EST PARTICIPATIO DIVI-
næ naturæ, nedum moralis verum &
physica.

NEC nego esse participationem moralem, sed
affirmo esse simul physicam: immò physicam
primario; moralem verò secundario, & conse-
quenter. Pro cuius intelligentia notandum est
quod gratiam esse participationem moralem Divinæ naturæ in
eo consistit quod gratia sit participatio Divinæ rectitudinis, qua
nempe Deus est Sanctus, iustus, & rectus in omnibus operi-
bus suis. Hec autem rectitudo supponit naturam Divinam
physicè constitutam. Cum ergo gratia sit participatio Divinæ
naturæ, dicendum est eo ordine participare Divinam rectitudi-
nem, quo natura ipsa divina eam essentialiter includit. Vnde
cum prædicta rectitudo consequenter se habeat ad naturam di-
vinam physicè consideratam, pariter gratia physicè eam pri-
mario participat, & secundario, seu consequenter eam partici-
pat moraliter.

Vndè informa fundatur primo ex quo gratia
absolutè, & simpliciter dicitur Divinæ naturæ participatio; sed
non sic diceretur, si duntaxat esset illius moralis participatio.

ergò. Maior supponitur, & minor probatur: namque absolute & simpliciter non potest gratia dici participatio Divinæ naturæ, si non participat id quod est præcipuum in Divina natura, sed solum se habet ad eam consequenter: cum ergò præcipuum in natura Divina sit ipsum esse physicum, & moralis rectitudo se habeat ad eam consequenter; dicendum est gratiā ita esse participationem moralem Divinæ naturæ, quod simul, & primariò sit illius physica participatio.

4. Confirmatur: nam eadem difficultas est in eo quod qualitas finita, & limitata sit participatio Divinæ naturæ quantum ad eius rectitudinem moralem, ac quantum ad eius esse physicum; cum ergò utrumque cedat in commendationem Divinæ gratiæ, non est cur vnum affirmetur, & alterum negetur. Antecedens constat: nam sicut natura Divina quantum ad esse physicum est infinita, ita est infinita quantum ad rectitudinem moralem: sicut ergò non obstat rectitudinem esse infinitam, ut contineatur sub modo morali qualitatis finitæ, pariter nec obstat divinam naturam esse physice infinitam, ut subiiciat modo physico qualitatis finitæ. Immo assignetur ratio cur Deus potens sit in nostra anima producere qualitatem in hærentem, quæ participatio sit divinæ, & infinite rectitudinis moralis, & impotens sit in nostra anima producere qualitatem, quæ participatio sit Divinæ naturæ quantum ad suum esse physicum, & naturale.

5. Quod & secundò confirmatur, ex quo participatio qua gratia participat Divinam naturam pensanda est penes opera, quæ radicatur; gratia autem non solum radicatur in opera moralia, seu practica, quæ nempe pertinent ad voluntatem, sed etiam opera speculativa, immò hæc præcipue, ut patet de visione Beata, quæ primario speculativa est, qua ratio & gratia Dei vocatur vita æterna ut patet ex Paulo ad Rom. 8. ergò. Explicatur: gratia ex quo est participatio Divinæ naturæ habet radicare virtutes supernaturales, & earum operationes, ut videre, & amare Deum; at prædictæ virtutes, earumque opera-

tiones non sunt purè morales, sed etiam physicae: ergò pariter, & gratia, quæ radix illarum est, non solum est moralis participatio, verùm & physica; aliter effectus excederet suam causam. Immodò prædictarum virtutum, & operationum quantum ad esse physicum aliquod debet assignari principium in anima, videlicet radicale; aliter anima nullum influxum haberet in prædictas virtutes, & operationes quantum ad esse physicum; sed tale principium non potest esse aliud præter gratiam, dumtaxat enim hæc inhæret animæ, sicut & virtutes potentijs: ergo gratia nedum est principium radicale morale virtutum, & operationum ipsarum, sed etiam physicum: cum ergò hoc habeat ex quo participatio est divinæ naturæ, dicendum est Divinam naturam participare nedum moraliter, sed etiam physice.

6 Et quidè si attendantur etiam effectus præcedentes à gratia in genere causæ formalis, hoc ipsum demonstratur ex locis Sacrae Scripturæ, quibus secundò fundatur nostra resolutio; namque homo per gratiam dicitur nasci, & re-nasci ex Deo, iuxta illud Joannis 1. *Ex Deo nati sunt & illud: Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Et Joannis 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit.* Et 1. Petri dicuntur homines renati ex semine incorruptibili. Hos enim effectus prestat gratia animæ in genere causæ formalis: idest per se ipsam immediate; sed huiusmodi effectus non sunt purè morales, sed physici; natiuitas enim, vel filiatio non stat sine participatione physica naturæ patris, vel substantiali, si fuerit filiatio substantialis, vel accidentalis, si fuerit adoptiva: ergò. Nèc valet prædicta verba toties in sacris literis repetita improprie accipi, cum nèque sinceritas fidei, nèque morum honestas, id exposcar.

7 Quibus adde illud ad Romanos 8. *Quos præseleuit, & prædestinavit conformes fieri imagini filij sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Hæc enim est dignitas ad quam animas iustorum extollit gratia, ut nempe cognationem, & fra-

ternitatem cum ipso Dei vnigenito filio habeant : immò si filij, & heredes (ait ipse Paulus) heredes quidè dei , cohæredes autem Christi. Vndè tandè ipse Christus Mathei 23. Nè dicatis vobis Patrem in terra , vnus est enim Pater vester , qui in Cœlis est. Omnes quidè isti effectus effectus sunt formales Divinæ gratiæ , quod si proprie accipiantur , effectus physici sunt , & nedùm morales.

8 Nèc valet quod ad huiusmodi effectus sufficit quod gratia sit participatio moralis Divinæ naturæ , quod colligitur ex quo ipse Christus vocat fratres eos , qui fecerint voluntatem Dei. Non , inquam , valet , nàmque aliud est fratres Christi esse , qui faciunt voluntatem Dei , & aliud fraternitatem consistere in conformitate cum voluntate Dei. Sequitur enim ad consortium in eadem natura Dei conformitas cum voluntate eiusdem Dei , & sic fratres sunt Christi , qui faciunt voluntatem Dei ; sed non ex hoc sunt fratres , sed quia eandem naturam Dei participant ; proindeque ad prædictam conformitatem necesse est naturam Dei participatam supponi , & consequenter supponi participatam physicè , & nedùm moraliter. Immò evasio prædicta procedit de rectitudine morali proxima quæ est conformitas cum voluntate Dei , secus verò de rectitudine , quæ est conformitas cum natura Dei , & sic probat nedùm gratiam non esse participationem physicam , verùm nèc moralem divinæ naturæ ; proindeque gratiam non præstare predictos effectus , sed duntaxat charitatem. Quod si obijcias illud Joannis 1. cap. 3. Videte Fratres qualem charitatem dedit nobis Pater ut filij Dei nominemur , & simus . Respondeo , vel per charitatem intelligi charitatem radicaliter sumptam , quæ est gratia , vel per charitatem designari signum à posteriori demonstrativum ipsius gratiæ , qua nominamur , & sumus filij Dei : quippè per eam tantum participamus Dei naturam . Quod si charitas a gratia non distinguatur , sicut nèc Scotistæ distinguunt . Respondeo in sententia Scoti non dari formam entitative supernaturalem , sed solum quoad modum , seu ex quo procedit

à Deo ut à causa super naturali, nempe ab eo solo, & sine concursu causæ naturalis, qualiter supernaturalis est visus restitutus cæco. Cuius oppositum in presenti supponimus, ut patet ex dictis in principio. Vel dicatur quod licet charitas realiter non distinguatur à gratia, bene tamen virtualiter, seu ratione raticionata penes diversa munera, ita ut gratia dicatur, quatenus est virtualiter radix charitatis, & charitas dicatur, quatenus virtualiter à gratia dimanar, ita ut munus gratiæ sit munus naturæ, & munus charitatis sit munus proprietatis, proindeque semper verificatur quod per gratiam sumus, & nominemur filij Dei, non tamen per charitatem, nisi identicè. Et quidquid sit de hoc ad nostrum intentum eadem manet difficultas: quia videlicet charitas creata non solum est participatio moralis Divinæ charitatis, verum & physica, cum sit principium physicum Divinæ dilectionis, & nedum morale: immò rectitudo moralis consequenter, & secundo se habet ad eam ut principium physicum est; ex quo enim principium est physicum Divinæ charitatis, habet quod voluntatem nostram cui physicè inhaeret rectificet ad operandum conformiter ad voluntatem Dei. Ac tandem à principio potest responderi quod sicut Apostolus ad Galatas. 5. dicit: *Vos estis filij Dei per fidem*; non quia filios Dei constituat, sed quia eos disponit, ut sint filij Dei, quatenus initium est nostræ iustificationis, pariter dicitur per charitatem nos nominari, & esse filios Dei, non quia charitas nos constituat filios Dei, sed quia per eam nos disponimur ut nominemur, & sumus filij Dei.

9 Nèc valet etiam ex filiatione adoptiva, qua homines per gratiam sunt filij Dei, non recte colligi gratiam esse participationem physicam Divinæ naturæ, ut videre est in filiatione adoptiva humana: namque unus homo efficitur filius adoptivus alterius hominis, quin adoptans ei physicè suam naturam communicet, per hoc precisè, quod ei tribuat ius ad hereditatem. Non etiam valet: namque inde sequitur, quod si cui filiatio adoptiva humana est quædam sola extrinseca deno-

minatio ex extrinseca acceptatione adoptantis proveniens, pariter & filiatio adoptiva Divina; quod nullus Theologus aleverare potest, & patet ex verbis nuper relatis ex Joanne: *Ut filij Dei nominemur, & simus.* Undè non solum iusti nominantur filij Dei, verum & sunt, idest intrinsece participant naturam Dei: namque ly *simus* addit aliquid supra denominationem, & non denominationem extrinsecam, sed & intrinsecam, scilicet intrinsecam Divine naturæ communicationem. Quibus adde per filiationem adoptivam humanam nos non regenerari, sicut nec nasci, vel renasci; per gratiam autem iustus regeneratur, ut patet ex illo Apostoli: *Qui regeneravit nos in spem vite æternæ.* Undè illa solum tribuit ius ad hæreditatem; hæc verò nobis vim, & qualitatem imprimit: idest spem, quæ est inclinatio, & propensio in æternam vitam, tanquam in ultimum finem. Immo filiatio adoptiva humana fit solum per amorem affectivum, qui explicatur illius verbis: *Utinam esses filius meus* Vi cuius adoptans illi tribuit ius ad hæreditatem. In Deo tamen non admittitur amor purè affectivus, sed omnis amor est efficax, & effectivus, cuius terminus est gratia iustificans in nostra anima intrinsece recepta, de quo late agimus alijs in locis, præcipuè probando Deum non amore creaturas possibiles; peccatumque non posse remitti per solam condonationem extrinsecam. Ac tandem nullus Theologus dubitat ad adoptivam filiationem requiri convenientiam adoptati cum adoptante in eadè natura; hæc autem salvatur in hominibus ante adoptionem, & sic non opus est ut adoptio fiat per naturæ communicationem; ante adoptionem autè divinam nulla præsupponitur convenientia in natura cum ipso Deo, & sic necesse est per prædictam adoptionem naturam Divinam communicari, quæ communicatio in illius physica participatione consistit.

10 Nec tandem valet si dicas etiam res inanimatas dici ex Deo nasci, namque illa verba *ipse dixit & facta sunt*, Basilii interpretatur: *ipse dixit & nata sunt.* Sed quid nata? ex Deo per participationem suæ naturæ, & cum iure ad-

hæ.

hæreditatem, seu vitam æterna nego, & hanc solam dicimus nos consistere in participatione physica Divinæ naturæ; aliter est nativitas improprie, seu methaphoricè dicta, quæ idem est ac prodructio, factio, vel creatio.

11 Hinc manent soluta argumenta quæ communiter contra nostram resolutionem obijci possunt. Possunt tamèn & alia obijci, quæ commodiùs contra sequentem resolutionem obijciemus. Solum est hic notandum, quod participare ex proprio conceptu est partem capere, & partem relinquere; vnde ut verificetur gratiam esse physicam participationem Divinæ naturæ, non opus est eam participare omnia quæ physice inveniuntur, seu exercentur in natura Divina, sed sufficere aliquod eius prædicatum physice participare, nimirum illud quod proprium est illius ut natura est, de quo statim in sequenti resolutione.

RESSOLVIO SECVNDA.

GRATIA NON SOLVM EST PARTICIPATIO physica virtualis Divinæ naturæ, verùm etiam formalis.

12 **E**ST communior sententia Thomistarum, etsi dissentiant in modo. Et fundatur primo, & apriori exterminis: namque participare, ex vi suæ significationis est partem capere, & partem relinquere; vnde quod gratia sit participatio formalis Divinæ naturæ, vel solum virtualis pensandum est ex parte quam capit ex his quæ continentur in Divina natura, si enim capiat partem solum virtualiter contentam erit participatio duntaxat virtualis, si verò capiat partem formaliter in illa contentam, erit illius formalis participatio: tunc sic; sed pars quam capit gratia est
for:

formaliter in Divina natura, & nedum virtualiter contenta: ergò. Probatum minor, in qua est difficultas: namque in Divina natura formaliter continetur prædicatum illud, quod est radix videndi, & amandi Deum connaturaliter, & prout in se: immò hoc est constitutivum divinæ naturæ prout ab attributis, & gradualiter sumpta; at hoc prædicatum capit gratia; aliter gratia non esset principium radicale videndi, & amandi Deum connaturaliter, & prout in se: ergò.

13 Sed dices: quod Divina natura non est formaliter radix prædictarum operationum, sed solum virtualiter propter identitatem, quam habet cum illis. Sed contra est: namque licet formaliter non sit radix, indè non sequitur quod formaliter non sit natura, sicut intellectus Divinus in Deo salvatur formaliter, licet non sit principium formaliter Divinæ inrellctionis, sed solum virtualiter propter eandem identitatem. Et hoc idè quia prædicatum illud, quod est radix, vel principium est formaliter in Deo, licet non per radicationem, vel influxum formalem in operationem, sed solum virtuale. Nè enim valet: Divina voluntas non influit realiter in amorè Dei, nè amor Dei realiter formaliter procedit à Divina voluntate: ergò in Deo non datur realiter, vel formaliter voluntas, seu amor: immò nè actio, vel potentia respectu actus secundi, de quo late dicimus 1. part. de scientia Dei dub. 2. & 3.

14 Secundò fundatur, vel potius præcedens fundamentum confirmatur ratione D. Thomæ 3. contra Gentes cap. 25. sic ad formam reducta: operationes propriæ, & connaturales alicuius naturæ non possunt esse connaturales, & propriæ nisi habenti formaliter illam naturam; sed videre Deum prout in se, ipsumque prout in se amare sunt operationes connaturales, & propriæ divinæ naturæ: ergò non possunt esse propriæ, & connaturales nisi habenti formaliter divinam naturam. Maior est nota, nam operatio propterea dicitur propria, & connaturalis, quia ab ea, & conformiter ad illam procedit; vn-

de evidenter sequitur, quod non possit procedere ab alia natura tanquam propria, & connaturalis illius operatio. Hinc operationes propriæ, & connaturales naturæ angelicæ non possunt esse connaturales, & propriæ naturæ humanæ, nec operationes connaturales, & propriæ naturæ humanæ possunt esse connaturales, & propriæ naturæ equinæ. Quod & exemplificat D. Thomas in igne, cuius operatio propria, & connaturalis, v. g. ignire, vel calefacere non potest esse operatio propria, & connaturalis alterius ab igne. Immo intentum D. Thomæ est probare visionem Dei prout in se non posse esse connaturalem alicui naturæ creatæ. Quæ etiam ratione probant Theologi communiter non esse possibilem substantiâ creatam supernaturalem quia eo ipso ei esset connaturale lumen gloriæ, visioque Beata. Minor verò: nempe tales operationes, videlicet videre Deum, ipsumque amare prout in se esse operationes proprias, & connaturales divinæ naturæ supponitur, & patet ex quo procedunt à Deo secundum propriam illius formam, quæ est ipsa essentia divina vnita ipsius intellectui per modum formæ intelligibilis, ex hoc enim habent quod respiciant ipsum Deum prout in se tanquam obiectum proportionatum.

15 Nunc restat difficultas: quod nempe prædictæ operationes sint propriæ & connaturales divinæ gratiæ, constat primo: namque visio Dei prout in se connaturalis est lumini gloriæ: quippe ex natura sua habet elevare intellectum creatum ad videndum Deum prout in se; pariter amor Dei prout in se connaturalis est charitati, quæ etiam ex natura sua habet elevare voluntatem creatam ad amandum Deum prout in se: ergo pariter connaturales sunt ipsi gratiæ, quæ ex natura sua est radix luminis gloriæ, & charitatis. Quod etiam patet à posteriori ex delectatione orta in iustis prædictis operationibus, quæ est signum connaturalitatis ipsarum.

16 Sed dices, quod visio Beatifica, quæ est propria, & connaturalis divinæ naturæ est visio Dei simul quidditativa, & comprehensiva; hæc autem non est connaturalis gra-

gratiæ; aliter Beatus comprehenderet Deum. Sed ad hoc late 1. part. dub. 2. & in summa dico quod visio Dei prout in se potest considerari, & secundum proprium conceptum formalem, nimirum secundum ordinem, & tendentiam ad Deum prout in se, tanquam ad obiectum connaturale, & proportionatum: & secundum modum quo reperitur in Deo: & primo modo consideratur ut quidditativa, secundo vero modo ut comprehensiva, quia quod sit comprehensiva habet ex quo in Deo est infinita, unde habet quod adæquet cognoscibilitatem Dei prout in se. Sic ergo argumentum probat quod visio Dei prout in se non sit nec possit esse gratiæ connaturalis quantum ad modum, quo est in Deo, non vero quantum ad conceptum formalem. Et hoc solum in præsentem intendimus: nempe quod gratia participet conceptum formalem divinæ naturæ, non tamen modum quo est in Deo. De quo late in solutione primi argumenti.

17 Tertiò fundatur nostra resolutio, & præcedentia fundamenta roborantur: namque inclinatio in proprium bonum alicuius naturæ non potest reperiri nisi in habente formaliter illam naturam; at gratiam sequitur inclinatio in proprium bonum naturæ divinæ: ergo illa habet, seu participat formaliter naturam divinam. Consequentia patet, maior est certà, cum non sit aliud, ex quo dimanare possit prædicta inclinatio: proptereaque ad diversas naturas diversæ sequuntur inclinationes, quæ respiciunt diversa bona eis proportionata, sicut naturam lapidis sequitur inclinatio in centrum, & naturam ignis sequitur inclinatio ad locum sursum. Estque apud omnes certum, quod ad naturam hominis sequitur inclinatio rationalis, quæ est ad bonum apprehensum per rationem, proptereaque appellatur appetitus rationalis, seu voluntas; naturam vero animalis sequitur inclinatio purè sensitiva, quæ est ad bonum apprehensum per sensum, diciturque appetitus sensitivus. Unde proportionabiliter Authores loquuntur de inclinationibus, & de naturis, ita ut ad naturam superioris ordinis sequatur incli-

natio superioris ordinis, & ad naturam inferioris ordinis inclinatio inferioris ordinis.

18 Nunc verò quod videlicet gratiam sequatur inclinatio in proprium bonum naturæ divinæ probatur: namque proprium bonum divinæ naturæ est ipse Deus prout in se; sed gratiam sequitur inclinatio in Deum prout in se: ergò gratiam sequitur inclinatio in proprium, seu proportionatum bonum naturæ divinæ. Maior patet, & minor probatur: quia gratiam sequitur charitas, ut proprietat illius; sed charitas est inclinatio in Deum prout in se; namque per eam non aliter attingitur Deus, nisi prout in se: ergò. Pro cuius adhuc maiori intelligentia notentur verba supra allegata Apostoli Pauli: *Qui regeneravit nos in spem vite æternæ*: Id est per gratiam qua regenerantur homines, & efficiuntur filij Dei adoptivi, induxit animabus nostris spem, seu inclinationem, & propensionem in æternam vitam, quæ consistit in visione Dei prout in se.

19 Quarto fundatur nostra resolutio, pariterque precedentia fundamenta roborantur: namque virtutes supernaturales disponunt, & perficiunt hominem in ordine ad aliquam naturam formalitèr in eo existentem; non creatam: ergò divinam. Maior patet: namque in primis 7. Physicorum textu 17. & 18. virtus definitur: *Quod est dispositio perfecti ad optimum, dico autem perfecti ad optimum*, ait Philosophus, *quod est dispositio in ordine ad suam naturam*. Minor verò est per se nota, utpotè virtutes supernaturales: nempe fides pro hoc statu, & lumen gloriæ in patria & charitas in omni statu, actusque illarum transcendunt totum ordinem naturæ creatæ, propterea que dicuntur virtutes supernaturales: id est super omnem naturam creatam.

20 Quinto fundatur nostra resolutio ex locis Sacre Scripturæ in præcedenti resolutione præallegatis, quibus probavimus gratiam esse participationem nedum moralem, verum & physicam divinæ naturæ: namque æque probant gratiam esse participationem formalem, si cum proprietate acci-

piantur, debere que cum proprietate accipi, quia nullum sequitur inconveniens: utpotè neque contra sinceritatem fidei, neque contra bonos mores. Quibus adde Augustinum qui libro 22. contra Phaustum capite 39. versans illud quod Abraham dixerat de uxore sua Sara Genesis 20. *Verè Suxor mea est filia Patris mei*, quo in loco ait Augustinus, commendatur cognatio celestis gratiæ, quam omnes ex vno Patre Deo percipimus, qui eius facimus voluntatem. Ubi notetur ly *Verè*: idest verà, & propria cognatione, quæ est cognatio formaliter talis. Et Ambrosius circa illud 2. ad Corinthios 1. qui vñxit nos Deus &c. ait *Quod gratia dat nobis Deus regalem honorificentiam, quid sicut Petrus habet, sumus regale genus*. Quibus verbis nostram Ambrosius resolutionem insinuat: nam qua obsecro ratione regalem adquirimus honorificentiam, regaleque genus efficimur, nisi quatenus per gratiam formaliter participamus naturam Dei, qui Rex Regum est, & Dominus Dominantium, Et in hunc sensum, potius quam Poetæ mentem amplectens, usurpavit Paulus illud actorum 13. *ipsum enim & genus sumus*.

21 Tandem Authores nostram resolutionem fundant ex quo participare formaliter aliquid est habere convenientiam formalem cum illo, saltem analogam, ut patet in accidenti, quod participat rationem entis formaliter, quia in illa habet convenientiam formalem analogam cum substantia; sed gratia habet talem convenientiam cum natura divina; sicut enim natura Dei est eminenti quodam modo radix cognitionis, & amoris, quo Deus se ipsum prout in se videt, & amat, ita gratia est radix intelligendi, & amandi Deum prout est in se: ergò. Sed hoc fundamentum supponit probandum: namque convenientia inter participans, & participatum formaliter debet esse in ipsa ratione, quæ participatur secundum proprium, & formalem illius conceptum, & non in aliqua ratione communi participanti, & ei à quo participat; accidens autem solum convenit analogicè cum substantia in ratione communi entis, quia hanc solam formaliter participat; non verò convenit etiam ana-

analogicè in ipso formali conceptu substantiæ, quia hunc non participat formaliter accidens; aliter formaliter esset substantia, sicut in nostro casu gratia formaliter est natura divina. Hinc accidens licet formaliter participet rationem entis, non formaliter participat rationem substantiæ, sed solum virtualiter: sunt enim accidentia virtutes instrumentariæ illius, quibus medijs, substantia operatur, non enim est immediatè operativa, ut tenet verior sententia: non ergò exemplum est ad propositum, vel tenentur dicere quod convenientia analogica inter divinam naturam, & gratiam stat in aliqua ratione communi divinæ naturæ, & gratiæ. V. g. in ratione entis supernaturalis, quatenus gratia formaliter rationem entis supernaturalis participat, sicut accidens rationem entis naturalis. Vnde non sequitur quod gratia sit participatio formalis divinæ naturæ: id est secundum proprium illius conceptum formalem, sicut nec accidens substantiæ. Quod si præter rationem communem entis supernaturalis, ponamus naturam divinam communem naturæ divinæ per essentiam, & naturæ divinæ per participationem, tunc verum est quod gratia convenit analogicè cum natura divina, quæ est talis per essentiam; sed hanc analogam convenientiam restat probare, vnde fundamentum prædictum supponit probandum, quod nempe gratia participat formaliter naturam divinam, ut sic cum ea conveniat analogicè, nedum in ratione aliqua communi, verum & in proprio illius conceptu formali, quod & probatur à nobis

fundamenti præceden-
tibus,



OBIICIUNTVR, ET SOLVUNTVR

argumenta.

22 **P**RIMUM, & præcipuum argumentum contra nostram resolutionem est, quod si gratia participaret formaliter naturam divinam prout in se, participaret etiam eius infinitatem: utpotè prout in se, est formaliter infinita, & eadem ratio est de entitate à se, pura actualitate, summa simplicitate &c. at hæc participatio formalis est chimerica; aliter gratia formaliter, & secundum suam naturam esset infinita, ens à se, actus purus, summè simplex &c. Et sic non esset creata; cum ens creatum hoc ipso quod creatum sit ab alio, sitque limitatum, potentiale, & compositum: ergò.

23 Dices quod gratia omnes prædictas perfectiones aliquo modo participat. Ita Gonet. Sed contra: quia huiusmodi perfectiones, vel totaliter debent capi, vel nullo modo: utpotè in eis non est assignare partes, & totum adhuc virtualiter, quia nempe consistunt in indivisibili, scilicet in carentia termini, vel potentialitatis, vel dependentiæ ab alio, vel compositionis. Deinde participare formaliter aliquam perfectionem est partem illius capere, & partem illius relinquere; oportet ergò, ut gratia participet formaliter infinitatem, & cæteras perfectiones enumeratas, quod v.g. in infinitate sit distinguere duplicem partem, cuius una capiatur, & altera relinquatur; sed talis duplex pars assignabilis non est, namque infinitas non influit in operationem ut principium, sed duntaxat ut modus principij, v.g. sola charitas est principium amandi Deum prout in se, non infinitas; licet hæc necessaria sit ad infinite Deum diligendum, quo modo Deus diligit se ipsum. Hinc in amore Divino distinguimus principium, & modum illius: principium est charitas, & modus est infinitas; propterea que datur locus participationi formali illius, quæ consistit in capere illum

illum quantum ad conceptum formalem, & relinquere illum quantum admodum. Caterum in infinitate non est distinguere conceptum formalem, & modum, sed potius ipsa ratio modi, est illius conceptus formalis, & sic in ea non est distinguere partem, & modum, vt pars capiatur, & modus relinquatur, sed si semel capitur, debet totaliter capi, quin detur locus participationi illius.

24 Ad argumentum ergò in forma respondetur quod gratia participat naturam divinam prout in se ly *prout in se* dicente conceptum formalem proprium illius, secus verò modum. Et eodem modo distingo minorem: prout in se est infinita, ly *prout in se* dicente modum concedo, dicente conceptum formalem, nego, & nego consequentiam, sed potius oppositum sequitur: namque cum participare sit partem capere, & partem relinquere, & in natura divina solum sit conceptus formalis, & modus illius, vt participetur formaliter, oportet relinquere illius modum, & solum capere illius conceptum formalem proindèque relinquere illius infinitatem, & solum capere quod sit radix videndi, & amandi Deum connaturaliter, & prout in se.

25 Quod si quis intendat infinitatem pertinere ad conceptum formalem divinæ naturæ, nec sit duntaxat modus illius, de hoc agimus ex professo 1. part. dub. 3. ressol. 1. contra Scotum, quam sententiam communiter sequuntur Theologi, docentes divinam naturam non constitui per infinitatem, & procedit sermo de divina natura in sensu gradualem, scilicet vt opponitur transcendentali, nimirum quatenus divina natura est prædicatum illud, quod primo in Deo intelligitur tanquam radix videndi, & amandi Deum connaturaliter, & prout in se, quod in sententia Thomistarum est intelligere, sive radiale, sive actuale, quia debet pertinere ad gradum perfectissimum qui est gradus intellectivus respectu cuius infinitas se habet vt modus, vt patet ex terminis: namque perfectionem esse tantam, vel tantam est modus perfectionis, qua ratione finitas est

est modus perfectionis creatæ , & consequentèr infinitas est modus perfectionis increatæ , quod & expressè docet Phylolophus in 3. Phys. textu 15. vbi ait quod sicut se habet finitas, vel infinitas ad quantitatem mollem, ita ad quantitatem virtutis; sed finitum, & infinitum sunt modi quantitatis mollis : ergo & quantitatis virtutis.

26 Si verò sermo procedat de divina natura transcendentaliter sumpta, quatenus nimirum essentia est idem ac entitas, proindèque essentia Divina est idem, ac entitas Divina : idest à se & per essentiam, quo modo transcendit omnia divina prædicata, & omnia divina prædicata se invicem includunt, quod est constitutivum divinæ naturæ prout condistincte à creaturis, sic infinitas non consideratur vt modus, sed potius simul cum alijs divinis prædicatis, & attributis, quæ se invicem includunt, divinam naturam constituit. Divina autem natura sic transcendentaliter sumpta non est formaliter participabilis à gratia, vel à quolibet ente creato, sicut nec entitas à se, vel pura actualitas, & alia huiusmodi, quæ eo ipso quod creata, est ab alio, finita & potentialis. In sensu autem graduali modo explicato natura divina nullam repugnantiam involuit cum gratia, de qua probavimus, vel supponimus esse radicem videnti, & amandi Deum prout in se, qui est formalis conceptus naturæ divinæ quatenus ab attributis distinguitur, hasque operationes esse ei connaturales, & proprias, licet non eo modo quo reperiuntur in Deo.

27 Sed dices hinc inferri gratiam univocè convenire cum natura divina : quippè totaliter capit conceptum formalem illius, solumque relinquit modum, qui extrà conceptum formalem illius est. Sed respondeo quod licet modus infinitatis sit extrà conceptum formalem naturæ divinæ, quatenus ab attributis distinguitur, est tamèn de conceptu formali illius ex ratione communi, & transcendentali, nempe entis Divini, & puri actus, quod omnia Divina prædicata transcendit, & ratione cuius, vt diximus, omnia divina prædicata

in-

in vicem se includunt, quod sufficit ut præcisio divinæ naturæ ab infinitate sit solum formalis, & quoad explicitum, non obiectiva, & quoad implicitum, & consequenter imperfecta, importans non convenientiam univocam cum gratia, sed analogam; aliter substantia, & accidens convenirent univocè in ratione entis: quippè etiam ratio entis quoad explicitum præscindit ab utroque: immò accidens capit ens totaliter quantum ad conceptum explicitum. Undè sicut conceptus formalis, seu explicitus entis præscindit à modo essendi per se, & in alio; conceptus tamèn obiectivus est quatenùs in substantia habet esse per se, & accidens habet esse in alio quod est utrumque proportionabiliter se habere in modo essendi, quod est inter se analogicè convenire; paritèr conceptus formalis, seu explicitus divinæ naturæ præscindit à modo infinitatis, què habet in Deo vel finitatis quem habet in gratia; conceptus tamèn illius obiectivus est ipsa natura divina, quatenùs in Deo habet esse infinitum, & in gratia habet esse finitum, quod est etiam utramque proportionabiliter se habere in modo essendi, consequenterque non univocè, sed analogicè convenire.

28 Vel dicatur quod infinitas est duplex: alia transcendentalis, quæ sequitur rationem communem entis divini, & à se, quæ, ut diximus, communis est nedum divinæ naturæ, sed & cæteris attributis: alia est infinitas formalis, quæ propria est naturæ divinæ intra gradum intellectivum, & prout ab attributis distinguitur, & paritèr est propria unius attributi prout distinguitur ab alio, quæ nempe est infinitas intra propriam lineam uniuscuiuslibet, v. g. intra lineam propriam naturæ divinæ esse radicem infinitam videndi, vel amandi Deum, & paritèr intra lineam visionis esse visionem Dei infinitam, & cōprehensivā, & sic de Divino amore: dico ergò, quod licet infinitas transcendentalis non sit de conceptu formali divinæ naturæ, quatenùs ab attributis distinguitur; secus tamèn infinitas formalis, & intra propriam lineam, quæ propterea dicitur *modus proprius*, & formalis illius, quem etiam non capit gratia

& sic iam gratia non capit totaliter conceptum formalem illius: utpotè modum proprium, & formalem illius relinquit.

29 Sed contra dicta dices ex Gonet: si gratia non participaret formaliter prædictos modos, nèc posset hominem inclinare ad videndum illos prout in se; at inclinatur hominem ad videndum illos prout in se: ergò. Probatur maior: namque si gratia non esset formaliter natura divina, non inclinaret hominem ad videndum eam prout in se: ergò paritèr. Sed hoc argumentum ad hominem retorquetur: namque gratia inclinatur ad videndum Deum prout in se, quia est formaliter participative ipsa natura divina; sed gratia non est formaliter participative ens à se, actus purus, vel infinitus: ergò non potest inclinare hominem ad videndum Deum prout est ens à se, actus purus, vel infinitus. Consequentia est evidens, & minor est doctrina ipsius, qui asserit non sic gratiam participare formaliter prædictos modos, quod denominetur ab illis, unde negat gratiam esse formaliter adhuc participative ens à se, actus purus, vel infinitus.

30 Hinc Respondet ferre quod ad hoc quod inclinet gratia ad videndos prædictos modos, non requiritur quod sit formalis participatio illorum, sed sufficit si sit virtualis participatio, quia sufficit quod gratia aliquam dicat habitudinem ad illos. Vnde negat quod gratia sit natura divina, quia inclinatur ad videndum Deum prout in se, sed quia in hoc quod est esse formaliter naturam divinam nulla adest repugnantia, & quia constat ex Sacra Scriptura. Sed gratiam non esse participationem virtuale illorum modorum, constat, quia, ut supponimus ex dictis à principio, nomine participationis formalis, vel virtualis, intelligimus participationem partis existentis in Deo formaliter, vel solum virtualiter; illi autem modi non existunt in Deo virtualiter, sed formaliter: ergò illorum participatio non potest esse virtualis, sed formalis. Dicere autem quod gratia est formaliter natura divina, quia in hoc nulla est repugnantia, non satisfacit, quia hoc intendit argumentum

quod si nulla est repugnantia in hoc quod gratia sit formaliter participativè natura divina, nèc est repugnantia in hoc quod sit formaliter participativè ens à se, actus purus, & infinitus. Quod si ex scriptura colligitur gratiam esse formaliter naturam divinam pariter potest dici, vel non colligi, vel etiam colligi esse formaliter prædictos modos, qui ex necessitate naturam divinam concomitantur, vel consequuntur.

31 Melius ergò dicitur quod gratia, ex quo est formaliter participatio naturæ divinæ inclinatur ad videndum Deum signate secundum proprium formalem conceptum suæ naturæ, & exercite secundum prædictos modos. Itaque obiectum proprium, & specificativum gratiæ, sicut & visionis Dei, quam radicat, est Deus prout in se, ly *prout* dicente conceptum formalem propriæ illius naturæ, & sic adhuc solum videndum signate inclinatur; quia tamen hunc conceptum necessariò concitantur exercite illi modi, seu ergà illum illi modi necessariò exercentur, propterea inclinatur etiam ad illos videndos; exercite, qua ratione visionem Dei dicimus & quidditativam, & intuitivam, quidditativa denominatur ex obiecto secundum propriam naturam, intuitiva verò ex existentia, & illius præsentialitate, quæ proinde in communiori sententia est denominatio extrinseca ab existentia, & illius præsentialitate desumpta, iuxta illud D. Thomæ pluribus in locis: existentia est extrinseca genus notitiæ.

32 Vel dicatur quod intellectus Beati videre omnia quæ sunt in Deo non provenit ex ipsa gratia sola, seu lumine gloriæ, quod radicat; sed ultra ex Divina essentia ei unita per modum speciei: sic autem unitur non solum secundum proprium conceptum formalem quatenus ab attributis distinguitur, sed quatenus est omnia quæ in Deo formaliter sunt, quo modo consideratur ut essentia, seu natura transcendentaliter, & prout distincta à creaturis; & sic ea omnia representat intellectui Beati, qua ratione ea omnia intellectus Beati cognoscit. De quo late dicimus 1. p. de visione Dei dub. 4.

33. Sed dices: ergò ad minus gratiæ consummata connaturaliter debetur divina essentia per modum speciei representantis Deum secundum omnia, quæ in eo formaliter sunt: pariter ergò gratia est participatio Dei secundum omnes modos quos in se formaliter habet: namque nulli naturæ debetur connaturaliter species, nisi sit eiusdem ordinis, & perfectionis. Sed respondetur quod ut debeatur connaturaliter Divinæ gratiæ essentia Divina per modum speciei sufficit, quod gratia sit principium connaturale videndi Deum prout in se, quia licet divina species representet intellectui Beati Deum secundum omnes illos modos, sed non ut modo infinito cognoscendum, sed finito, quapropter Deum intellectui Beati duntaxat representat quidditative, & non compræhensive, quamvis ex se in representando compræhensiva sit.

34. Secundò obijcies & est replica contra dicta ad præcedens argumentum: si gratia sit participatio formalis divinæ naturæ, eo ipso erit formaliter natura divina saltem participative; at hoc est implicatorium: ergò. Maior patet: utpotè cum ea conveniret in conceptu formali: esset ergò ipsamet formaliter, licet non modaliter, seu quo admodum. Minor verò probatur ex nostra doctrina. Namque non potest esse formaliter natura divina, quin ipsam divinitatem participet; at divinitas participabilis non est: ergò. Maior constat: namque secundum nos si gratia esset participative infinita, haberet infinitatē divinæ naturæ participare, & quia hæc participabilis non est, propterea non dicitur participative infinita: ergò à simili si gratia est participative divina, sicut & natura divina pariter divinitatem participaret. Minor verò etiam probatur ex nostra doctrina: quippè non minus divinitas est prædicatum transcendente divinæ naturæ, quam infinitas; omnia enim prædicata, seu attributa Dei sunt divina, nec in divinitate distinguuntur; sed per nos prædicata transcendentalia divinæ naturæ imparticipabilia sunt: ergò. Ratio quæ à priori est: namque ens divinum in suo formalissimo conceptu est idem ac ens à

à se, & increatum, proindè que actus purus illimitatus, &c. sed entitas à se, pura actualitas, ceteraque huiusmodi ex terminis sunt imparticipabilia à gratia : ergò.

35 Ad hoc argumentum respondet ferre, quod conceptus divinitatis sub ratione naturæ est participabilis à gratia per convenientiam analogam. Vndè & gratia dicitur divina : idest principium radicale operationum divinarum, quæ tales dicuntur, quia à Deo prout est in se specificatur. Pro quo advertit, quod Deo conveniunt aliquæ perfectiones ita differentialiter, & propriè, quod in explicito earum conceptu explicant id per quod Deus distinguitur ab omni eo, quod Deus non est, huiusmodi est esse à se, quod ex terminis repugnat gratiæ, cum ipsa gratia formaliter à Deo sit, & in suo proprio differentiali conceptu, quo dicitur participatio Dei, negationem entis à se explicat. Vndè similes perfectiones nèque analogicè possunt alteri à Deo formaliter convenire. Aliæ sunt perfectiones convenientes Deo non ita propriè, quod in suo conceptu explicent id per quod Deus distinguitur ab omni eo, quod Deus non est ; & huiusmodi sunt esse radicem divinarum operationum, quæ ab ipso Deo prout est in se specificantur. Et huiusmodi divina possunt per gratiam homini communicari ; & in hoc sensu gratia divina dicitur. Ità ferre.

36 Sed in primis gratiam esse formaliter divinam, quia principium est radicale operationum divinarum, est supponere operationes procedentes radicaliter à gratia esse formalitèr divinas, de quibus est eadem difficultas, ac de gratia, ut patet ex argumento. Dicere autem quod istæ operationes sunt divinæ, quia à Deo prout in se specificantur, est dicere esse divinas obiectivè, & extrinsecè, non intrinsecè, & subiectivè, quo etiam modo possent dici infinitæ, quia obiectum prout in se nedùm est divinum, sed simpliciter infinitum. Prædicata autem, quæ conveniunt Deo quatenus explicitè distinguitur à creaturis sunt prædicata transcendentalia, inter quæ necesse est ingredi divinitatem, quæ non in alio consistit quam in
esse

esse entitatem à se, seu increatam. Undè indifferent er dividitur ens in creatum & divinum. Quod si recurratur ad divinitatem, quæ non est transcendentalis, sed formalis: nempè intra propriam lineam naturæ, vel attributi, seu visionis, vel amoris, dico hanc divinitatem esse modum harum perfectionum prout in Deo, sicut enim prout in Deo sunt infinitæ, entia à se, sic prout in Deo sunt divinæ, quos modos non capit gratia, vt explicatum est supra.

37 Dico ergò ad argumentum aliud esse gratiam participare formaliter naturam divinam, & aliud esse formaliter participativè naturam divinam; ad primum sufficit quod natura participata sit formaliter divina, ad secundum ultra requiritur quod sit divina etiam vt formaliter participata, primum est verum: namque gratia non aliam naturam participat, quam eam, quæ est in Deo, & hæc divina est. Secundum verò est falsum, quippè vt participata iam non est ens à se, sed ab alio, proindèque non divina, sed creata. Nèc valet indè sequi gratiam non constituere homines Deos, vel filios Dei adoptivos. Contra enim est: homines per gratiam fieri Deos, vel filios Dei non esse aliud quam formaliter participare naturam divinam per gratiam, quod & verificatur quamvis gratia formaliter participative non sit divina, dummodo natura participata divina formaliter sit. Si enim homines participant per gratiam naturam propriam Dei: idest secundum proprium, & formalem conceptum, quamvis non ea, quæ extra conceptum illius sunt, vel eo modo, quo in Deo est, quid de est vt dicantur participative Dij, vel filij excelsi omnes, aliter non essent per gratiam Dij participativè, sed per essentiam, nèc filij adoptivi, sed naturales.

38 Tertiò obijcies: non potest gratia participare formaliter naturam divinam, quin radicaliter participet omnia illius attributa, seu proprietates; at gratia nequit radicaliter participare omnia attributa naturæ divinæ: ergò. Maior constat, cum natura sit ipsa radix proprietatum: immò in hoc
dis-

distinguitur conceptus inadæquatus naturæ à conceptu inadæquato essentiae : vnde vel non participat formaliter naturam, vel participat formaliter conceptum radicis. Minor verò probatur: vna ex proprietatibus, seu attributis quæ radicat divinam naturam est omnipotentia; sed hanc non radicat gratia: ergò. Maior, & minor sunt notæ, & consequentia patet. Nèc valet quod omnipotentia est proprietas, seu attributum naturæ dixim⁹ transcendentaliter sumptæ, sicut pura actualitas, vel infinitas, quæ proinde imparticipabilia sunt; non verò divinæ naturæ quatenus in gradu intellectuali, quia prout sic non alia attributa radicat, quam intellectum, & voluntatem, pariterque visionem, & amorem Dei prout in se. Sed contra est: namque in sententia communiori, & omnium Thomistarum omnipotentia quæ est ipsa potentia executiva Dei consistit in ipso intellectu, & voluntate Dei, vel utroque ingrediente in recto, vel intellectu in recto, & voluntate in obliquo, à qua habet efficaciam: si ergò divina natura intra gradum intellectivum radicat intellectum, & voluntatem, pariter radicat omnipotentiam.

39 Melius ergò respondetur concedendo maiorem, & negando minorem. Ad probationem concedo maiorem, & distingo minorem: hanc non participat, secundum conceptum formalem nego, secundum modum omneitatis seu infinitatis concedo. Itaque omnipotentia est idem formalissimè ac potentia infinita: namque posse omnia procedit ex quo infinita est: oportet ergò in ea distinguere conceptum formale potētiae, & modū infinitatis, seu omneitatis. Caput ergò gratia radicaliter omnipotētiā secūdu cōceptū formale illius, & relinquit modū infinitatis seu omneitatis. Nèc hinc inferas quod gratia sit radicaliter omnipotēs, sicut & radicaliter intellectiva, vel volitiva, quia hoc nomē omnipotentia, ut videre est ex propria illius ætimologia, quod imponitur ab omni, & potentia, significat potentiam divinam executivam reduplicative ut fiat sub modo infinitatis vel omneitatis, vnde cum talis modus im-

par-

participabilis sit, licet gratia radicez omnipotentiam secundum conceptum formalem, quem divina potentia executiva importat, non tamen ut omnipotentia formaliter est: idest attentata significatione huius nominis *omnipotentia*. Potentiam autem executivam Dei relicto modo participari à gratia radicaliter, pater ex quo licet non possit radicaliter omnia quæ Deus, potest tamen aliqua, quæ sunt omnino supra vires naturæ. Hinc Paulus ad Philippenses 4. *Omnia possum in eo, qui me confortat*: idest quæ facio, possum in eo, qui me confortat per gratiam, vnde & eidem dixit Deus: *sufficit tibi gratia mea*: nempe ad vincendum stimulum carnis, qui sibi datus fuerat, nè magnitudo revelationum eum extolleret.

40 Quartò obijcies: in sententia communi Thomistarum divina natura constituitur per ipsum intelligere actuale: si ergò gratia est participatio formalis divinæ naturæ, erit formaliter participativè ipsa intellectio actualis Dei prout in se; hoc est falsum, ut patet: ergò. Sed hoc idem argumentum obijcitur adversus illam sententiam: nempe gratia est formalis participatio divinæ naturæ; sed gratia adhuc participativè nō est formaliter ipsa intellectio, sed solum radicaliter: ergò divina natura non constituitur formaliter per actualem intellectiōem. Cui authores prædictæ sententiæ respondent supponendo gratiam non esse adhuc participative formaliter divinam intellectiōem, sed solum radicaliter. Dicunt tamen hoc non obesse, ut natura divina constituatur per actualem intellectiōem, quia in ipsa actuali intellectiōe est distinguere plura munia, seu conceptus inaddequatos: nempe radicale intellectivum, principium proximum intelligendi, & ipsam actualem intellectiōem. Et gratia non participat divinam intellectiōem, nisi secundum munus radicez, & sic semper salvatur, quod non sit participativè formaliter ipsa intellectio, sed duntaxat radix illius. Contra quem modum dicendi plura obijciunt Authores oppositæ sententiæ, quæ & nos obijcimus 1. p. de scientia Dei dub. 3. quæ omittimus, quia nobis ad præsens

intentum sufficit ipsorum solutio, vel prædicta sententia non debet admitti, quia contra sententiam gratis admissam non est arguendum.

41

Quintò obijcies difficile argumentum de specie impressa creata quidditativa Dei, quæ in sententia omnium Thomistarum repugnat; at ex hac repugnantia sequitur repugnare gratiam, quæ sit formaliter natura divina: ergò. Probatur minor: tota repugnantia speciei impressæ creatæ quidditativæ Dei, est quia eo ipso esset divina quidditas, & non esset suum esse; at ex hac repugnantia sequitur pariter repugnare gratiam, quæ sit formaliter natura divina: ergò. Maior est D. Thomæ, & est ordine secunda ratio. Minor etiam patet: utpotè gratia non est suum esse. Confirmatur & explicatur: quod quidditas hominis formaliter salvetur sine modo physico & naturali essendi, quod habet à parte rei, in illius specie impressa, eo contingit, quia quidditas hominis non est essentialiter suum esse, quod habet à parte rei, sed præscindit ab illo, & ab esse intentionali, quod habet intra intellectum: è contra verò quidditas Dei, quæ est essentialiter ipsum esse physicum, quod habet à parte rei, vnde non potest ab eo præscindere, sed vel est essentialiter ipsum esse physicum, vel non est formaliter quidditas Dei: vnde oritur repugnantia speciei impressæ creatæ quidditativæ ipsius Dei: quippè eo ipso esset formaliter quidditas Dei, & non esset ipsum esse physicum Dei. Ergò patiter in nostro casu, sola differentia penes esse intentionale finitum, vel esse physicum finitum, de quo eadem currit ratio. Confirmatur secundo: nam sicut repugnat Deum sub esse puro intentionali habere admixtam potentialitatem: utpotè eo ipso Deus ab illo esse realiter distingueretur, ita repugnat Deum sub esse physico finito habere admixtam eandem potentialitatem, quia etiam ab illo realiter distingueretur: tanto ergò repugnat, quod species impressa creata quidditativa Dei sit formaliter Deus sub esse intentionali, sicut quod gratia sit formaliter Deus sub modo physico finito. Tandem: maior repugnantia est in eo quod

quod aliquid creatum sit quidditas Dei sub esse entitativo, quā sub esse intentionali, ut patet ex terminis: si ergo repugnat speciem creatam esse formaliter quidditatem Dei sub esse intentionali, a fortiori repugnabit gratiam creatam esse formaliter quidditatem Dei sub esse entitativo.

42 Ad argumentum respondet Ferre, quod gratia non exprimit naturam divinam sicut est in se, sed exprimit rationem naturæ divinæ analogicè communicatam Deo & gratiæ, quod non repugnat creaturæ supernaturali. Species autem creata informans intellectum ad videndum naturam divinam sicut in est se, deberet exprimere non aliquam rationem communem analogice Deo, & gratiæ, sed deberet expressare ipsam naturam divinam, sicut est in se quidditative; & quia in se est actus purus, infinitus &c. hæc omnia immediatè deberet exprimere.

43 Sed inquiri: quæ sit ratio illa formalis, quæ exprimit gratia? Haud dubium quod exprimat eam naturam quam formaliter participat; hæc est natura divina prout in se, saltem secundum conceptum formalem, secundum quem distinguitur ab attributis: ergo hanc exprimit gratia: hinc apud nos dicitur ipsa natura divina participative, quod si explicat aliam rationem communem analogicè naturæ divinæ, & gratiæ, hæc non potest esse alia præter rationem entis, quæ dicitur analogicè de Deo & creaturis, immò ratio entis supernaturalis communis est gratiæ, & luminis gloriæ, sicut & charitati, & alijs virtutibus supernaturalibus: ergo gratia non exprimit id, quod est proprium sui, quatenus à prædictis virtutibus distinguitur. Quod si dicas rationem communem naturæ divinæ & gratiæ esse ipsam naturam divinam prout analogicè communem naturæ divinæ per essentiam, & naturæ divinæ per participationem, iam manet argumentum in sua vi, nam pariter intendit naturam divinam esse communem analogicè naturæ divinæ sub esse proprio physico, & naturæ divinæ sub esse alieno intentionali.

44 Pro solutione ergò notanda est doctrina à nobis hucusque tradidita de differentia inter naturam divinam transcendentaliter sumptam, quatenus nempe est ens à se, suū esse, actus purus, infinitus &c. & de natura divina sic loquendo fateamur esse imparticipabilem, & hæc est natura, quā præcōtineret species creata quidditativa Dei, si daretur, quam etiam gratiæ repugnare dicimus propter ipsissimam rationem, quia iam esset suum esse, actus purus &c. alio modo potest considerari natura divina, videlicet quatenus formaliter pertinens ad gradum intellectivum, quo modo consideratur ut radix videndi, & amandi Deum, & hoc modo præscindit saltem quoad explicitum ab omnibus alijs prædicatis in ea inclusis & de natura divina in hac determinata linea loquendo, dicimus in præfenti gratiam esse illius participationem formalem, & sic patet disparitas.

45 Sed pro huius solutionis maiori explanatione dices hinc inferri esse possibilem speciem impræssam creatam formaliter repræsentantem naturam divinam non transcendentaliter sumptam, sed purè gradualiter, quatenus radix est videndi, & amandi Deum prout in se, vrpote de ea ut sic non procedit ratio D. Thomæ: quippè non est necesse quod sit suum esse. Sed pro hoc notetur alia differentia inter speciem, & gratiam, quod species ex proprio sui formali conceptu est virtus obiecti, qua nempe obiectum movet, & fecundat intellectum ad sui intellectionem, proindèque se tenet formaliter ex parte illius; vndè si aliqua limitatio esset in ea, illa proveniret ab obiecto; obiectum autem illimitatum, ut est Deus non potest limitare formaliter, quia talis species procederet à Deo tanquam à causa naturali, & necessaria: vrpote procederet ab illo eo ferè modo quo species mittuntur à suis obiectis. Causa autem necessaria, & naturalis operatur quantum potest. Ergò Deus ut obiectum illam mitteret ut infinite repræsentativam, & consequenter ut repræsentantem omnia quæ sunt in Deo, & eo modo quo in illo sunt, quæ ratio non
pro

procedit de gratia, quæ virtus, est vel radix elevans animam ad videndum, & amandū Deum, proindèque se tenet ex parte illius, à Deoque libere & non necessario procedit. Et ex hoc patet ad confirmationes.

46

Sextò obijcies, & est replica contra huc in-
quediſta: gratia non poteſt eſſe formalis participatio divinæ naturæ, quin ex hoc ipſo ſit entitative ſupernaturalis; at ſupernaturalis entitative non poteſt eſſe, quin participet naturam divinam quantum ad omnes ipſius modos: nempe quatenus ens à ſe, ſuum eſſe, purum actum &c. ergò nec poteſt gratia eſſe participatio formalis divinæ naturæ, quin prædictos modos formaliter participet, quod cum ſit impoſſibile &c. probatur minor: ſupernaturalitas illa gratiæ non poteſt non eſſe participatio divinæ ſupernaturalitatis. Scū talis per eſſentiam, qualis eſt natura divina; at natura divina ſupernaturalis eſt quatenus includit illos omnes modos eſſendi, quia in eis ſuper omnia creabilia elevatur: ergò. Sed reſpondetur quod ſicut natura divina poteſt ſumi, & transcendentaliter, & gradualiter, quatenus nempe eſt radix videndi & amandi Deum, ſic ſupernaturalitas divina etiam eſt duplex: alia propria naturæ divinæ transcendentaliter ſumptæ, & alia illius gradualiter ſumptæ. Prima eſt ſupernaturalitas ratione illorū modorum, quia elevatur natura divina ſupra omnes naturas creatas, & creabiles, quod à nulla participabilis ſit; ſecus verò ſecunda ſupernaturalitas, quæ illos modos non exprimit, ſed ſolū eſſe radicem videndi, & amandi Deum connaturaliter, quæ eſt ſupernaturalitas quantum ad hoc tantum quod nulli creaturæ competere poſſit niſi participative à Deo, quia licet illi modi repugnent, conceptus tamē formalis non repugnat: vi potè ſupponimus Deum contineri ſub obiecto ſpecificativo noſtri intellectus, licet non ſub proportionato, ratione cuius indiget elevatione per lumem gloriæ ad eum prout in ſe vedendum, & in hoc conſiſtit ſupernaturalitas gratiæ, quæ eſt illius radix.

47 Tandem obijcies Vulgare argumentū de-
sumptum ex illo 1. Joannis : *Qui natus est ex Deo, peccatum non
facit, quia semetipsum manet in eo.* Idest gratia, vt explicant Sanc-
ti Patres; at semen solum est participatio virtualis naturæ ge-
nerantis, vt patet in semine arboris, quod formaliter arbor
non est; ergo. Sed respondetur, quod gratia assimilatur semini
quantum ad aliquid, scilicet quia sicut semen est virtutis gene-
rationis, ita gratia est radix visionis, & amoris Dei; aliter gra-
tia esset purè instrumentum respectu illarum operatio-
num, sicut semen est purè instrumentum
respectu generationis.

DVBIVM TERTIVM.

AN GRATIA SIT PERFECTIOR
simpliciter anima.

1 **R**ATIO dubitandi desumitur ex D. Thoma hic,
art. 2. ad 2. inquit enim vtrum gratia sit qua-
litas animæ, & ponit secundum argumentum
sic: substantia est nobilior qualitate, sed gratia
est nobilior natura animæ; multa enim possumus per gratiam,
ad quæ natura non sufficit, vt supra dictum est: ergo gratia non
est qualitas, & respondet: *Quod omnis substantia, vel est ipsa na-
tura rei, cuius est substantia, vel est pars naturæ, secundum quem
modum materia, vel forma substantia dicitur; & quia gratia est super
naturam humanam, non potest esse, quod sit substantia, vel forma subs-
tantialis, sed est forma accidentaliter ipsius animæ; id enim quod subs-
tantialiter est in Deo, accidentaliter sit in anima participante divinam
bonitatem, vt desè patet. Secundum hoc ergo quia anima participat
imperfecte divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis,
quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam in se*
ipsa

ipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura anime, in quantum est expressio, vel participatio divine bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. Hec D. Thomas, ex quibus habetur gratiam, & animam se habere tanquam excedens, & excessum, anima quidem excedit gratiam in modo essendi, gratia verò excedit animam in participatione divine bonitatis: nunc ergo excitatur dubium de excessu simpliciter: an gratia simpliciter excedat animam in nobilitate, & perfectione, proindeque anima duntaxat gratiam excedat secundum quid; an verò vice versa anima excedat simpliciter gratiam, gratia verò solum eam excedat secundum quid.

RESSOLVTIO VNICA.

GRATIA SIMPLICITER EST PERFECTIOR Anima.

EST contra Capreolum, Aureolum, Conradū, Cayetanum, Gonzalez, Suarez, Fonsecam, Ripaldam, Sforciam, Ferre, & alios. Eam tamen tenent, Petrus de Ledesma, Zumel, Martinez, Cabrera, Curiel, Arauxo, Marleta, Salmanticenses, & plures alij in manu scriptis, & quidem utramque sententiam esse probabilem in via D. Thomæ, nostramque probabiliorē constat ex doctrina ipsius, quæst. 27. de verit. art. 1. ad 6. quod sic procedebat: nulla creatura est perfectior anima Christi; gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur: ergo gratia non est aliqua creatura in anima. Cui respondet duplici solutione, prima est: *Dicendum quod nulla creatura est anima Christi nobilior, sed secundum quid omne accidens anime est ea nobilius, in quantum comparatur ad ipsam ut forma eius.* Hec prima solutio in favorem oppositæ sententiæ. Secundo res-

respondet: *Vel potest dici quod gratia in quantum est creatura non est nobilior anima Christi, sed in quantum est quædam similitudo divine bonitatis expressior quam similitudo naturalis, quæ est in anima Christi.* Quæ solutio est in faborem nostræ sententiæ: namque cum in prima solutione loquatur de excessu gratiæ secundum quid, oportet quod in secunda solutione loquatur de excessu gratiæ simpliciter. Vndè cum secunda solutio, vel sit correctio prioris, vel ad minus extensio illius, videtur dicendum, quod licet utraque sententia sit in via D. Thomæ probabilis, probabilior tamèn est nostra sententia.

3 Sed respondet M. Ferre, quod in hac solutione secunda non se opponit primæ; in ea enim tantum explicat caput speciale, ex quo gratia habeat excedere animam Christi, non tamèn dicit ex eo capite eam excedere simpliciter. Vndè addit quod hæc secunda solutio suo videri tantum prætendit significare quod gratia duos excessus habet ad animam, alter ex quo accidens eius est, quia prout sic est forma animæ: alter ex speciali ratione gratiæ: nempe quia est expressior similitudo divinæ bonitatis, quam anima; sed cum uterque excessus sit tantum secundum quid, solum dicit gratiam excedere animam, non autèm dicit eam excedere simpliciter. Ità M. Ferre, sed contra est: namque ut dixi: hæc secunda solutio, vel est correctio præcedentis, vel extensio illius; quodcumque dicatur iam excessus gratiæ non est tantum secundum quid talis: utporè secunda solutio addit excessum supra excessum secundum quid, quia addit excessum supra excessum quæ assignat prima solutio; excessus autèm supra excessum secundum quid est excessus simpliciter: ergò. Deindè in prima solutione non aliter assignatur excessus ex parte gratiæ præter excessum quo omne accidens excedit animam, in quantum comparatur ad eam ut forma eius, qui est excessus secundum quid; in secunda verò solutione præter hunc excessum assignat aliū excessum, qui competit gratiæ non ex ratione communi accidentis, sed ex proprio conceptu formali, in quantum nempe est

similitudo expressior divine bonitatis, qui excessus non potest non esse simpliciter talis, quippe excessus secundum quid talis iuxta sententiam contrariâ stat purè in gratia ex ratione communi accidentis, quia comparatur ad animam, ut forma, vel actus eius, supra quem est excessus conveniens gratiæ ex ordine ad Deum, cuius est similitudo formalis, & nedùm naturalis. Ac tandèm licèt D. Thomas in prædicta solutione non dicat gratiam excedere simpliciter, dicit tamèn absolute, & sine addito eam excedere; sed excedere eam absolutè, & sine addito est eam excedere simpliciter: ergò. Vndè melius prædictæ solutiones concordantur dicendo gratiam duplicem habere excessum supra animam Christi: primum ex genere qualitatis, ex quo ei convenit esse formam subiecti; secundum ex essentia, & specie penes propriam ipsius specificam differentiam, ratione cuius eam excedit simpliciter. De quo adhuc clarius in sequentibus.

4 Deindè secundo fundatur nostra resolutio. Etiam ex D. Thoma infra q. 113. art. 9. ubi inquit utrum iustificatio sit maximum opus Dei, & respondet: *Dicendum quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter: primè ex parte modi agendi, & sic maximum opus est creatio, in quo ex nihilo fit aliquid: alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius, quod fit; & secundum hoc maius opus est iustificatio impij, quæ terminatur ad bonum æternum Divinæ participationis, quam creatio Cæli, & Terræ, quæ terminatur ad bonum creaturæ mutabilis.* Et supponimus D. Thomam per Cælum, & Terram intelligere omnem substantiam, sive corporalis, sive spiritualis sit: utpotè nullam excludit. Tunc sic: si anima secundum se excederet simpliciter, & absolute gratiam, eam excederet nedùm ex parte modi, quia nempe ex nihilo fit, sed etiam ex propria illius magnitudine, seu ex parte rei factæ; at oppositum docet Divus Thomas: ergò.

5 Sed respondet M. Ferre quod comparatio creationis cum opere iustificationis non est inter substantiam,

& accidens; sed est inter substantiam, & se ipsam, quæ dum esse suo naturali super addit esse supernaturale gratiæ iustificantis, absolutè se ipsa perfectior est. Sed oppositum constat ex contextu: namque D. Thomas non vitur nomine animæ iustificatæ, sed nomine operis iustificationis, & hoc, ait, esse maius propter magnitudinem rei factæ, quia nempe terminatur ad opus æternum Divinæ participationis, creatio verò ad bonum creaturæ mutabilis, ubi distinguit terminum iustificationis à termino creationis, quia videlicet huius terminus est creatura mutabilis, illius verò esse gratiæ, quæ ex se, & ab intrinseco immutabilis est, licet per accidens ratione subiecti, cui inest, mutabilis sit.

6. Quod & magis declaratur ex D. Thoma in 4. dist. 17. quæst. 1. art. 5. questiuncula 1. ad 1. ubi verba illa Augustini lib. 2. ad Bonifacium cap. 6. *Gratia Dei non solum omnia Sydera, & omnes cedros, verum etiam omnes Angelos supergreditur;* ubi Augustinus non comparat esse gratum cum Angelis secundum se, sed gratiam ipsam in abstracto; super hæc, inquam verba Augustini sic ait D. Thomas: *Dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad id, quod fit, quia in creatione fit res secundum esse naturæ, quod est minus, quam esse gratiæ.* En ubi D. Thomas comparat naturam secundum se, & seorsim à gratia cum ipsa gratia, de qua sine addito, & absolute, proindeque simpliciter habet, quod est quid melius natura ipsa secundum se.

7. Tertiò fundatur nostra resolutio ex eodem D. Thoma infra quæst. 112. art. 1. ubi probat nullam creaturam posse esse causam principalem gratiæ habitualis, cuius ratio sic procedit: *Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet, quod causa potior sit effectui; donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit, quam quedam participatio divini naturæ, quæ excedit omnem creaturam, & idè impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet.* Vbi etiam D. Thomas absolute, & sine addito, proindeque simpliciter,

eter, habet gratiam ex quo participatio est divinæ naturæ, excedere omnem facultatem naturæ creatæ.

8 Sed respondet M. Ferre ita esse, quod gratia excedit totam facultatem naturæ, quia est participatio formalis divinæ naturæ. Et ideo bene probat D. Thomas, quod à nulla substantia ordinis naturæ principaliter causari valer. Non tamèn ex hoc inferri debet, quod absolute, & simpliciter substantiam naturalem excedat, quia etiam id, in quo excedit cum non sit ens simpliciter, sed tantum secundum, quid, est propter ipsam substantiam &c. Sed contra est, quod excessus secundum quid ex parte effectus non impedit eum provenire à causa simpliciter eum excedente, ut patet in accidentibus naturalibus, quæ etiam secundum quid excedunt substantiam naturalem, & ab ea principaliter procedunt: ergo si non obstat, quod gratia sit participatio naturæ divinæ, excessus gratiæ est secundum quid, & natura creatura est ea simpliciter perfectior, D. Thomas non concludit intentum: nempe quod creatura non possit esse causa principalis gratiæ: ab opposito ergo inferitur, quod nedum gratia excedat omnem substantiam naturalem secundum quid, sed etiam simpliciter.

9 Quartò fundatur nostra resolutio etiam ex D. Thoma 22. quæst. 23. art. 10. ad 3. ubi sic habet: *Accidens, quod causatur ex principiis sui subiecti est imperfectius illo; non verò si causetur ex principiis naturæ superioris; nam tunc erit dignius suo subiecto, in quantum est similitudo, seu participatio naturæ superioris, sicut lux diaphano.* En ubi clarissimè definit non omne accidens esse imperfectius suo subiecto, videlicet substantia, cui inest; sed hoc solum contingere, quando accidens dimanat, seu oritur ex principiis subiecti, secus verò si sit participatio naturæ superioris, qualis est gratia, cui solum ex parte animæ correspondet potentia obedientialis, quæ in Thomistarum sententia activa non est, sed solum passiva. Et nota, quod ex prædictis verbis non solum inferitur, quod gratia sit dignior anima sed etiam quod non sit ea indignior; licet autem gratiam esse dig-

norem anima possit verificari per solam maiorem dignitatem secundum quid, attamen quod gratia non sit imperfectior anima, verificari non potest, quin sit ea simpliciter perfectior: namque si ponatur anima perfectior simpliciter, & gratia solum secundum quid, iam gratia est absolutè imperfectior anima, quamvis ortum habens ex principijs naturæ superioris.

10 Et hinc evanescit interpretatio Magistri Ferre, quod scilicet accidens, quod causatur ex principijs subiecti, duplici titulo est imperfectius subiecto: & quia illi in hæret, & quia inadæquata participatio illius est: accidens verò, quod ex principijs illius non causatur solum ex vno capite imperfectius illo est, nempe quia illi in hæret. In quo sibi contradicit, si attendamus interpretationem illius circa primam authoritatem supra allegatam. Evanescit, inquam, quia D. Thomas in præsentia totam imperfectionem accidentis reducit ad hoc, quod causatur ex principijs subiecti: ergo hac sublata, nulla relinquitur imperfectio ex parte accidentis respectu ad subiectum, cui in hæret. Et hinc infero, quod secundum D. Thomam accidens dicitur imperfectius subiecto ex hoc, quod ei in hæret, tanquam habens ortum ex principijs illius; secus verò si habeat ortum ex superiori causa, tunc enim quantumvis ei in hæreat, non propterea ex hoc capite est indignius illo, quod & patebit ex fundamentis à ratione, solum enim usque dum intendimus, quod stando doctrine D. Thomæ nostra resolutio sit longè probabilior.

11 Nèc valet, quod D. Thomas ponit exemplum in luce, quæ in diaphano ortum habet ex participatione solis, cum tamèn lux in diaphano recepta ex participatione solis non sit simpliciter perfectior ipsa substantia diaphani: non inquam, valet, namque exemplum non adducitur quantum ad omnia, nèque enim est facile invenire exemplar aliquod gratiæ, nisi lucem solis receptam in diaphano, quia sicut illa non causatur ex principijs subiecti, sed ex participatione causæ superioris, sic & ista, & quantum ad hoc duntaxat exemplificatur
grat

gratia in luce diaphani; est tamèn disparitas, quod lux diaphani est eiusdem ordinis cum ipso diaphano, sicut & causa à qua participatur, è tamèn contra gratia, & ex hac parte est simpliciter dignior gratia substantia naturali, non tamèn lux diaphano.

12 Quintò tandèm fundatur nostra resolutio etiam ex D. Thoma in quarto distint. 49. quæst. 1. art. 2. quæstiuncula 1. ad 5. vbi sic habet: *Accidens potest esse substantia nobilius, in quantum per ipsum substantia aliqua coniungitur alicui nobiliori se; & hoc modo beatitudo creata, & gratia, & huiusmodi sunt aliquid nobilius natura animæ, cui inherent.* Vbi etiam D. Thomas absolutè, & sine addito secundum quid affirmat gratiam, sicut & beatitudinem creatam, & similia accidentia supernaturalia, esse nobiliorem natura animæ cui inhæret.

13 Iam ergò nostra resolutio sextò fundatur ratione deducta ex prædictis testimonijs; namque illud dicitur absolutè, & simpliciter magis perfectum, quod magis participat divinam perfectionem, seu bonitatem; illud autèm magis participat divinam bonitatem, & perfectionem, quod magis assimilatur Deo; illud autèm magis assimilatur Deo, quod magis accedit ad Deum, quia illud est magis tale, quod magis accedit ad maximum tale; sed gratia magis participat Divinam bonitatem, & perfectionem, quam anima: vtpotè gratia est participatio formalis divinæ naturæ, anima verò est participatio solum virtualis, ut patet ex dictis dub. præced. ressol. 2. quæ est sententia communis Thomistarum, & ipsam sequitur M. Ferre, hinc per gratiam magis assimilamur Deo, magisque ad Deum accedimus, quippè per eam efficimur filij Dei, & confortes divinæ naturæ: ergò gratia simpliciter est magis perfecta, quam anima. Quod & confirmatur exemplo vnionis hypostaticæ, quæ in sententia adversariorum est simpliciter perfectior gratia, & rationem assignant, quia per eam intimius vnitur homo Deo, quam per gratiam; sed paritèr per gratiam intimius homo vnitur Deo, quam per animam: ergo.

14 Sed respondet M. Ferre , argumentum convincere si participatio , assimilatio , & accessus sit maior simpliciter , secus verò si sit maior solum secundumquid. Benè ergò anima eo est perfectior simpliciter gratia , quia magis simpliciter participat divinam naturam , magisque simpliciter assimilatur Deo , magisque simpliciter ad Deum accedit. Pater consequentia , quia iuxta hunc Authorem gratia solum definit simpliciter in perfectione excedere animam , quia solum participat naturam divinam secundumquid , & solum secundumquid ei assimilatur , eique appropinquat : ut ergò anima sit simpliciter perfectior gratia , id ipsum deberet habere simpliciter ; cum tamèn à fortiori , si illud non habet gratia , nèc possit illud habere anima , quæ est participatio solù virtualis , solumque assimilatio naturalis. Dicimus ergò , quod licèt tam anima , quam gratia duntaxat secundumquid participant naturam divinam , gratia tamèn est perfectior participatio , & consequenter cum illud sit simpliciter perfectius , quod magis participat divinam perfectionem , inferitur gratiam esse anima simpliciter perfectiorem.

15 Deindè dices cum Ripalda , hominem perfectius coniungi Deo per gratiam , quam per naturam , eo quod coniunctio per gratiam supponit , & amplectitur ipsam coniunctionem per naturam , sed contra est , namque licèt primum sit verum , secundum est falsum , verum quidem est , quod coniunctio hominis per gratiam supponit coniunctionem per naturam , sicut gratia supponit naturam , ut sui subiectum ; falsissimum tamèn est , quod coniunctio per gratiam amplectatur , seu includat coniunctionem per naturam : utpotè hæc ab illa essentialiter distinguitur , ab eaque essentialiter præcindit , ad quod sufficit , quod natura possit subsistere sine gratia , licèt gratia non possit esse sine natura , nèc enim ex hoc , quod differentie contractivæ generis non possint existere sine genere , inferitur differentias contractivas generis includere essentialiter ipsum genus , cum non potius sint extra conceptum illius , propterea quæ se
ha-

habent ex additione ad illud : assimili ergò. Comparatio igitur in præsentī fit inter coniunctionem gratiæ secundum se, seu vt distinctam essentialiter à coniunctione naturæ, illamque probamus prout sic esse simpliciter maiorem, & perfectiorem.

15 Dices item coniunctionem, vel accessum ad Deum per gratiam esse solum intentionalem, videlicet per cognitionem, vel amorem; coniunctio verò per naturam est physica, & entitativa, quæ est perfectior: immò nec gratia est vivens, sicut natura. Sed coniunctionem per gratiam esse entitativam, & physicam, supponimus ex dictis dub. præcedenti probando cum communiori sententia, gratiam esse physicam & formalem participationem divinæ naturæ, & nedum moralem, vel virtualem. Nec gratia est cognitio ipsa, vel amor Dei, sed radix vtriusque, quæ proindè se habet vt natura, pertinetque formaliter ad lineam essendi, & ad lineam operandi duntaxat radicaliter. Hinc etiam gratia est vivens radicaliter, vt potè radix operationum vitalium, quales sunt cognitio, & amor Dei.

17 Nec tandè valet si dicas speciem quidditativam Angeli superioris existentem in ipso Angelo inferiori esse participationem formalem Angeli superioris: vt potè eiusdem quidditatis cum illo, sicut quælibet species quidditativa est eiusdem quidditatis cum obiecto; & tamèn hinc non inferatur speciem quidditativam Angeli superioris existentem in ipso Angelo inferiori esse perfectiorem natura ipsius Angeli inferioris, & non ob aliud, nisi proptèr inferioritatem in modo essendi, vt potè accidens, cum natura Angeli inferioris sit substantia: ergò. Sed ad hoc responderetur, quod prædicta species est participatio formalis duntaxat intentionalis naturæ Angeli superioris, esse autèm formale intentionale exterminis est inferius ipso physico formali esse prout in se, in nostro tamèn casu gratia est participatio formalis physica divinæ naturæ, proindèque eius esse formale non est intentionale, sed physicum,
est

estque esse formale supernaturale. Ex terminis autem esse formale supernaturale perfectius est esse formale naturali, præcipue si sit ipsum formale naturæ divinæ, & sic non currit paritas, vnde negamus speciem illam esse inferiorem naturæ Angeli inferioris propter inferioritatem in modo essendi, sed vel propter inferioritatem in modo essendi pertinenti ad eundem ordinem, scilicet naturalem, quæ ratione accidentia naturalia inferiora sunt simpliciter substantia naturali: vel propter inferioritatem in ipso esse formali, quia nempe formale speciei est intentionale, naturæ verò esse formale est physicum; cum tamén modus essendi, naturæ, & modus essendi gratiæ ad diversum ordinem pertineant, nempe primus ad ordinem naturæ, secundus verò ad ordinem divinum, seu supernaturalem, pariterque esse formale gratiæ sit ipsum esse formale naturæ divinæ, sicut est participatio formalis illius, anima verò solum virtualis vel naturalis.

18 Sextò fundatur nostra resolutio etiam ratione, & efficaciter: namque ea forma est simpliciter perfectior, quæ est radix operationum absolutè, & simpliciter perfectiorum; sed gratia est radix operationum absolutè, & simpliciter perfectiorum, quam natura, seu anima: ergò. Maior videtur nota: namque sicut ex fructu cognoscimus arborem, ita ex operatione dignitatem, & perfectionem formæ venamus; inde enim sciimus animam rationalem simpliciter esse perfectiorem animæ sensitivæ, quia radix est ratiocinandi, quæ est operatio simpliciter excedens operationem quamlibet sensitivam, & sic inductive de alijs formis. Minor verò non minus est nota, cum gratia sit radix videndi, & amandi Deum prout in se, quæ simpliciter excedunt omnes operationes naturales, quarum radix est anima.

19 Sed dices unicum esse principium, vnde venanda est perfectio, & nobilitas formæ, quod est ipsum esse, quod propterea à D. Thoma 1. part. quæst. 4. art. 1. ad 3. vocatur prima perfectio, id est radix omnium perfectionum, quæ ad illam consequuntur. Sed hæc solutio non evacuat vim
dis

difficultatis, immò potius succumbit concedendo, quod gratia radicat operationes perfectiores, quam anima, & nihilominus esse imperfectiorem illa proprè inferioritatem, quam habet in esse; cum tamèn oppositum sequatur: nàm si ipsum esse est prima perfectio, ad quam cæteræ consequuntur: ergò ad perfectius esse consequuntur perfectiores operationes: à posteriori ergò ex perfectioribus operationibus infertur perfectius esse. Hinc dicimus existentiam esse primam perfectionem ordine executionis; secus verò ordine dignitatis, de quo in solutione ad tertium argumentum à ratione.

20 Deindè dices cum Magistro Ferre, loquendo de lumine gloriæ, de quo est eadem difficultas: quod lumen gloriæ non est principium alicuius actionis, sed solum conprincipium intellectus, cuius actio est ipsa Dei visio, quam elicit intellectus elevatus ab ipso lumine gloriæ; vndè lumen solum est elevatio ad operandum operationes ordinis Divini, non verò est principium. Vndè licèt ex hoc capite habeat excedere substantiam aliquo modo, non tamèn habet illam absolutè, & simpliciter excedere. Sed contra est: nàmque lumen gloriæ ità est conprincipium, quod est tota ratio videndi Deum prout in se, nec intellectus proprijs viribus, seù secundum se ad hanc visionem pertingere potest, sed solum lumine gloriæ elevatus: solus ergò intellectus elicit hanc visionem, sed non proprijs viribus, sed viribus luminis gloriæ: potius ergò ei attribui debet visio Dei, quam intellectui: hinc D. Thomas 3. part. quæst. 10. art. 4. probat intellectum animæ Christi perfectius videre Deum, quam quælibet alia creatura, quia visio Dei magis attendi debet secundum vires gratiæ, quam secundum vires naturæ: idest potius, ut explicant Thomistæ.

21 Immò intellectus ipse duntaxat est principium quo videndi Deum: principium enim quod est solum suppositum; lumen autèm gloriæ etiam est principium quo, vndè quantum ad hoc in eodem sensu, in quo intellectus dicitur elicere visionem, etiam lumen gloriæ elicit visionem. Nunc er-

quod est difficultas: quod ex istis principiis sit simpliciter perfectius: Et inferitur perfectius esse simpliciter lumen gloriæ, quia intellectus solum ratione luminis gloriæ elicit ut quo visione illam; lumen autem gloriæ ratione sui, & non ratione intellectus, nisi ad summum remotè, & quantum ad capacitatem, quam ex parte illius exposcit, ut eum elevari possit, quod habet in quantum Deus sub obiecto illius specificativè continentur, licet non sub proportionato.

22 Sed dices: ad minus principium quod est simpliciter perfectius principio quo: ergo ad minus anima beati erit simpliciter perfectior, quam gratia, vel lumen gloriæ. Sed respondeo quod principium quod potest comparari, & ad principium quod quod est propria illius virtus, ut est intellectus respectu animæ, & comparativè ad hoc est simpliciter perfectius; secus tamèn si principium quo sit virtus non propria animæ, sicut nec ab ea dimanans, sed propria Dei, idest à solo Deo procedens, ut est lumen gloriæ; hoc enim quamvis sit solum principium quo est simpliciter perfectius principio quod proportionem allegatam.

23 Tandem in gymnasio Vallis-Olerono D. Pauli mihi fuit responsum, quod licet gratia sit radix perfectiorum operationum simpliciter, non tamèn est simpliciter perfectior, quam anima, quia illæ operationes sunt propter animam tanquam propter finem; finis autem perfectior simpliciter est medio ad illum ordinato. Sed contra replicavi: quod licet anima sit illarum finis cui, utpotè animam uniunt eam Deo, non tamèn est finis cuius gratia, sed potius totus ordo naturæ ordinatur ad gratiam, & gloriam, ut ad finem cuius gratia; & sic ex hoc capite potius gratia est simpliciter perfectior anima.

24 Tandem fundatur nostra resolutio, & præcedentia fundamenta confirmantur: illa forma est simpliciter perfectior, cuius effectus formalis est simpliciter perfectior sed effectus formalis gratiæ est simpliciter perfectior, quam effectus formalis animæ: ergo. Maior patet, cum effectus for-

malis formæ sit ipsa forma communicata. Minor verò probatur: ille effectus formalis est simpliciter perfectior, in quo Deus magis suam omnipotentiam manifestat; sed suam omnipotentiam magis Deus manifestat in effectu formali gratiæ: ergo. Maior est nota, minor etiam constat ex collecta illa æcclesiæ: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maximè, & miserendo manifestas: id est, in remissione peccatorum*, qui est effectus formalis gratiæ, explicat D. Thomas 1. parte quæst. 25. art. 3. ad 1. Confirmatur: illud est absolute, & simpliciter perfectius, cuius oppositum absolute & simpliciter est peius; sed carentia gratiæ absolute, & simpliciter est peior, quam carentia naturæ: ergo gratia absolute, & simpliciter est perfectior ipsa natura. Maior est certà, & minor patet ex illo Christi ad traditorem

Iudam: Melius erat ei si natus non fuisset

homo ille.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR argumenta.

25 **M**AGISTER Ferre, in principio huius dubij loquendo de lumine gloriæ, de quo, ut dixi, est eadem difficultas, ac de gratia, sic habet: *Antequam redderem mentem meam ad alteram partem huius quæsitæ, ex actissime, ut potui consului D. Thomam, & inveni, quod prima sententia, id est nostra, ex aliquibus eius dictis per consequentias probabiles possit deduci. Secunda autem sententia, id est nostræ opposita, sic expresse ab eo habetur de Verbo ad Verbum, quod cogitaverim me ab eius sensu recessurum, si primam sententiam deffensarem. Ità prædictus Migister. Oppositum constare ex locis supra adductis fiet clarum, obijciendo loca ea, in quibus ei videtur D. Thomam stare pro sua sententia, & in primis obijcit locum primo supra in principio allatum ex quæstione 27. de verit. art. 2. ad 6. de quo patet ibi responsio. Secun-*

do obijcit ex D. Thoma in secundo dist. 16. quæst. 1. art. 2. ad 2. vbi dicit *gratiam esse nobiliorē animā, quā est actus illius, sicut albedo est etiam nobilior corpore*. Sed ad hoc ipse tenetur fatēri, quod exemplum non est quantum ad omnia, sed solum quantum ad rationem communem accidentis, seu qualitatis, in qua convenit gratia animæ cum albedine corporis, sicut enim ista est actus corporis, ita gratia est actus animæ. Non tamēn potuit affirmare D. Thomas gratiam in anima se habere sicut albedo in corpore attenda propria vtriusque specifica differētia, nam gratia ita est actus animæ, quod ortum non habeat ex principiis illius, sed sit participatio formalis diviņe naturæ, & ex hoc capitē est simpliciter perfectior illa. Deindē obijcit locum D. Thomæ in 1. dist. 17. quæst. 1. art. 2. ad 3. vbi paritē habet *charitatem solum secundum quid esse perfectiorem animā*. Sed paritē respondeo, quod cum oppositum dicat pluribus alijs locis, vel debemus dicere in eis D. Thomam corripisse suam sententiam, vel illum interpretari, quod in aliquibus loquitur de gratia, seu charitate secundum id, quod ei convenit ex genere, & in aliquibus secundum id, quod ei convenit ex specie, de quo statim in solutione sequentis argumenti.

26

Secundō obijcies à ratione: namque gratia pertinet ad prædicamentum qualitatis; anima verò rationalis, seu natura Angelica pertinet ad prædicamentum substantiæ; sed prædicamentum substantiæ absolute, & simpliciter est perfectius prædicamento qualitatis: utpotē substantia habet esse simpliciter, quia per se existens, qualitas verò habet esse secundum quid, quia in alio existens, estque modus substantiæ, & propter eam: nempe non ut sit, sed ut cum illa substantia sit ergo.

27

Sed hoc argumentum probat supra intentum: nimirum substantiam etiam materiale esse simpliciter perfectiorem gratia. Deindē potest duplici via responderi: si enim supponamus gratiam pertinere ad idem prædicamentum qualitatis, ad quod pertinent omnes qualitates naturales, di-

gen-

eendum est argumentum probare gratiam esse simpliciter inferiorem substantia ex genere, secus verò ex specie, seu attendita propria illius differentia specifica; proindeque non probat gratiam esse simpliciter inferiorem, quia excessus simpliciter talis non attenditur penes id, quod rei convenit ex suo genere, qualiter substantiæ ex genere convenit esse simpliciter, seu per se, & gratiæ esse secundum quid, seu in alio: sed penes id, quod ei convenit ex sua specie, seu differentia specifica. Cumque differentia specifica gratiæ superet in perfectione differentiam specificam substantiæ creatæ: quippè est participatio formalis divinæ naturæ, proindeque radix operationum supernaturalium videndi, & amandi Deum proût in se, ideò ex excessu prædicamenti substantiæ supra prædicamentum qualitatis non probatur substantiam esse simpliciter perfectiorem gratia.

28

Et quidè huius sunt plura exempla: namque cognitio demonstrativa ex genere est perfectior cognitione certà non demonstrativa, & tamèn si ponatur cognitio demonstrativa rerum inferiorum, imperfectior est ex specie cognitione certà non demonstrativa rerum superiorum: nempe ex ordine ad nobilius obiectum. Idem exemplum ponitur in fide respectivè ad charitatem, quæ ex genere, utpotè intellectualis perfectior est charitate, absolutè tamèn, & simpliciter perfectior est charitas propter excessum obiecti. Paritèr ponitur exemplum in corpore incorruptibili, quod ex genere perfectius est corpore corruptibili; homo tamèn corruptibilis est illo simpliciter perfectior propter propriam differentiam specificam. Accandèm magis ad intentum prælens est exemplum in unionie hypostatica, quæ quia modalis, & incompleta ex genere est imperfectior substantia completa; cum tamèn propter nobilissimam eius differentiam specificam absolutè, & simpliciter sit ea perfectior. Paritèr ergò in nostro casu.

29

Sed contra hanc solutionem possunt plura stando rationi obijci. Et in primis, quod essentialis differentia, quæ speciem constituit sub aliquo genere determinato non ex-

cedit

ceddit nobilitatem, & perfectionem ipsius generis, nam huiusmodi differentia in potestate generis continetur, ergo essentialis, & specifica differentia gratiæ non excedit perfectionem prædicamenti qualitatis, adque adeo si genus qualitatis secundum ipsius rationem genericam imperfectius est simpliciter, quam ipsa rationalis anima, id ipsum fatendum erit de specifica gratiæ differentia. Secundò: nam gratia quantumcumque sit excellens, eius ultima differentia non transcendit prædicamentum qualitatis: ergo non pervenit ad perfectionem substantiæ simpliciter loquendo. Patet consequentia: nam tota perfectio prædicamenti qualitatis non attingit perfectionem prædicamenti substantiæ. Antecedens autem probatur: nam ex eo Deus non est in aliquo prædicamento, quia eius perfectio transcendit perfectionem cuiuscumque prædicamenti: ergo si gratia est in prædicamento qualitatis, non transcendit limites illius. Tertiò: quia gratia non solum secundum conceptum differentialem, sed etiam secundum conceptum genericum, & secundum totum suum esse est supernaturalis, & ordinis Divini, aliàs esset chimera composita ex vno prædicato naturali, & alio supernaturali, sed quia eius ultima differentia supernaturalis est, per ipsam excedit substantiam naturalem: ergo, quia ratio generica gratiæ supernaturalis est, per ipsam etiam excedet substantiam naturalem, & consequenter gratia tam secundum rationem differentialem, quam secundum rationem genericam illam excedet.

30 Tandem, quia illud genus est perfectius, cuius nobilissima species excedit nobilissimam speciem alterius generis, nam quia nobilissima virtus intellectualis, quæ est lumen gloriæ, excedit nobilissimam virtutem voluntatis, quæ est charitas, ideo genus virtutis intellectualis est perfectius genere virtutis affectivæ; sed nobilissima species prædicamenti qualitatis, quæ est gratia, excedit nobilissimam speciem prædicamenti substantiæ, scilicet Angelum: ergo prædicamentum qualitatis erit perfectius prædicamento substantiæ; ac

proinde gratia non solum secundum conceptum differentiale, sed etiam secundum conceptum genericum excedet substantiam animæ, & Angelorum.

31 Sed ad primum respondetur, negando, quod differentia speciei non excedat nobilitatem, & perfectionem generis namque licet contineatur intra potentiam illius, hæc tamen potentia est passiva, non verò activa: quippe se habet genus respectu differentie, sicut materia respectu actus, quare ratione dicitur, quod genus sumitur à materia, differentia verò à forma. Hinc ad 2. negamus, quod ultima differentia gratiæ non transcendat prædicamentum qualitatis, immò qualibet alia differentia qualitatis, quantumvis minima, eum transcendit, sicut & eum actuatur, seu contrahit. Inde tamen non sequitur non poni in illo prædicamento, namque, quod Deus non ponatur in prædicamento aliquo, est quia collectivè transcendit omnia prædicamenta. Hinc dicitur ad 3. negando, quod gratia ex genere suo sit supernaturalis: namque, ut in principio huius solutionis supponimus, genus gratiæ est qualitas ut abstrahens à naturali, & supernaturali; unde licet permissivè sit supernaturalis; secus tamen positivè; & eadem ratione non est positivè naturalis, sed solum permissivè: unde nunquam inferitur, quod gratia adhuc ex genere sit positivè supernaturalis quod necesse esset ut esset chimera.

32 Ad ultimum patet ex dictis primo negando maiorem: namque incorruptibile perfectius genus est, quàm corruptibile, & nihilominus nobilissima illius species v. g. Sol, vel Cælum non excedit nobilissimam speciem generis corruptibilis v. g. hominem. Et pariter substantia completa perfectius genus est, quàm substantia incompleta, & tamen intra genus substantiæ completæ non datur species nobilior nobilissima specie substantiæ incompletæ, qualis est unio hypostatica. Vel ex hoc exemplo conceditur maior argumenti, & negatur minor, namque sub genere substantiæ continentur unio hypostatica, quæ nobilior est gratia.

His

33 His tamèn alqui Authores convicti, dicunt genus qualitatis, sub quo continetur gratia esse perfectius, vel quia genus gratiæ non pertinet ad idem prædicamentum, ad quod pertinent qualitates naturales, vel quia licet ad illud pertineat, nobilissima tamèn species illius est præstantior nobilissima specie prædicamenti substantiæ: nempe ipsa gratia. Qua in suppositione aliter à principio respondent authores dicèdo, quod substantia simpliciter est perfectior accidenti, seu qualitate eiusdem ordinis, ut est omnis qualitas naturalis, secus verò si sit ordinis Divini, ut est gratia, quæ solutio constat ex loco D. Thomæ supra allegato in 2. fundamento: quod nempe accidens naturale ortum habet ex principiis sui subiecti, proindeque est indignius illo, sicut & propter illud, eique sub ordinatum. E tamèn contra accidens, quod non habet ortum ex principiis sui subiecti, sed ex participatione naturæ divinæ, ut est gratia; hæc enim potius sibi subordinat animam, & sic est simpliciter illa perfectior.

34 Hinc ad argumentum fatemur, quod substantia habet esse simpliciter, & accidens etiam supernaturale habet esse secundum quid, & negamus consequentiam, quia licet ad entitatem secundum quid sequatur bonitas, & perfectio secundum quid comparative ad substantiam eiusdem ordinis, non tamèn comparative ad substantiam inferioris ordinis. Accidens enim dicit bonitatem, & perfectionem, comparative ad substantiam, aqua participat suam perfectionem, à substantia autèm naturali, solum accidens naturale suam perfectionem participat, & sic comparative ad illam dicit suam perfectionem secundum quid. Accidens verò supernaturale solum participat suam perfectionem à substantia supernaturali Dei, & sic solum comparative ad illam dicit perfectionem secundum quid; comparative verò ad substantiam naturalem est simpliciter dignius, & perfectius.

35 Sed contra hanc solutionem statim se offert replica, quod gratia nedum comparative ad substantiam divinam,

nam, sed etiam comparative ad substantiam naturalem habet esse secundum quid: cum ergo ad esse secundum quid sequatur solum perfectio secundum quid, videtur, quod gratia etiam comparative ad substantiam naturalem, solum dicat perfectionem secundum quid, & consequenter, quod solum illa sit secundum quid perfectior: utpote substantia naturalis, sicut habet esse simpliciter, ita dicit perfectionem simpliciter.

36

Sed responderetur cum Doctrina D. Thomae quaest. 21. de verit. art. 5. ubi habet, quod licet bonum, & ens convertantur, & utrumque dividatur per substantiale, & accidentale, est tamen inter utrumque magna differentia, quia aliquid dicitur ens absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute, sed esse tale, & secundum quid. De bono autem est e converso, nam secundum bonitatem substantialem dicitur aliquid bonum secundum quid; secundum vero bonitatem accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter sicut hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum. Cuius diversitatis ista est ratio: nam unumquodque dicitur esse ens, in quantum absolute consideratur; bonum vero secundum respectum ad alia. In se ipso autem aliquid perficitur, ut subsistat per substantialia principia, sed ut debito modo se habeat ad omnia, quae sunt extra ipsum, non perficitur nisi medijs accidentibus super additis essentiae, quia operationibus, quibus unum alteri coniungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae super additis progrediuntur. Unde absolute bonitatem non obtinet, nisi secundum quod completum est secundum substantialia, & accidentalia principia. Ex qua doctrina constat, quod accidens nunquam dat esse simpliciter, sed ipsum supponit, dat tamen esse bonum simpliciter, quia non supponit esse bonum simpliciter; unde licet non dicat entitatem simpliciter, potest tamen dicere bonitatem, & perfectionem simpliciter talem. Et ita quando perfectio accidentis est participata a perfectione subiecti, est inferior illa, sicut effectus causa, quamvis subiectum non dicatur simpliciter bonum, nisi habeat bonitatem substan-

ziale, & accidentalem. Quando verò accidens non habet perfectionem participatam à subiecto, sed ab extrinseco principio, sicut gratia participat bonitatem, & perfectionem non à subiecto, sed à natura divina, dicit perfectionem simpliciter excedentem perfectionem subiecti, quamvis solum firans secundum quid.

37 Vel dicatur, quod sicut non implicat gratiam esse formaliter naturam divinam sub modo finito, ut patet ex dictis dub. præcedenti, sic non implicat comparative ad substantiam naturalem habere esse formale simpliciter tale, licet sub modo essendi secundum quid, unde concedimus, quod respectivè ad substantiam naturalem est secundum quid quantum ad modum essendi, secus tamèn quantum ad essentiam; ut sic enlm duntaxat comparative ad divinam essentiam, seu naturam est secundum quid: utpotè participatio illius; comparative verò ad substantiam naturalem, est simpliciter talis, quippe est formaliter natura divina.

38 Tertiò obijcies: facta comparatione inter duo extrema: illud est simpliciter perfectius, quod minùs, dependet ab alio, utpotè ipsum non dependere, est perfectio, quedam; sed substantia, & gratia ità inter se comparantur, quod gratia dependet à substantia, non vero è contra, cum gratia naturaliter non possis esse sine substantia, substantia verò possit naturaliter esse sine gratia; immò gratia dependet in suo esse absolutè à substantia, substantia verò solum dependet in esse tali: nempè in esse grati, vel iusti; plus autèm est dependere absolutè in suo esse, quam dependere in esse tali: ergò.

39 Sed hoc argumentum manifeste instatur: quia Coelum in suo esse est independens ab homine; è contra verò homo in suo esse dependet à Coelo; & tamèn non propterea Coelum est homine simpliciter perfectius. Pariter substantia completa. V. g. humanitas est absolutè in suo esse independens ab ynione hypostatica; hæc verò à substantia comple-

ra dependens est; cum tamèn substantia completa imperfectior sit simpliciter vnione hypostatica: immò licèt materia prima non possit existere sine forma, potest tamèn existere sine hac, vel illa determinata forma, vndè eadem materia, quæ modo est sub forma hominis, postea est sub forma cadaveris, & postea sub forma vermīs, cum tamen nulla harum formarum possit esse naturaliter sine illa materia; & tamèn illa materia non propterea est simpliciter perfectior aliqua forma illarum. Ac tandem se offert exemplum de logica, quæ in communiori sententia est simpliciter necessaria ad acquirendas omnes scientias, omnesque scientiæ ab ea in sui acquisitione dependent, cum tamèn logica sit scientia imperfectior inter omnes scientias, cum obiectum eius sit ens rationis.

40 Dicimus ergò, quod dependentia vnus ab alio potest esse in diverso genere causæ: nempe in genere causæ materialis, vel formalis, vel efficientis, vel finalis; & sic licèt ea parte, qua vnum ab alio dependet, sit eo imperfectius, sed non absolutè, & simpliciter, nisi ab eo dependeat in genere causæ formalis, vel efficientis, vel finalis: vtpotè huiusmodi genera sunt absolute, & simpliciter perfectiora suis effectibus; gratia autèm dependet in esse à substantia tantum in genere causæ materialis, seu potentiæ receptivæ, non in genere causæ formalis, cum potius sit forma illam elevans supra ordinem naturalem; pariter non in genere causæ efficientis, cum ortum non habeat ex principijs illius, sed ex participatione naturæ divinæ; nèc tandem in genere causæ finalis, cum potius natura sit propter gratiam, tanquam propter finem, & sic non concluditur assumptum: namque, quod substantia naturalis sit simpliciter perfectior accidenti naturali, non est præcisse, quia accidens naturale ab ea dependet in genere causæ materialis, sed quia eius esse nedum existentiale verum, & formale ortum habet ex principijs illius, & ex hoc ipso est propter illam tanquàm propter finem.

41

Quartò obijcies, & est replica contra præ-

cedentia: falsum est, quod excessus in perfectione simpliciter talis attendi debet penes differentiam specificam, & non penes existentiam: ergo semel dato, quod in existentia gratiæ sit inferior existentia substantiæ, hæc erit simpliciter perfectior gratia. Consequentia patet, & antecedens probatur: tum quia excessus simpliciter in perfectione debet attendi penes primam perfectionem, utpote hæc est principium cæterarum, seu vnde cæteræ dimanant; sed huiusmodi est existentia: ergo. Maior est certâ; & minor probatur ex D. Thoma 1. part. quæst. 6. art. 3. in corpore, ubi sic habet: *Vnumquodque dicitur bonum, secundum quod est perfectum; perfectio autem alicuius triplex est: Prima quidem secundum quod in suo esse constituitur: secunda vero prout et aliqua accidentia super adduntur, ad suam perfectam operationem necessaria: tertia perfectio est per hoc, quod aliquid aliud attingit, sicut finem.* Nec valet D. Thomam per esse intelligere esse essentię; contra hanc enim interpretationem multa dicimus prima parte de voluntate Dei dub. 3. resolutione prima. Num. 3. probando in creaturis possibilibus nullam dari bonitatem actualem, quia deficiente prima bonitate, quæ est per existentiam, necesse est etiam deficere bonitatem essentię. Immo D. Thomas quæst. 5. antecedenti art. 1. ait: *In tantum est perfectum vnumquodque, in quantum est in actu ens, esse enim est actualitas omnis rei.* Vnde fit argumentum: essentia non est perfecta, nisi in quantum est in actu; non est autem in actu per se ipsam, sed per existentiam ab ea realiter distinctam: ergo perfectio existentię est prior perfectione essentię. Immo adhuc illi, qui dicunt in creaturis possibilibus dari bonitatem actualem essentię, dicunt bonitatem illam esse bonitatem solū secundū quid; bonitatem autē simpliciter non esse, nisi dū essentia subiaceret existentię, & ex hoc probant, quod quamvis in creaturis possibilibus detur bonitas essentię, adhuc Deus eas non amat ex defectu bonitatis participialiter sumptæ, quæ est per existentiam.

42

Sed responderetur: quod prima rei perfectio est existentia ordine executionis, secus verò ordine intentionis,

nis, seu dignitatis. Ordines quidem executionis est prima, quia dum existentia non intelligitur, essentia est pure in potentia, unde solum per existentiam extrahitur ab statu possibilitatis. Semel tamen essentia posita sub existentia, iam in ea est distinguere perfectionem essentialem distinctam à perfectione existentiāli. Bonitas enim identificatur cum esse, unde sicut tunc distinguimus esse essentiae realiter distinctum ab esse existentiae, quamvis illud non sit in actu nisi posita existentia, ita distinguimus perfectionem essentiae realiter distinctam à perfectione existentiae, licet perfectio essentiae non conveniat, nisi ut connotat existentiam, cui subest; unde, quod essentia, sublata existentia, non sit perfecta, nec bona procedit non ex defectu alicuius intrinseci, sed ex defectu extrinseci connati. Nunc dicimus, quod essentia in sui propria perfectione distincta realiter à perfectione existentiae excedit ordine intentionis, & dignitatis perfectionem existentiae, quia illa utpote dans speciem principaliter intenditur ab agente, estque finis cuius gratia respectu existentiae, pariterque existentia se habet ut modus, & terminus illius. Hinc consequenter negamus existentiam, seu illius perfectionem esse principium ceterarum, seu ex quo ceterae perfectiones dimanant; namque sola essentia est, quae primo intelligitur tanquam radix ceterorum, ut est apud omnes compertum, licet verum sit, quod ad exercitiam ceterarum perfectionum dimanationem requiratur existentia de connotato, vel ut conditio.

43 Quinto obijcies: illud est simpliciter perfectius, quod est permanentius; sed substantia est permanentior gratia: ergo. Maior videtur certa, cum maior permanentia procedat ex maiori, & intimiori conjunctione cum esse, in quo consistit actualitas, & perfectio rei. Minor vero patet experientia, cum eadem anima in suo esse naturali permaneat gratia multoties amissa.

44 Sed hoc argumentum etiam instatur in sententia probabiliori, quam nos defendimus 4. part. de peccatis

tis dub. 1. quod nimirum actus est simpliciter perfectior habitu, quo non obstante habitus est actu permanentior. Instatur etiam in homine, qui in permanentia exceditur à Sole, vel Cælo, & non propterea est absolutè, & simpliciter eo imperfectior. Immo multoties ex maiori perfectione procedit, quod res sit magis corruptioni obnoxia, quia propter maiorem perfectionem dependet à dispositionibus delicatioribus, quæ facilius alteratur, & deperduntur. Deinde dicimus gratiā per se, & ex natura sua, seu ab intrinseco esse permanentiorem, quam substantia, sicut & æternam, ut docet D. Thomas quæst. 7. de verit. art. 6. ad 7. licet peraccidens ratione liberi arbitrii vertibilis in malū & in hac vita amissibilis sit. Et sic ex maiori permanentia ad summum probatur ex parte substantiæ maior perfectio secundumquid.

45

Sexto obijcies: etenim gratia ex sola ratione accidentis supernaturalis nequit simpliciter excedere substantiam: ergo ex nullo capite, &c. probatur antecedens: si ex capite supernaturalitatis simpliciter haberet excedere substantiam, omne accidens supernaturale haberet simpliciter excedere illam; hoc autem est falsum: ergo probatur minor: nam scientia per se infusa animæ Christi est supernaturalis; & tamen non est simpliciter perfectior ipsa anima Christi, sed tantum secundumquid: ergo. Probatur minor: namque D. Thomas 3. part. quæst. 12. art. 5. ad 3. sic habet: *Dicendum, quod bonū, sicut & ens dupliciter dicitur; uno modo simpliciter, & sic bonum, & ens dicitur substantia, quæ in suo esse, & sua bonitate subsistit: alio modo dicitur ens, & bonum secundumquid, & hoc modo dicitur ens, & bonum accidens, non quia ipsum habeat esse, & bonitatem, sed quia eis subiectum est ens, & bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior, aut dignior, quam anima Christi, sed secundumquid, cum tota bonitas habitualis scientia cedat in bonitatem subiecti.* Quibus D. Thomas, & minorem argumenti dicat, & rationem pulchram assignat, ait M. Ferre:

46

Sed respondetur primo, quod D. Thom.
ibi

ibi vñus est sententia affcrente substantiam creatam esse perfectiorem gratia, & omnibus accidentibus supernaturalibus; opposita verò vñtur locis pro nostra sententia adductis. Secundo dicimus, quod D. Thomas ibi non loquitur de scientia infusa per se, quæ est entitative supernaturalis, sed de scientia infusa abstrahente ab infusa per se, & per accidens, quæ est naturalis. Quibus additur, quod *ly simpliciter*, & *secundum quid* dupliciter sumuntur: primo ita vt *ly simpliciter* dicat idem ac omnibus modis, & *ly secundum quid* dicat idem ac non omnibus modis; secundo ita vt *ly simpliciter* dicat idem ac absolutè, & sine addito, & *secundum quid* sit idem ac non absolutè, sed cum addito. Quando ergo D. Thomas ait, quod scientia habitualis non est simpliciter maior, aut dignior, quam anima Christi, sed secundum quid, sumitur *ly simpliciter*, & *secundum quid* primo modo, quia enim scientia infusa non est omnibus modis perfectior anima Christi, sed præcisse quatenus est specialis participatio scientiæ divinæ, idè non dicitur perfectior simpliciter, sed secundum quid; si verò simpliciter summatur prout est idem ac absolutè & sine addito, sic scientia infusa est simpliciter perfectior anima Christi. Et in hoc sensu vsurpatur à nobis, vt hucusque notavimus.

47 Sed dices pro complemento dubij: an omnia accidētia supernaturalia sint simpliciter perfectiora anima? Quod si respondeatur negative, iam cessat præcipua ratio nostræ resolutionis, cum omnia accidentia supernaturalia fiat ordinis divini, & eundem finem respiciant. Si verò respondeatur à firmative, videtur falsissimum, quis enim dicat motum supernaturalem timoris, aut qualitatem fluidam supernaturalem, sive auxilium, & alia entia incompleta, qualia sunt modij inherentiæ, intensionis & similia, esse simpliciter perfectiora Angelis?

48 Sed respondetur cum nostro Gregorio Martinez, Patribus Salmanticensibus, & alijs Thomistis, qui verius existimant, quod omnis realitas entitative, & specificè
su,

supernaturalis, quamvis minima sit, aut modalis, excedit simpliciter quacumque substantiam creatam: tum quia magis exprimit, & imitatur perfectionem propriam Dei: tum quia habet perfectiorem speciem, seu essentiam, quidquid sit de modo illam habendi. Et quidem si esset simpliciter imperfectior, esset quia minima entitas, cum tamèn unio hypostatica minima entitas est, utpotè modalis, & simpliciter perfectior substantia qualibet. Nèc contra hunc modum dicendi potest ob stare, nisi illud quod simpliciter nō est, nō potest esse simpliciter perfectius; quod argumentum procedit etiam contra gratiam, de quo exdictis cetera argumenta manēt obiter soluta inter fundandum nostram resolutionem.

(o)(✱)(o)

DVBIVM QVARTVM.

VTRVM GRATIA REALITER
distinguat̃ à chari-
tate.

INQVIRIT D. Thomas hic: vtrū gratia sit idem, quod virtus. Et quidē, ut D. Thomas docet in argumento sed contra: si gratia est virtus, videtur, quod sit aliqua Theologicarum virtutum; sed gratia non est fides, vel spes, quia hæc possunt esse sine gratia gratum faciente: si ergo gratia est virtus, oportet, quod sit charitas. De hac ergo virtute duntaxat in præsentī procedit dubium. Et supponimus, gratiam, & charitatem distinguī saltem ratione, ita ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, seu secundum quod gratis datur: virtus verò, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc, ait D. Tho-

mas

mas hic in corpore, videtur sensisse Magistrum in 2. sententiarum dist. 6. illudque negare non est tutum, advertit Magister Sotus lib. 2. de natura, & gratia. Et quidem hoc probatur evidenter penes diversa munera gratiæ, & charitatis, quæ nullus negare potest. Procedit ergo sermo solum de distinctione reali. Unde
sit.

RESSOLVTIO VNICA.

GRATIA REALITER DISTINGVITVR
à charitate.

2 **E**ST contra Scotum, Durandum, Magistrum sententiarum, Maiorem, Belarminum, Vegam, Coninchum, Sparcam, Lessium. Eam tamèn tenent omnes Discipuli D. Thomæ, & plures alij extra illius scholam. Et fundatur primo, ex quo Scriptura, Concilia, & Sancti regulariter loquuntur de gratia, & charitate, quatenus inter se distinctis, vtendo illa dictione copulativa &, quæ semper ponitur ad vitandam inutilem repetitionem verborum: videtur autem certum apud rectè cogitantes, quod cum Scriptura Sacra, Concilia, & Sancti Patres loquuntur de gratia, & charitate, vt distinctis, talis distinctio sit realis, & nedum per nostros conceptus: ergo. Maior patet ex illo 2. ad Corinthios 13. *Gratia Domini Nostri Iesu-Christi, & charitas Dei &c.* Et ex illo 1. ad Thimoteum 1. *Superabundavit gratia Domini nostri cum fide, & dilectione &c.* Item Concilium Trident. sess. 6. can. 11. sic habet: *Si quis dixerit iustificari homines &c. exclusa gratia, & charitate, anathema sit.* Et cap. 7. dicitur: *Iustificari homines per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Inter quæ præcipuum est charitas. Item Clemens VIII. in Concilio Vienenfi Clementina vnica de summa Trinitate appro-
bas

bat sententiam asserentem parvulis, & adultis conferri in Baptismo gratiam, & virtutes, inter quas etiam connumeratur charitas. Has enim copulativas explanare per solam distinctionem rationis, videtur voluntarium, præcipue si distinctio rationis sit solum inadæquata, quæ nempe solum fundatur in nostro imperfecto modo cognoscendi, cum prædictæ locutiones absolutæ sint, & dogmaticæ.

3 Quibus adde illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*: Idest, in dono gratiæ, ut ait D. Thomas 2. ad Anibaldum dist. 27. cuius causa est Spiritus Sanctus; & sic gratia prævenit charitatem, ut causa effectum. Hinc Augustinus lib. 1. de gratia Christi cap. 30. ait: *Istam quippè gratiam, qua iustificamur, idest: qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris in Pelagij, & Cælesti scriptis nusquam inventi. Vbi gratiam, qua iustificamur, constituit principium, & radicem, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris.*

4 Secundò ratione fundatur nostra resolutio ex D. Thoma hic art. 3. ubi postquam refert sententiam Magistri sententiarum sic habet: *Sed si quis rectè considerat rationem virtutis, hoc stare non potest, quid, ut Philosophus dicit in 7. Physicorum: virtus est quædam dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet, quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem: quando scilicet: unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem, quod virtutes acquisitæ per actus humanos sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem alio modo, & ad altiorem finem: unde etiam oportet, quod in ordine ad aliquam altiorem naturam disponantur: hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur lumen gratiæ, secundum quod dicitur 2. Petri 1. maxima, & præciosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divine consortes naturæ. Et secundum acceptionem huiusmodi naturæ dicimur regenerari in fi-*

*Ilos Det. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ est aliquid præter virtutes infusas, quæ à lumine illo derivantur, & ad illud lumen ordinantur. Sicut enim virtutes acquisitæ perfectum hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis, sic virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiæ. Hæc clarissimè D. Thomas. Quæ ratio reducitur ad formam sic: charitas est virtus; ergò non potest non realiter distingui à gratiâ. Antecedens supponitur, & consequentia probatur: hoc ipso, quod charitas sit virtus, disponit hominem in ordine ad gratiâ præexistentem: ergò ab ea realiter distinguitur. Consequentia patet, & antecedens probatur: hoc ipso, quod charitas sit virtus, disponit hominem in ordine ad aliquam naturam præexistentem, non humanam, quia nempe homo est: ergò divinam, qua Deus, vel filius Dei est, quæ est gratiâ. Antecedens probatur ex definitione virtutis tradita à Philosopho in 7. Physicorum: *Virtus est quædam dispositio perfecti ad optimum. Quam definitionem ipse Philosophus explicans ait: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam*: Virtus ergò uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quam nempe disponit ad operationem, seu ad finem sibi convenientem, & congruum. Quod patet ab exemplo virtutis acquisitæ per actus humanos, quæ sic præexistentem supponit naturam humanam, quia eam disponit in ordine ad proprium finem, id est ad operandum, secundum quod ei congruit.*

5 Nunc iam consequentia liquet: namque charitas disponit hominem altiori modo, & ad altiorem finem, quam sit finis naturæ humanæ secundum se: utpotè iste est naturalis, ille verò supernaturalis: ergò disponit in ordine ad naturam præexistentem altiorem, & supra naturam humanam, quæ est natura divina participata, & consequenter gratiâ.

6 Sed dices: quod licet huiusmodi virtutes

non sint dispositiones connaturales animæ, sed illam excedentes, tamèn sunt virtutes ei consonæ, & convenientes dispositiones ad altiores operationes his, quæ cōnaturaliter ab ea possunt elici. Sed cōtra instat nostrum fundamentū: nāmque inde sequitur, prædictas virtutes esse dispositiones, quibus disponitur homo convenienter in ordine ad naturam, qua homo est, non quibus homo disponitur ad naturam, qua filius Dei est, & ex Deo nascitur; hæc enim non potest esse anima, sed natura divina participata, quæ non potest esse alia præter gratiam. Sed dices, non posse esse animam secundum se, esse tamèn animam, vt elevatam per gratiam, sed realiter indistinctam à charitate, & ad summum distinctam virtualiter, nempe quatenus radix est virtualis illius, sed non formalis. Sed contra etiam instat nostrum fundamentum, quod si semel charitas disponit animam, vt elevatam per gratiam ad operationes, eam excedentes secundum se, non potest non eam præsupponere vt sic elevatam: ergò non potest non ab ea, vt sic elevata realiter distingui, & consequenter non potest non realiter distingui ab ipsa gratia elevante.

7 Tertiò fundatur nostra reffolutio, & præcedens fundamentum roboratur ex eodem D. Thoma quæst. 27. de verit. art. 2. vbi id ipsum inquirir, & in corpore sic respondet: *Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria præcipue exiguntur: scilicet natura proportionata ad finem illius, & inclinatio ad finem illum, quæ est naturalis appetitus finis, & motus in finem: sicut patet, quod in terra est natura quedam, per quam sibi competit esse in medio; & hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur, & ideo nullo prohibente semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quandam finem, cuius habet naturalem appetitum, & secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatē*

natura, in qua Philosophi ultimam hominis beatitudinem possuerunt. Sed est aliquis finis, ad quem homo à Deo preparatur naturę humane proportionem excedens, scilicet vita aterna, quę consistit in visione Dei per essentiam, quę excedit proportionem cuiuslibet naturę creatę, soli Deo connaturaliter existens. Vndè oportet, quod homini deatur aliquid, non solum, per quod operetur in finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis eleuetur ad quandam dignitatem, secundum quam sit ei competens, & ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur charitas; ad exequendum autem opera, quibus prædictus finis acquiritur, dantur alię virtutes. Et idè sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa, quam inclinatio naturę, & eius motus, vel operatio, ita & in gratuitis est aliud gratia à charitate, & ceteris virtutibus. Quam rationem desumpsit ex Dionysio de cœlesti hierarchia cap. 2. ubi dicit: Quod non potest aliquis habere spirituales operationes, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicuius naturę, nisi prius habeat esse in natura illa.

8 Quę ratio sic ad formam reducitur: de rebus supernaturalibus de efficiente divina revelatione, ut in præfenti deficit, debemus discurrere conformiter ad res naturales; sed in rebus naturalibus in ordine ad finem proportionatum consequendum præter motum, quo consequitur finis, qui est operatio, & inclinationem in illum, qui est illius appetitus naturalis, datur natura proportionata ad illum finem, quę dat eis primum esse, & est radix tam appetitus, quam virtutum, vel operationum, quibus finis consequitur: ergò paritèr in gratuitis, scù supernaturalibus præter operationem, quę consequitur finis supernaturalis, nempe beatitudo, & inclinationem in illum, quę est charitas, debet dari natura similis, scù proportionata illi fini, quę det primum esse supernaturale, sitque radix cœterarum virtutum, & operationum, quibus talis finis supernaturalis consequatur. Maior est nota, quia ordo gratiæ coformatur ordini naturę, utpotè gratia non destruit, sed perficit naturam, & in ea recipitur; cum tamèn perfectio, &

per-

perfectibile debeant proportionari, siquidem vnumquodque recipitur ad modum recipientis. Minor autem exemplificatur in terra, in qua præter motum in locum deorsum, quo consequitur finis ipsi proportionatus, videlicet centrum, & inclinationem, qua naturaliter illum appetit, quæ est gravitas, datur natura quædam, quæ radix est illius appetitus, & motus. Pariter ponitur exemplum in homine, cuius finis, seu vltima felicitas naturalis est contemplatio divinorum, quatenus possibiles secundum facultatem naturæ, & in ordine ad hunc finem proportionatum designamus in homine naturam, quæ radix est, & ad quam consequitur inclinatio in illum, & operatio, quæ est illius consecutio: & idem patet in alijs naturis, quæ sicut realiter distinctæ sunt, sic diversos realiter fines respiciunt. Supposito ergo, quod in supernaturalibus datur alter finis hominis, qui est vita æterna in visione Dei per essentiam consistens, viresque naturales excedens, in illoque assignamus illius affectionem, inclinationemque in illum, sequitur etiam in homine deberi præassignari naturam quandam illi fini proportionatam, nempe supernaturalem, quæ tribuat primum esse supernaturale animæ, sitque radix prædictæ inclinationis, & affectionis, & consequenter charitatis, & cæterarum virtutum supernaturalium.

2 Sed dices primò, quod licet in naturalibus inclinatio in finem, eiusque affectio realiter distinguatur, natura tamè realiter non distinguitur ab inclinatione, sicut nec à potentijs proximè operativis: dicunt enim substantiam esse immediatè operativam, & sic stando in naturalibus, potius infertur gratiam, quæ in supernaturalibus habet rationem naturæ, non distingui realiter à charitate. Deindè dato, quod in naturalibus natura, & inclinatio in finem realiter distinguantur, non inde sequitur, quod ita contingat in supernaturalibus: namque ea, quæ in inferioribus sunt divisa, in superioribus sunt adunata: sicut practicum, & speculativum in habitibus inferioribus realiter distinguuntur; secus tamèn in habitu theologiae

logiæ, vel fidei, & in donis Spiritus Sancti. Ac tardè m tota ratio, qua secundum Thomistas potentiæ realiter distinguuntur ab anima, est, quia anima est substantia, potentia verò proximè operativa est accidens: sicut & actus illius, quia actus, & potentia debent esse in eodem genere: vtpotè potentia est propter actum, & ab eo specificatur; at hæc ratio non convincit de gratia: quippè gratia non est substantia, sed accidens: ergò.

10 Sed contra est, quod sententia opposita in primis est communior, & probabilior, est que expressa D. Thomæ 1. p. quæst. 77. art. 1. quam fundat ipsa eadem ratione fundamenti præcedentis, nempe quia intellectus, & voluntas sunt virtutes, quæ proximè, & immediatè disponunt ad operandum opera proportionata naturæ, seu esse rationali, quod anima confert homini. Quam sententiam sequuntur universi Thomistæ, & plures extra scholam D. Thomæ, & ex adversariis nostræ sententiæ in præsentia tenent eam. Durandus, & Ricardus, immò si adversarij ex identitate potentiæ cum anima inferunt identitatem charitatis cum gratia, pariter tenentur asserere, cum gratia identificari fidem, vel lumen gloriæ, quia in illa sententia sicut voluntas identificatur cum anima, ita cū anima identificatur intellectus: cum ergò asseverent fidem, vel lumen gloriæ realiter à gratia distingui, consequenter eorum sententia non potest dependere à sententia identificante potentias cum anima, sed quod adhuc dato realiter ab eis distingui, charitas realiter non distinguitur à gratia, quo in casu procedit nostrum fundamentum.

11 Ex illo autem principio: *Quæ in inferioribus sunt divisa, in superioribus sunt adunata*, pariter inferitur, nec fidem, vel lumen gloriæ realiter distingui à gratia: immò gratia immediatè radicat lumen gloriæ, & eo mediante charitatem, sicut anima immediatè radicat intellectum, & eo mediante voluntatem: ergò implicatorium est, gratiam realiter distingui à lumine gloriæ, & realiter identificari cum charitate: sicut im-

pli2

plicatorium est, animam realiter distingui ab intellectu, & identificari cum voluntate. Ratioque est, quia vnum extremum non potest identificari cum alio, quin identificetur cum medio: quippè extrema magis distant inter se, quam à medio. Quare ratione si visio beata realiter distinguitur à gratia, à fortiori ab ea realiter distingui debet Dei dilectio. Illic principium illud debet intelligi, quando inferiora suapte natura nata sunt sub vnicâ ratione superiori contineri, qualiter practicum, & speculativum nata sunt contineri sub ratione formali fidei, vel Theologiae, & paritèr anima vegetativa, & sensitiva sub anima rationali; anima autem rationalis, intellectus, & voluntas nata non sunt contineri sub ratione formali gratiae, aliter gratia esset formaliter eminenter anima, intellectus, & voluntas; sicut Theologia est eminenter formaliter habitus speculativus, & practicus, & anima rationalis sic est simul vegetativa, & sensitiva, quod absurdum est; licèt enim gratia sit perfectior substantia creata, non tamèn est substantia creata formaliter eminenter.

12

Ad ultimum autem dicimus, quod illa ratio probat purè philosophicè, quia, ut ait D. Thomas loco proximè citato ad septimum, *nihil simile gratiae in accidentibus animae, quae Philosophi sciverunt, invenitur, quia Philosophi non cognoverunt, nisi illa animae accidentia, quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*. Hinc philosophicè convincitur, quod cum anima non sit accidens, sed substantia, & potentia proxima per se ordinata ad operationem, sicut & operatio accidens est, anima non potest esse immediatè operativa. Theologicè tamèn præter animam, vel naturam inferiorem cognoscimus naturam supernaturalem, & ordinis superioris, quae accidens est: proindèque quamvis accidens non est potentia proxima operandi, sed radix illius, & consequenter ab ea realiter distincta.

13

Deindè dices secundo: quod cum gratia sit participatio divinae naturae, sicut charitas est participatio divinae

vinæ voluntatis, nec ortum habeant ex principijs subiecti, cui in-
herent, sed ex solo Deo supra omnes vires naturæ, non de-
bemus de eis discurrere conformiter ad res naturales, vt sunt
anima rationalis, eiusque voluntas, sed potius conformiter ad
naturam divinam, divinamque voluntatem, quarum partici-
pationes sunt; patet autem in Deo non distingui realiter natu-
ram, & voluntatem, sed solum virtualiter, duntaxatque vir-
tualiter esse radicem illius: ergo à simili. Sed contra est, quia
indè etiam sequitur lumen gloriæ solum virtualiter distingui à
gratia, quia intellectus divinus solum virtualiter distinguitur à
natura divina, hæcque est solum illius virtualiter radix. Immo
eadem ratione sequitur, actum charitatis solum à gratia virtua-
liter distingui, sicut & in Deo. Deindè, quod divina natura
solum distinguatur virtualiter à divina voluntate, solumque sit
radix virtualis illius, provenit ex illius infinitate, & pura actua-
litate, gratia autem licet participet divinam naturam, & pari-
tèr charitas divinam voluntatem quantum ad conceptus earum
formales, non tamèn quantum ad illarum infinitatem, vel pu-
ram actualitatem, sed finito, & limitato modo: vnde gratia, si-
cut & charitas finita, & limitata est; de quo late diximus dub.
2. præcedenti: non ergo ex illa pura distinctione virtuali infer-
ri potest distinctio sola virtualis inter gratiam, & charitatem.
Vnde solum de his discurrere debemus conformiter ad divina
quantum ad earum conceptus formales: vtpotè gratia est par-
ticipatio divinæ naturæ; charitas verò divinæ voluntatis; se-
cus verò quantum ad distinctionem: distinctio namque realis
inter aliqua provenit ex earum potentialitate, & limitatione,
in qua supernaturalia creata cum naturalibus conveniunt, &
cum eis proportionantur.

14 Quibus adde, quod gratia est radix univer-
salis omnium virtutum supernaturalium, etiam moralium: si-
cut ergo cœterarum virtutum est radix formalis, & cum reali
distinctione ab illis, vt adversarij fatentur: paritèr, & charita-
tis. Sed dices, quod charitas est inter omnes virtutes perfec-

tior iuxta illud 1. ad Corinthios 19. *Harum autem maior est charitas, & consequenter non ita limitata est, & imperfecta, sicut & ceteræ virtutes, & sic quamvis ceteræ virtutes distinguantur realiter à gratia, charitas poterit cum illa realiter identificari. Sed contra est ex dictis, quod lumen gloriæ perfectius est charitate, sicut & visio beata perfectior est amore beatifico; & nihilo minus lumen gloriæ non identificatur cum gratia. Immo eo ipso, quod limitatio, & imperfectio gratiæ tollat eius identitatem cum virtute imperfectiori, a fortiori debet tollere identitatem cum virtute perfectiori: nam identitas cum perfectiori virtute maiorem perfectionem dicit, quam identitas cum virtute imperfectiori; Sed gratia propter suam limitationem, & imperfectionem non identificatur cum virtutibus imperfectioribus charitate: ergò nec identificatur cum ipsa charitate.*

15 Quartò fundatur nostra resolutio, & fundamenta præcedentia confirmantur etiam ex D. Thoma loco proxime citato ex quæst. 27. de verit. in argumentis. sed contra, tertio, quarto, & sexto. In tertio quidem sic habet: *Gratia semper est in suo actu, quia semper facit hominem gratum; charitas verò non semper est in suo actu, non enim semper habens charitatem actu diligit: ergò charitas non est gratia.* In quarto verò sic habet: *Charitas quedam dilectio est; dilectio autem est secundum quam diligentes sumus; sed non secundum hoc sumus Deo accepti, quod sumus diligentes, sed potius è converso; actus enim nostri non sunt causa gratiæ, sed è converso: ergò gratia, per quam sumus Deo accepti, est aliud, quam charitas.* In sexto autem sic probat: *charitas perficit animam in ordine ad obiectum diligibile; sed gratia non importat respectum ad aliquod obiectum, quia nec ad actum, sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo: ergò gratia non est charitas.* Hæc Divus Thomas.

16 Ex quibus sic ratio in forma proponitur: *formæ, quæ habent actus realiter distinctos, realiter distinguuntur; at gratia, & charitas habent actus realiter distinctos: ergò realiter distinguuntur.*

guntur. Consequentia patet, & minor est nota: non enim alia ratione in naturalibus realiter distinguuntur intellectus, voluntas, cœteræque virtutes acquiriæ, & pariter in supernaturalibus lumen gloriæ, fides, spes, & charitas, virtutesque morales infusæ. Minor verò, in qua est difficultas, probatur primo ex tertio argumento D. Thomæ: nàmque gratia semper est in suo actu, utpotè semper facit hominem gratum; charitas verò non semper est in suo actu: non enim semper habens charitatem actu diligit: ergò actus gratiæ, & actus charitatis realiter distinguuntur, quippè vno existente, alter non existit. Secundo probatur ex quarto argumento: nàmque actus charitatis est, secundum quem diligentes sumus; actus autem gratiæ est, secundum quem sumus Deo accepti, sed non secundum hoc sumus Deo accepti, quod sumus diligentes, actus enim nostri non sunt causa gratiæ: ergò. Tandem probatur ex sexto argumento: nàm actus charitatis est dilectio Dei; actus autem gratiæ est esse, scilicet esse gratum Deo; sed esse, & operari sunt actus realiter distincti: ergò. Quæ eadem ratione probat 1. p. quæst. 54. art. 3. quod potentia intellectiva Angeli non sit eius essentia, quia cum potentia dicatur ad actum, oportet, quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentia; in omni autem creato essentia differt à suo esse, & comparatur ad ipsum, sicut potentia ad actum. Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio; in Angelo autem non est itaem intelligere, & esse: unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operatio, aut potentia. Hæc ibi.

17 Sed respondent contrarij, quod eadem forma potest simul respicere esse, & operari tanquam munera inæquata, seu tanquam actus sub ordinatos per modum primarij, & secundarij, maximè cum esse gratiæ sit accidentale, sicut idem calor tribuit subiecto esse calidum, & simul est virtus operativa ordinata ad calefaciendum. Sed quidquid sit de illo esse caloris, quod sola fortassis voce distinguitur à virtute

calefactiva, vel hic ait Araujo, solutio instatur in omnibus alijs virtutibus à charitate, quarum omnium gratia radix est. Nàmque quælibet alia virtus supernaturalis dat esse subiecto, & simul est virtus ordinata ad operandum, & tamèn non propterea illud esse est esse gratiæ, & principium operativum, aliter nèc lumen gloriæ, nèc fides, vel spes realiter distinguerentur à gratia: ergò. Ratioque à priori est, quod esse luminis gloriæ, fideique, vel spei est esse secundum in ordine supernaturali; primum verò esse in hoc ordine est duntaxat esse gratiæ, hinc esse prædictarum virtutum est diversæ rationis ab esse gratiæ: & sic esse gratiæ, & esse aliarum virtutum sunt actus adæquati, nèc se habent vt actus primarius, & secundarius, nèc à fortiori esse gratiæ, & illarum operationes: ergò paritèr in nostro casu, quamvis charitas det esse subiecto, & simul virtutem operativam ad diligendum Deum, non propterea illud esse est esse gratiæ, sed diversæ rationis ab illo, quia est esse secundum in ordine supernaturali: esse verò gratiæ est primum, vndè, & sunt actus adæquati, & primarij intra propriam rationem formalem vtriusque; sicut esse fidei, & esse gratiæ, & à fortiori esse gratiæ, & dilectio Dei.

18

Præterea; nàmque hominem esse gratum Deo, esse consortem divinæ naturæ, esse filium Dei, esse iustificatum, hoc, inquam, esse est esse perfectissimum in ordine supernaturali: ergò est per se, & proptèr se intentum, & non proptèr dilectionem Dei, vel operationem alterius virtutis supernaturalis: non ergò comparatur ad operationem, quælibet illa sit, vt actus secundarius ad primum; cum de ratione actus secundarij sit intendi proptèr primum, vt patet in dilectione proximi, quæ sit proptèr dilectionem Dei: imò in exemplo posito caloris, vel fidei, seu luminis gloriæ, propterea esse illorum est secundo intentum, quia illud esse non datur, vt sit, sed vt operetur, & propterea operatio primo intenditur; & sic non currit paritas. Imò probat, quod illa eadem forma, qua parte est charitas, sit perfectior se ipsa, qua parte est gratia,

tia, sicut calor, qua parte est virtus, est perfectior se ipso, qua parte est. Et inde detegitur fallacia sententiæ contrariæ, quæ propterea vocat charitatem gratiam, quia facit hominem Deo gratum, scilicet quia charitas est donum gratuitum, id est à Deo gratis donatum, & idè simul est charitas, qua parte est virtus ordinata ad diligendum Deum, & gratia, qua parte est donum gratuitum; cum tamèn in hoc sensu etiam lumen gloriæ posset vocari gratia, cum taliter sit virtus ad videndum Deum prout in se, quod simul sit donum gratuitum, & idem est de qualibet alia virtute supernaturali. Non ergo in hoc sensu usurpatur in præsentì hoc nomen *gratia*, sed pro primo dono gratuito, ex quo cætera dona dimanant, itaque sit donum gratuitum, quod non sit virtus ordinata ad operandum, sed purè pertineat ad lineam esseendi, sicut in naturalibus esse substantiæ & paritèr participet munus naturæ, seu radicis omnium virtutum, quæ ad ipsam consequuntur, quod de charitate verificari non potest, nisi terminis pro libito ab utendo.

19 Quintò fundatur nostra resolutio ex eodem D. Thoma hic art. 4 sequenti, ubi inquit, vtrum gratia sit in essentia animæ, sicut in subiecto, aut in aliqua potentiarum. Et in argumento sed contra sic probat, quod sit in essentia animæ. *Gratia regeneramur in filios Dei; sed generatio per prius terminatur ad essentiam, quam ad potentias: ergo gratia per prius est in essentia animæ, quam in potentijs.* Deinde in corpore sic habet: Dicendum, quod ista questio ex precedenti dependet: si enim gratia sit idem, quod virtus, necesse est, quod sit in potentia animæ, sicut in subiecto, nam potentia animæ est proprium subiectum virtutis. Si autem gratia differt à virtute, non potest dici, quod potentia animæ sit gratiæ subiectum, quia omnis perfectio potentia animæ habet rationem virtutis: unde relinquitur, quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentijs animæ, ita scilicet, quod sit in essentia animæ: sicut enim per potentiam intellectualem homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, & secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis, ita

etiam

etiam per naturam animæ participat, secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem seu recreationem: Hæc ibi D. Thomas in confirmationem fundamenti præcedentis, & proponitur in forma sic: si gratia realiter identificatur cum charitate, necesse est, quod gratia sit in voluntate, sicut in subiecto; at gratia non est in voluntate, sicut in subiecto: ergo gratia non identificatur cum charitate. Maior est nota, namque charitas est, ut in subiecto in voluntate, unicum autem numero accidens non potest esse in duplici subiecto realiter distincto, cum accidens individuetur per subiectum: oportet ergo, quod si charitas est in voluntate tanquam in subiecto, in eodem sit gratia identificata cum illa. Minor verò, quod nempe gratia non sit in voluntate, sicut in subiecto, probatur: namque gratia est, ut in subiecto in essentia animæ: ergo non in voluntate. Paret consequentia, & antecedens probatur: gratia est prius virtute: ergo subiectum gratiæ est prius subiecto virtutis; sed sola anima est prior subiecto virtutis, scilicet potentijs: ergo sola anima est subiectum gratiæ. Maior probatur à D. Thoma in argumento sed contra: ex quo gratia regeneratur in filios Dei, generatio autem prius terminatur ad essentiam: & deinde eam explicat in corpore: nam sicut per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, & pariter secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita per naturam animæ participat naturam divinam per quandam regenerationem: id est sicut per potentiam intellectivam participat virtutem fidei, quæ in ipsa subiektatur, & per voluntatem participat charitatem, quæ etiam in ipsa subiektatur, pariter per naturam animæ participat naturam divinam per regenerationem, quæ est gratia, quæ consequenter non potest non in essentia animæ subiektari.

20

Et quidem ex exemplo virtutis fidei hoc fundamentum maximè roboratur: namque propinquius se habet ad animam intellectus, quam voluntas, hinc voluntas à priori

priori demonstratur per intellectum; at gratia prior est virtute fidei subiectata in intellectu: ergo à fortiori prior est virtute charitatis subiectata in voluntate. Consequentia patet, nam aliter; sicut charitas est posterior virtute fidei, quia subiectatur in voluntate, quæ est posterior intellectu, pariter gratia, quia subiectatur in voluntate, quæ est posterior intellectu, esset posterior fidei.

21

Sed dices iuxta dicta ad secundum fundamentum, quod potentiæ animæ realiter non distinguuntur ab anima, & ita ex quo gratia subiectetur in voluntate, non sequitur non subiectari in anima, vel è contra, ex quo subiectetur in anima, non sequitur non subiectari in voluntate. Sed hæc responsio, ut supra dixi, non tenet in sententiâ Durandi, qui contrariam sententiam docet, admissio, quod in ordine naturali anima realiter distinguatur à suis potentijs: immò Ricardus tenens etiam gratiam identificari cum charitate, nihilominus docet, gratiam ita subiectari in anima, quod non in voluntate, & è contra charitatem ita subiectari in voluntate, quod non in anima. Item illa eadem ratione posset dici fidem, vel lumen gloriæ subiectari in anima, & gratiam subiectari in intellectu, quia anima, & intellectus sunt idem realiter subiectum. Immo si fides realiter distinguatur à gratia: ergo petit subiectum realiter distinctum à subiecto gratiæ: ergo anima non identificatur cum intellectu, aliter eodem modo posset dici fidem esse in anima, sicut & in intellectu, & gratiam esse in intellectu, sicut & in anima, propter utriusque realem identitatem.

22

Ac tandem exemplum positum à contrarijs non vrget: nempe, quod eadem forma numerica subiectatur in diversis unitatibus realiter distinctis, tanquam in subiectis inadæquatis: ergo pariter in nostro casu. Sed contra est: namque forma numeri est solum una unitate ordinis, & sic potius petit, ut subiectum sit plures unitates ordinate se habentes: in nostro autem casu gratia, & charitas essent unum unitate simplicitatis, ut potè identificata realiter inter se, & sic exemplum non est ad propositum.

Tan-

23 Tandem fundatur nostra resolutio duplici exemplo : primum est desumptum ex illo Genesiss 4. *Respexit Deus ad Abel, & ad munera eius* ; prius enim respexit personam, deinde opera eius, ac si personam esse acceptam Deo, & ei gratam, præcedat ipsam charitatem, qua opera exercuit, seu munera obtulit. Secundum exemplum est in homine Plebeio, qui quamvis possit diligere Regem, & eum valde de facto diligit, non propterea constituitur obiectum congruum amicitiae Regis, vel dignus, ut amore amicabili diligatur à Rege, sed ulterius requiritur, quod ipsum antecederet elevet ad statum altiore, ita ut sit quoddammodo participans aliquid de Regia Maiestate : tunc enim fit solum obiectum congruum amicitiae Regis, & dignus, ut ab ipso amicabiliter diligatur : ergo pariter in nostro casu, cum maior sit distantia inter Deum, & hominem, quam inter Plebeium, & Regem.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

24 **P**LVRA ex argumentis sententiae contrariae manent soluta ex dictis. Nunc obijcies primo ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. ubi dicitur : *Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi, cui merita passionis Domini nostri Iesu-Christi communicantur, id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eiusdem Sanctissimae Passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inheret. Ubi Concilium, nulla facta mentione gratiae, docet iustificationem fieri per infusionem, atque inhaerentiam charitatis ; patet autem iustificationem esse effectum formalem gratiae : ergo iuxta Concilium effectus formalis gratiae est effectus formalis charitatis, & consequenter cum effectus formalis formae sit ipsa forma communicata, sequi*

tur gratiam, & charitatem esse eandem omnino, & realiter formam. Sed respondetur, quod, ut patet ex locis supra in initio relatis pro nostra sententia; Concilium in eadem sess. anathematizat eos, qui dixerint homines iustificari, exclusa gratia, & charitate, ubi charitatem à gratia condistinguit. Immo loco nuper citato etiam habet homines iustificari per voluntariam susceptionem gratiæ, nulla facta mentione charitatis. Cum ergo Concilium sic indifferenter loquitur, dicendum est tam gratiam, quam charitatem dici formam iustificantem; sed diverso modo: illa ut iustificans; hæc verò ut exprimens iustificationem. Cum enim charitas dimanet à gratia, ut dante primum esse in ordine supernaturali, in quo iustificatio consistit, proinde ita charitas convertitur cum gratia, ut iustificatio, quæ est effectus gratiæ innotescat per ipsam charitatem, sicut multoties essentia exprimitur per suam proprietatem: nempe anima hominis per intellectum, immò per ipsum actum charitatis, ut patet ex illo Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; nec tamen propterea est realiter indistincta à gratia, sed eius explicatio à gratia realiter distincta. Quod & pariter patet ex illo Joannis 14. *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est*: unde non infertur nasci ex Deo ratione dilectionis, sed ex dilectione manifestari natum esse ex Deo.

25 Secundò obijcies illud 15. Joannis 3. *Vide-
te, qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filij Dei nominemur, & si-
mus*; sed nominari, & esse filios Dei, est effectus formalis gra-
tiæ: effectus ergo formalis gratiæ est effectus formalis charita-
tis, & consequenter gratia formaliter est charitas. Ad hoc po-
test responderi primo ex dictis in præcedenti solutione. Dein-
dè, quod per charitatem intelligitur charitas increata Dei, quæ
dicitur dari nobis non subiective, sed terminative, quatenus
per eam producitur in anima gratia, qua homo fit, & nomina-
tur filius Dei. Ità translatio Syriaca. Vel dicatur, quod loqui-
tur de charitate actuali, qua homo disponitur ad gratiam. Un-
dè ly *ut* non denotat effectum formalem charitatis, sed finem,
ad

ad quem, & propter quem disponit, qui est esse, & nominari filium Dei.

26. Tertiò obijcies ex Apost. qui cum 1. ad Corinth. cap. 12. de donis gratuitis tractasset, & concluderet illis verbis: *Amulamini autem e charismata meliora*, statim cap. 13. de eis sic loquitur: *Nunc autem manent fides, spes, & charitas, tria hæc, maior autem est charitas*. Tunc sic: Paulus antecedenter locutus fuerat de omnibus donis gratis datis, inter quæ enumeratur gratia specialiter sumpta, quarum, ait, maiorem esse charitatem: vel ergo gratia non est perfectior charitate, ut si utraque realiter distinguitur, vel per charitatē intelligitur idem, quod gratia. Sed hoc argumentum probat, quod nec gratia, & charitas distinguantur ratione penes diversas rationes formales, præcipue si sit distinctio realis formalis, seu ex natura rei, ut docent Scotistæ. Namque Paulus ibi loquitur de charitate non materialiter sumpta, sed formaliter, idest secundum propriam rationem formalem, secundum quam ab alijs donis gratuitis distinguitur. Vel ergò gratia secundum propriam rationem formalem est perfectior charitate, si ratione formaliter ab ea distinguitur, vel per charitatem intelligitur idem, quod gratia etiam identitate rationis. Et sic omnes tenentur respondere. Undè dicimus, quod licet Paulus in cap. 12. antecedenti locutus fuisset de omnibus donis gratuitis; postea in cap. 13. loquitur limitate de charitate solùm comparative ad fidem, & spem, ut patet ex ipso contextu. Sed dices, Apostolum ad Colosenses 3. loqui de charitate comparative ad omnia dona gratuita, dicendo: *Super omnia charitatem habete*, quod est *vinculum perfectionis*. Vbi ly *super omnia* denotat charitatem nedum respectivè ad fidem, & spem, sed etiam ad cœtera dona gratuita esse perfectiorem. Sed responderetur hic Apostolum loqui de charitate respectivè nedum ad fidem, & spem, sed etiam ad alia dona gratuita, quæ in viatoribus proximè disponunt, seu sunt virtutes proximè operative, quarum in omnium sententia radix est gratia. Et sic intellegendus est Augustinus

lib. 3. de Trinit. cap. 18. ubi loquens de charitate ait: *Nullum est isto dono excellentius, dantur & alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine charitate nihil profunt.*

27 Quartò obijcies: nàm secundum nos effectus formalis gratiæ est constituere hominem Deo acceptum, & gratum; sed iste effectus procedit à charitate: ergò idem, quod prius. Probatur minor: hominem esse acceptum, & gratum Deo, est esse ab ipso dilectum, sed esse à Deo dilectum, est effectus formalis charitatis: ergò. Probatur minor ex illo Proverb. *Ego diligentes me diligo.* Et ex illo Joannis 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo:* Esse ergò dilectum à Deo, proindeque esse gratum, & Deo acceptum procedit, ex quo homo diligit Deum: cum ergò diligere Deum, pertineat ad charitatem, ad ipsam pertinebit hominem esse Deo gratum, & acceptum. Sed respondetur verissimum esse, & absolutè concedendum Deum diligere diligentes se. Et pariter, quod si quis diligit Deum, diligetur ab illo. Hinc tamèn non probatur prius hominem esse dilectum à Deo, quam Deum nos diligere; sed oppositum testatur ipse Joannis 4. dicens: *Quoniam ipse prior dilexit nos:* esse ergò hominem prius dilectum à Deo est effectus formalis gratiæ, qui à charitate non procedit, quavis supposita gratia Deum per charitatem diligamus, & pariter Deus nos diligentes diligit.

28 Quintò obijcies: illud donum est gratia, per quod digni reddimur ad vitam æternam habendam; sed per charitatem redditur quis dignus vita æterna, ut patet Joannis 14. *Siquis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei me ipsum,* in qua manifestatione vita æterna consistit: ergò. Quod & confirmatur ex illo Joannis 15. *Vos amici mei estis, si feceritis, quæ præcepto vobis;* facere autèm, quod Deus præcipit, pertinet ad charitatem, quia, ut dicitur ad Rom. 3. *Plenitudo legis est dilectio:* ergò. Sed ad primum respondetur, quod vita æterna promittitur dilectioni Dei, ut præmium, nihilominus ait D. Thomas quæst. 22. de Gratia ad 4. *Charitas*

non sufficeret ad merendum bonum aeternum, nisi præsupposita idoneitate merentis, quæ est per gratiam; aliter dilectio nostra non esset tanto præmio condigna. Ad confirmationem respondetur, quod cum amicitia sit mutuus amor, oportet, ut homines sint amici Dei, nedum Deum diligere, sed etiam esse dilectos à Deo; immò, ut dictum est, prius est, homines diligì à Deo, quam ipsum diligere; terminus autem divinæ dilectionis est gratia, ac proinde ante nostram dilectionem necesse est gratiam præcedere, & sic præcedit amicitia inadæquate sumpta, licet per charitatem compleatur.

29 Sextò obijcies, & vrgerur: quod omnia nostra fundamenta instantur in virtutibus fidei, & spei, quæ supernaturales, & infusæ virtutes sunt, sicut & theologica; & tamèn non propterea supponunt ex necessitate gratiam, ut patet in peccatoribus: nèc paritèr procedunt conformiter ad potentias animæ; istæ enim non possunt proprias operationes exercere sine anima, bene tamèn fides, & spes sine gratia: instantur ergo nostra fundamenta: nèque ex eis potest convinci charitatem ex necessitate supponere gratiam, vel gratiam esse radicem illius, à qua provenit, vel dimanat, utpotè hucusque indifferenter loquimur de omnibus virtutibus infusis, præcipue theologicis.

30 Sed quidèm esse discrimen inter virtutes fidei, & spei, ex vna parte, & cœteras virtutes supernaturales ex alia, omnes sectatores nostræ sententiæ supponunt, ut argumentum convincit. Discrimen autèm assignant, quod respectu cœterarum virtutum non datur alia forma supernaturalis præter gratiam, quæ sit illarum principium radicale, detque primum esse in ordine supernaturali, propterea quæ sine gratia nèc possunt existere, nèc consequenter operari. Respectu tamèn virtutum fidei, & spei datur gratia, si considerentur in statu perfectò virtutis, secus verò in statu imperfectò, & ut quidam habitus, & dispositiones sunt: quatenus nempe disponunt ad introductionem gratiæ; ad eas enim ut sic aliqui præter gratiam

etiam assignant quandam formam habitualem supernaturalem ab illa specie distinctam, quæ ad eas comparatur, ut principium radicale credendi, & sperandi.

31

Sed hanc formam esse commentitiam, patet: namque in primis iniustus est superflua. Deinde in iniustus est dicere per peccatum fidem, & spem defacto destrui, nisi Deus novam illam formam conferat peccati mortaliter, quod & multum favet crimini Luterano, damnato à Concilio Trident. sess. 6. cap. 19. & can. 28. & quis credat, quod peccare mortaliter sit congrua dispositio ad introductionem talis formæ supernaturalis?

32

Alij verò ponunt in peccatore pro principio radicali quoddam auxilium transiens supernaturale. durans solum, dum durant ipsi actus fidei, & spei, ipsisque deficientibus, & ipsū deficit. Qui etiam modus dicendi facillime rejicitur: namque sicut anima rationalis, quia esse, & conservari potest sine corpore, potest sine illo operari, & pariter quia calor esse, & conservari potest sine igne, potest operari sine igne, eadem ratione, quia habitus fidei, & spei possunt esse, & conservari sine auxilio illo, utpotè transeunti, poterunt pariter operari sine illo. Immo in eo casu auxilium illud se haberet, sicut cœteræ formæ dantes primum esse, & radicantes virtutes proximè operativas, & consequenter non dependeret ab operationibus, sicut cœtera auxilia, sed istis deficientibus, illud permaneret habitualiter: vnde & erit habitus in sensu modi præcedentis.

33

Melius ergò dicitur cum cœteris Thomistis, quod licet fidei, & spei in esse perfecto virtutum sit necesse assignare principium radicale, quod nempe det primum esse in ordine supernaturali, secus tamèn in esse imperfecto, nempe quatenus dispositiones sūt ad introductionem gratiæ: namq̃ hoc sufficienter habent per hoc, quod sint virtutes proximè operativæ derivatæ, & participatæ à Deo, in quo est ipsa natura divina, cuius participatio est gratia, ad quam disponunt.

Es

Et ponitur exemplum in calore, qui si perfectus sit, non potest esse, nec conservari, nec operari, quin coniunctus sit cum ipsa natura ignis, tanquã cū primo esse, & principio radicali ignis. di: attamẽ in esse imperfecto, & quatenus disponit ad introductionem formæ ignis, revera separatus ab ea existit in aqua, vel ligno, quia vt sic sit virtus proxima calefaciendi, sufficit, quod sit participatus, & derivatus ab eo, in quo est natura ignis: vndẽ tunc non est tanquam in subiecto connaturali, sed extraneo, vt est lignum, immo violento, vt est aqua. A simili ergo in nostro calu.

34 Vndẽ patet ad argumentum, quod in presenti loquimur de fide, & spe consideratis in statu perfecto virtutum, vt sic enim non possunt non operari, nisi conformiter ad finem proprium, & connaturalem gratiæ, quam proinde necessario debent supponere, nec consequenter sine ea operari possunt. Secus tamẽ si considerentur in statu imperfecto, & quatenus potius disponunt ad introductionem gratiæ: vt sic enim potius tendunt ad eam, quam ipsam supponant. Quod, vt dixi, est proprium harum virtutum: namque virtutes morales sine gratia non sunt supernaturales, vel iustitæ, sed naturales, & acquisitæ. Charitas paritẽr nunquam est informis, sed se habet in ordine supernaturali, sicut dispositio vt octo in ordine naturali, v. g. ad formam ignis, & sic nec potest esse sine gratia, vel sine ea operari, saltem connaturaliter, quidquid sit de potentia absoluta, de quo in sequentibus.

35 Nec valet, hinc sequi intellectum in ordine ad actum fidei mere passive se habere, sicut & aqua, vel lignum respectu calefactionis: non, inquam, valet; nam quantum ad hoc est magna disparitas inter intellectum respectu actus fidei, & aquam, vel lignum respectu caloris: namque huiusmodi per calorem non eleuantur ad aliquid contentum sub proprio specificativo, sed illud existit extra spheram vtriusque; immo violentum respectu aquæ: & sic solum dicuntur calefacere vt quod materialiter, seu sustentativẽ, idest mere pass-

passive se habendo. In nostro tamèn casu per fidem intellectus elevatur ad actum sub proprio specificativo contentum, quod est ens in tota sua latitudine; & sic ad actum fidei præcedit ex parte intellectus virtus aliqua activa, non proxima, sed radicalis, & remota, seu elevabilis, quaproptèr semel elevatus dicitur cooperari, & non mere passive se habere. De quo late agimus 1. p. divisione deb. 3. ad 2. argumentum.

36 Septimò obijcies: sic se habent virtutes morales ad esse morale, & opera moralia, sicut se habent virtutes supernaturales ad esse supernaturale, & opera supernaturalia; sed per virtutes morales constituitur quis in esse morali, & potens ad opera moralia, vndè præter virtutes morales non requiritur alius habitus tribuens esse morale: ergò paritèr per virtutes supernaturales constituitur quis in esse supernaturali, & per easdem potens ad opera supernaturalia, & consequenter non erit necessaria gratia realiter distincta à charitate, & cœteris virtutibus supernaturalibus. Sed respondetur negando maiorem, quia esse morale formaliter solum convenit operationibus; habitus verò, & potentia non habent moralitatem formaliter, sed solum virtualiter, seu causaliter. Admissa tamèn moralitate formaliter in habitibus, patet etiam disparitas: tum quia esse morale, & physicum in habitibus realiter identificantur, non verò esse naturale, & supernaturale: tum etiam quia esse physicum est radix, vndè provenit esse morale, nam per lumen naturale rationis, & liberum arbitrium acquiruntur virtutes naturales, & eliciuntur actus morales; at verò esse naturales non est radix habituum, & operationum supernaturalium; vndè supra esse naturale debet dari gratia tribuens primum esse supernaturale, quod sit radix virtutum, & operationum supernaturalium.

37 Octavò obijcies: licèt gratia sit radix charitatis, sicut & cœterarum virtutum, non indè sequitur, quod à charitate realiter distinguatur, sicut & à cœteris virtutibus: non ergò currit paritas. Probatur antecedens: licèt gratia sit

radix charitatis, sicut & cœterarum virtutum, non inde sequitur, quod possit à charitate realiter separari, sicut & separatur à cœteris virtutibus: ergò paritèr. Sed ex dictis patet, quod licèt gratia separetur à cœteris virtutibus, non tamèn si considerentur in statu perfectò virtutum. Deindè argumentum convincit, si non esset aliud caput distinctionis realis præter separationem realem, quæ dicitur signum à posteriori; cum tamèn à priori possit probari distinctio realis inter ea, quæ inseparabilia realiter sunt, vt patet in sententia Scoti, & Discipulorum eius, qui dicunt totum realiter distingui à suis partibus simul sumptis, & vnitis, cum tamèn ab eis inseparabile realiter sit, & paritèr in communi sententia dona Spiritus Sancti non possunt à gratia realiter separari; cum tamèn à gratia realiter distinguantur, si sint dona pertinentia ad intellectum.

38

Deindè quidquid sit de potentia ordinarij de potentiata tamèn Dei absoluta negamus charitatem à gratia Dei realiter separari non posse: vtpotè sunt entia realia completa, & absoluta, quæ possunt abinvicem realiter separari. Et sic cessat argumentum. Sed contra hanc solutionem se offert gravis difficultas: quia si homo de potentia Dei absoluta haberet gratiam sine charitate, sequerentur duo contradictoria, casu, quod tunc moreretur: namque talis homo salvaretur ratione gratiæ, quam haberet, & non salvaretur, quia deficeret ei charitas, sine qua impossibilis est consecutio beatitudinis: nam vt ait August. lib. 15. de Trinit. cap. 8. *Sola charitas est, quæ dividit inter filios Regni, & filios perditionis &c.* Idem etiam inconueniens sequeretur, si homo moreretur cum charitate sine gratia, quia salvaretur, cum ratione charitatis esset Dei Amicus, & non salvaretur, quia non haberet gratiam, quæ datur ius ad gloriam. Sed responderetur, quod in casu, quod homo decederet cum gratia sine charitate salvaretur, siquidem decederet vt filius Dei, & consequenter vt ius habens ad gloriam per modum hæreditatis. Nèque obstarèt defectus charitatis,

ritatis, quia hæc solum requiritur de lege ordinaria ad consecutionem beatitudinis, & solum defacto, & à posteriori dividit inter filios Dei, & filios perditionis, quia est connexa cum gratia, & non potest esse informis, vt docet D. Thomas quest. 27. citata de verit. art. 2. ad 6.

39 Casu verò, quod homo decederet cum charitate sine gratia, distinguendum est, quia si homo decedens esset in peccato mortali iuxta sententiam asserentem, charitatem infusam sine gratia non posse expellere peccatum, talis homo damneretur, quia per peccatum mortale reus est pœnæ æternæ, & quamvis haberet charitatem, non esset Dei amicus, quia non amaretur à Deo, licet ipse Deum amaret. Si verò non haberet peccatum mortale, distinguendum est: nam si meruerat vitam æternam, antequam ipsi esset ablata gratia, salvaretur, quia ratione meritorum præcedentium haberet ius ad gloriam per modum coronæ. Si verò gloriam non meruerat, gloria sive per modum coronæ, sive per modum hæreditatis esset ipsi omnino in debita. Undè ex pura liberalitate Dei dependeret, quod talis homo consequeretur, vel non consequeretur gloriam. Et quid tunc Deus vellet facere, ego ignoro, quia nulli revelatum est.

40 Nonò obijcies: gratia quoddam accidens est, non autem potest reduci ad aliud genus, quam ad qualitatem, nè ad aliam qualitatis speciem, quam ad primam, in qua virtus, & scientia continentur; gratia autem non est scientia, cum magis ad affectum pertineat, quam ad intellectum: ergò gratia est virtus; sed non alia, quam virtus charitatis; ergò. Hoc est tertium argumentum D. Thomæ, ad quod respondet, quod gratia reduciatur ad primam speciem qualitatis, nè tamen est idem, quod virtus, sed habitudo quædam, quæ presupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium, & radix. Clarius tamen respondet 2. ad Anibaldum dist. 27. art. 2. Quod gratia reduciatur ad primam speciem qualitatis, nè tamen oportet, quod sit scientia, vel virtus, cum non persiciat immediatè ad actum

potentię affectivę, vel cognoscitivę, sed ad esse spirituale, quod Philosophi non cognoverunt: unde ab eis huiusmodi accidens est pretermisum.

41 Tandem obijcies: quod eiusdem secundum idem non sunt diversę formę; opus autem meritorum in quantum huiusmodi est formatum per charitatem, & gratiam: ergo charitas est idem, quod gratia. Sed ad hoc respondet etiam D. Thomas loco citato ad Anibaldum: *Quod nihil prohibet eiusdem esse plures formas ordinatas; unde & actus meritorius informatur, & virtute eliciente actum quantum ad hoc, quod ad finem proximum ordinatur, & per prudentiam quantum ad hoc, quod debitis circumstantiis vestitur, & charitatem quantum ad hoc, quod ad finem ultimum ordinatur: & gratiam quantum ad hoc, quod redditur Deo*

acceptum.

(o)(✱)(o)

DVBIVM QVINTVM.

VTRVM SOLVS DEVS SIT CAUSA gratiæ?

ITA inquit D. Thomas hic quęst. 112. art. 1. Procceditque sermo de gratia specialiter sumpta, seu deificante, vel iustificante, quę nempe est gratia habitualis, & participatio divinę naturę, vt constat ex eodem D. Thoma in corpore articuli. Pariter sermo procedit de causa efficienti, non qualibet, sed principali. Unde fatemur iuxta fidem sacramenta esse de facto causas instrumentales gratiæ. Pariter procedit sermo de causa principali physica, namque etiam fatemur iuxta veriore sententiam Christum, vt hominem reduplicative esse causam principalem

moralem gratiæ. De quo Theologi 3. p. quæst. 13. art. 2.
 Dubiumque procedere potest, vel de facto, vel de possibili,
 seu de potentia Dei absoluta. Item de puro homine, seu An-
 gelo, vel de Christo. Quæ solùm triplex difficultas
 relinquatur in præsentî. Undè
 sit

RESSOLVTIO PRIMA.

NEC PVRVS HOMO, NEC ANGELVS
 potest defacto, seu de potentia Dei ordinaria
 esse causa principalis efficiens physica
 gratiæ.

2 **E**ST contra aliquos Peritissimos Theologos, quos
 hic suppresso nomine refert Illustrissimus Arau-
 jo, qui oppositam sententiam non modo Theo-
 logicis argumentis, sed & gravissimis D. Au-
 gustini, & D. Thomæ testimonijs confirmare contendunt.
 Nostra tamèn resolutio est ferè omnium Theologorum, adeo,
 vt aliqui oppositam iudicent temerariam, nostramque fidei
 proximam.

3 Et quidèm quidquid sit, àn iustificatio, vel
 remissio peccati possit aliter fieri, quam per gratiam; omnes
 tamèn Theologi iuxta Concilium Trident. supponunt solam
 gratiam habitualement esse defacto formam iustificantem, & re-
 missivam peccati, proindèque tanquam principium debet sup-
 poni, quod qui defacto principaliter effectiue possunt produ-
 cere gratiam, principaliter effectiue possunt iustificare, & re-
 mittere peccatum; at solius Dei est proprium de facto posse ef-
 fectiue principaliter iustificare, & remittere peccatum, & non
 hominis puri, vel Angeli; ergò solus ille, & non homo purus,
 Aa 2 vel

vel Angelus potest defacto effectivè principaliter causare gratiam. Consequentia patet, maior supponitur: minor, in qua est difficultas, probarur: namque iuxta Sacram Scripturam, Concilium Trident. & Sanctos Patres iustificatio, sicut & remissio peccati, defacto attribuitur Deo, ut proprium opus ipsius: ergò dicendum est illum solum, & non purum hominem, vel Angelum posse defacto principaliter effectivè iustificare, vel remittere peccatum. Consequentia patet ex terminis: nam si non solum Deus, vetum etiam purus homo, vel Angelus effectivè principaliter posset defacto iustificare, seu remittere peccatum, iam opus iustificandi, vel remittendi peccatum esset eis, & Deo commune, proindèque non esset opus proprium solius Dei. Antecedens verò fit notum, primo ex illo Job 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, non nò eu, qui solus est.* Et ex illo Iaiæ 43. *Ego sum, ego sum, qui deleo iniquitates tuas propter me.* Hinc apud Paulum ad Titum 3. nomen Salvatoris est proprium Dei iuxta illud: *Apparuit gratia salvatoris nostri Dei.* Hinc etià Oleæ 3. *Salvator non est præter me.* Paulus etiam ad Romanos 8. *Deus, qui iustificat.* Et postea: *Quos prædestinavit, hos & iustificavit.* Ac si solus Deus iustificet, sicut & solus Deus prædestinet. Et 1. ad Corinth. 3. *Ego plantavi, Appolo rigavit, sed Deus incrementum dedit.* Itaque nèque, qui plantat est aliquid, neque, qui rigat, sed qui incrementum dat Deus. Vbi loquens de Evangelicis Ministris, qui in hominum salutem Deo administrant, & serviunt, ait: quod solus Deus, qui dat incrementum per gratiam iustificantem, est aliquid, secus verò, qui plantat, vel rigat, quia isti solum se gerunt administrando, seu ministerialiter, vel dispositivè, quin salutem animarum efficienter principaliter attingant.

4 Pariter hoc fit perspicuum ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. ibi: *Efficiens verò misericors Deus, qui gratuito abluit, & sanctificat, signans, & vngens spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostræ.* Vbi notandum, quod Conciliū cōtinuo annumeravit causā meritoriā, & aliās causas

instru-

instrumentales nostræ salutis, ac si in prædictis verbis solum sermonem instituisset de causa principali physica gratiæ.

5 Tandem hoc ostenditur ex Sanctis Patri-
bus: namque Augustinus lib. de peccatorum meritis cap. 14.
ait: *Siquis dicere potest, ego iustifico te, etiam dicere potest, crede
in me.* Vndè inferitur, quod sicut non est credendum, nisi in
solum Deum; ita nulla creatura, sed solus Deus iustificare po-
test. Cyrillus etiam lib. 11. in Joannem cap. 25. ait: *Consulto
dictum fuisse Numerorum 11. quod Deus accepit de spiritu Moysi,
& dedit septuaginta senioribus, ut signaretur nullum præter Deum
posse principaliter dare spiritum sanctificationis.*

6 Communis solutio est prædicta testimonia
solum procedere de causa principali gratiæ, sicut & iustificatio-
nis, vel remissionis peccati per virtutem propriam connatu-
ralem: vt sic enim solus Deus de facto potest iustificare, & re-
mittere peccatum, consequenterque gratiam producere. Ho-
mo verò purus, vel Angelus eam defacto, seu de potentia Dei
ordinaria principaliter potest producere, sed non propria, &
connaturali virtute, sed virtute ei divinitus à Deo comuni-
cata, ad modum, quo voluntas creata principaliter elicit dilec-
tionem Dei media virtute charitatis, ei à Deo infusa, proindè-
que est causa principalis illius. Et idem est de visione beata.
Sed contra est: namque in præsentia duntaxat procedit sermo
stando revelationi Sacræ Scripturæ, in qua aperte ostenditur
solum Deum esse causam principalem gratiæ, sicut & iustifica-
tionis, vel remissionis peccati. Non tamèn est in Sacra Scrip-
tura locus, qui affirmet solum Deum esse causam principalem
divinæ visionis, vel actus charitatis, quin immò oppositum
declarat: nam Mathei 18. tribuit Angelis videre Deum, &
cap. 20. tribuit nobis amare Deum ex charitate, quos actus
vt potè vitales, & liberos eliciunt Angeli, & homines tanquam
causæ principales. Vndè stando Scripturæ Sacræ, nullum est
fundamentum, vt asseramus hominem, vel Angelum, sicut
principaliter virtute infusa à Deo eliciunt actum charitatis,
vel

vel visionis beatæ, posse pariter causare principaliter gratiam. Deindè alij, ea in idem incidit, interpretantur prædicta testimonia, dicendo: & procedere de Deo, vt causa prima, quo modo creatura, quælibet illa sit, causare non potest gratiam. Sed statim se offert, quod nullius effectus creatura, quælibet illa sit, est, vel esse potest causa prima, sed solum secunda, sicut & Deo sub ordinata: ergò nihil speciale prædicta testimonia affirmarent de productione gratiæ respectu Dei. Immò in eodẽ sensu possemus dicere solum Deũ generare hominẽ, vel equum, quia licet etiam homo generet hominem, sed non, vt causa prima, sed secunda Deo subordinata: sicut ergo hæc propositio: *Solius Dei est generare hominem*, est absolutè falsa, quia etiam homo generat hominem, quamvis non, vt causa prima, sed secunda; pariter in præsentī falsum esset solius Dei esse principaliter causare gratiam, si semel creatura aliqua eam defacto posset principaliter causare, quamvis cum dependentia, & subordinatione ad Deum. Immò eadem facilitate posset quis dicere creationem esse principaliter opus proprium Dei: idest, vt causa prima, & propria, seu connaturali virtute; secus verò virtute à Deo derivata, & vt causa secunda.

7 Secundò, & ratione fundatur nostra resolutio: namque defacto nulla est qualitas, vel virtus supernaturalis, vi cuius homo purus, vel Angelus possit principaliter producere gratiam: ergò defacto non potest eam principaliter producere. Consequentia patet, & antecedens probatur: namque defacto non est recensere in homine puro, vel Angelo alias qualitates, seu virtutes supernaturales præter gratiam ipsam, & habitus supernaturales ab ea dimanantes tanquam illius proprietates, pariterque auxilia, quibus homo disponitur ad gratiæ susceptionem primario, & aliorum habituum secundario; at nullius harum qualitatū vi potest homo purus, vel Angelus producere principaliter gratiam: ergò. Maior constat; minor verò probatur: namque in primis talis qualitas non potest esse gratia ipsa, quia, vt patet ex dictis dub. antecedenti,

ti, gratia se habet in supernaturalibus, sicut in naturalibus anima, quia nempe dat primum, & radicale esse supernaturale, unde oriuntur, & dimanant tanquam illius proprietates coeteri supernaturales habitus: gratia ergo pertinet solum formaliter ad lineam essendi, & ad lineam operandi, duntaxat radicaliter: non est ergo qualitas immediate operativa, & sic vi solus gratiae non potest homo purus, vel Angelus principaliter causare gratiam.

8 Immo vel gratia ipsa esset virtus productiva defacto gratiae in proprio subiecto, vel in alieno? Non in proprio: utpote gratia produciens, & gratia producta essent eiusdem speciei: supponimus namque ad minus defacto non dari duplicem gratiam specificè distinctam, quidquid sit de possibili; in eodem autem subiecto non possunt dari, ad minus de potentia ordinaria, duo accidentia solo numero distincta. Nec potest gratia in vno subiecto existens esse virtus productiva gratiae in alieno subiecto saltem physicè: namque, ut ait D. Thomas infra quaest. 114. art. 3. ad 3. quidquid gratia virtualiter continet, illud continet per modum, quo semen arboris continet fructum illius; unde & nominatur semen gloriae iuxta illud: *gratia Dei vita aeterna*: qua ratione dicitur in Psalmo: *terra nostra dabit fructum suum*. Semen autem solum continet fructum producendum in proprio subiecto, solumque in terra propria fructificat, non verò in aliena, in qua non est: ergo. Immo, ut diximus, gratia solum continet virtualiter per modum radicis; per modum autem radicis nequit physicè continere gratiam, vel remissionem peccati alterius, sed ad summum augmentum gratiae, vel gloriae subiecti, in quo est, namque gratia solum continet per modum radicis ea, quarum est radix; gratia autem solum est radix physica habituum supernaturalium, quae sunt in proprio subiecto: ergo.

9 Deinde praedictam qualiratem, seu virtutem, vi cuius homo purus, vel Angelus possit principaliter producere gratiam non esse habitum aliquem supernaturalem ex his, quae

quæ à gratia dimanant, sit manifestum primo ex nuper dictis: namque huiusmodi habitus, quamvis proximè, & immediatè operativi, non possunt se extendere ad effectum aliquem non contentum radicaliter in gratia: si ergò gratia radicaliter non continet gratiam alterius subiecti, nèc eam habitus supernaturalis, quilibet ille sit, poterit in alieno subiecto gratiam principaliter producere, vnde cū aliundè nō possit eam producere in proprio subiecto, quia in nullo subiecto possunt coincidere duo accidentia solo numero distincta, consequenter &c. Deindè comprobatur hoc, ex quo causa efficiens principalis in Sapientissimorum Theologorum sententia debet esse perfectior, vel æque perfecta cum suo effectū; habitus autem supernaturalis, quilibet ille sit, non potest non esse imperfectior gratia: utpotè proprietas illius, & ab ea dimanans, & propter ipsam, quo in sensu intellectus, vel voluntas creata est imperfectior anima rationali, & quælibet proprietas, essentia, vel natura, à qua oritur. Deindè hoc ipsum probatur ratione satis efficaci: namque si habitus supernaturalis defacto esset, vel posset esse causa principalis gratiæ, utique primo produceret habitum v. g. charitatis, quam gratiam ipsam; hoc dici non potest: ergò. Minor patet: namque defacto gratia ordine naturæ præcedit habitum charitatis, sicut radix proprietatem, ut dictum est: ergò per prius debet producere gratiam, quam habitum charitatis, sicut per prius producit natura, quam proprietas illius. Maior verò probatur: namque habitus charitatis per prius produceret habitum in potentia, quam in anima: ergò per prius produceret habitum charitatis, quam gratiam. Patet consequentia: quia habitus residet in potentia; gratia verò in anima: ergò si per prius produceret habitum in potentia, quam in anima, per prius etiam produceret habitum charitatis, quam gratiam. Antecedens etiam constat ex communi Philosophorum axioma: quod agens prius agit in sibi propinquum, quam in distans; subiectum autem propinquius habitui est potentia, anima verò est subiectum remotius, &

magis

magis distans : ergò. Quæ ratio procedit, etiam admissio habitum charitatis producere posse defacto alium habitum eiusdem ordinis, de quo iuxta præsentem rationem non curamus. Eum tamèn non producere, est certissimum, quia talis habitus tunc esset acquisitus, & non infusus; cum tamèn tam habitus charitatis, quam fidei, & spei defacto à Theologis infusi appellantur. Immo hoc expresse tradit Concilium Trident. loco supra citato, ubi in principio capitis, loquendo de fide, spe, & charitate, ait: *In ipsa iustificazione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo.* Vndè sic arguitur: longe perfectior virtus requiritur, ut unus habitus charitatis producat efficienter principaliter gratiam, quam, ut producat efficienter principaliter alium habitum charitatis; utpotè gratia longe in perfectione excedit habitum charitatis, ut dictum est: si ergò habitus charitatis non est sufficiens ad producendum defacto alium habitum charitatis, nèc erit sufficiens ad producendum defacto ipsam gratiam.

10 Tandèm, quod homo purus non possit defacto principaliter producere gratiam medio auxilio, quo disponitur ad ipsam suscipiendam, probatur: nam in primis hoc suaderi non potest in sententia satis communi, quod actus contritionis, qui est dispositio ad gratiam, procedit ab ipsa gratia per modum auxiliantis: utpotè tunc gratia eadem se ipsam principaliter produceret, licèt sub diverso munere, cum tamèn inter causam, & effectum non possit non distinctio realis intervenire. Deindè si sermo procedat de auxilio realiter distincto ab ipsa gratia, tunc esset dicere actum contritionis à tali auxilio procedentem, qui esset ipsa dispositio ad gratiam, attingere effectivè principaliter ipsam gratiam, quod est falsissimum: tum quia si solum attingit gratiam dispositivè: ergò solum materialiter eam attingit, seù in genere causæ materialis: namque dispositio ad aliquam formam ad genus causæ materialis reducit, seù pertinet, nam causa materialis, & efficiens coincidere non possunt in eodem respectu eiusdem ef-

fectus, vt aperte docet Arist. lib. 2. Physicorum. Sed de hoc in solutione argumentorum. Tum quia auxilium illud vtpote transiens, immò quauis esset permanens, non potest non esse inferius, seu imperfectius ipsa gratia: non ergò potest attingere effectivè principaliter ipsam gratiam, vt paritèr diximus loquendo de habitu supernaturali. Tum etiam quia, vt etiam diximus de habitu supernaturali, si tale auxilium medio actu contritionis produceret effectivè gratiam, per prius produceret habitum charitatis, vel poenitentia; quippè etiam auxilium illud esset receptum in potentia, quæ proindè esset subiectum ei propinquius, quam anima, in qua recipitur gratia. Tum etiam, quia iam verificaretur de illo auxilio causare gratiam ex opere operato, immò perfectius, quam Sacramenta, siquidem hæc solum causant gratiam effectivè instrumentaliter. Cuius falsitatem vocat insignem Araujo, quia causare gratiam ex opere operato solum Evangelicis Sacramentis tribuunt Patres & Theologi. Ac tandè hæresis esset dicere illud auxilium esse sufficientem virtutem ad merendum de condigno primam gratiam: ergò nec potest dici esse sufficientem virtutem ad causandum principaliter physicè primam gratiam, quia longe excellentior est virtus physica principalis gratiæ, quam purè moralis, seu meritoria.

11 Tertiò fundatur nostra resolutio à priori ratione D. Thomæ hic in corpore, quæ sic se habet: *Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet, quod causa portior sit effectui: donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit, quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et idè impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus desicet communicando consortium divinæ naturæ per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquis ignis, nisi solus ignis.*

12 Quæ ratio sic ad formam reducit: *causa principalis efficiens non potest non esse perfectior, vel ad*

minus æque perfecta cum effectu, quod est apud Philosophos inconcussum: utpotè causa prædicta non potest non continere physice virtualiter effectum, si sit causa univoca, vel eminenter, si sit æquivoca; sed ad minus de facto gratia est perfectior omni facultate naturæ creatæ: ergò nulla natura creata est de facto causa principalis physica gratiæ. Consequentia patet & minor probatur: namque gratia est participatio naturæ divinæ: immò physica, & formalis, ut probatum manet dub. 2. præcedenti: ergò excedit de facto omnem facultatem naturæ creatæ, quarum nulla pertingit, ut sit divinæ naturæ participatio, sed vel divini intellectus, vel divinæ voluntatis. Hinc per gratiam homo deificatur, efficiturque consors divinæ naturæ, si-
liusque Dei adoptivus, nèc est facultas aliqua creata, quæ de facto tam excellentes effectus producere possit: ergò. Quæ ratio nedùm probat gratiam excedere de facto omnem facultatem naturalem naturæ creatæ, verum & supernaturalem: id est excedere quamlibet naturam creatam etiam, ut elevatam, quia nulla est virtus de facto elevans naturam creatam, quæ imperfectior non sit ipsa gratia.

13 Quod si dicas esse sententiam communem, & plurium Thomistarum animam rationalem esse absolute, & simpliciter perfectiorem gratia. Respondet in primis oppositam sententiam esse probabiliorē, quam & nos supra defendimus. Deindè illa sententia per excessum absolute, & simpliciter talem intelligit excessum in esse entis, non in ratione speciei, ut expressè ibi notamus ex D. Thoma 2. 2. quæst. 23. art. 3. ad 3. ac proindè semper est verum in omnium sententia, gratiam secundum propriam speciem: utpotè divinæ naturæ participationem, esse perfectiorem substantia qualibet creata, licet in esse entis substantia excedat quodlibet accidens, quia habet esse per se, accidens verò in alio. Nèc valet, quod operari sequitur ad esse, & consequenter si esse est perfectius, etiā operari debet esse perfectius. Non, inquam, valet: nam operari sequitur ad esse intra proprium ordinem: nempe operari

naturale ad esse naturale, sicut & operari supernaturale ad esse supernaturale; esse autē substantiæ creatæ quāvis perfectius sit esse gratiæ, sicut esse per se, perfectius est esse in alio, pertinet tamē ad ordinē naturalem; esse verò gratiæ ad ordinem supernaturalem, proindeque etiam ad ordinem naturalem pertinet ipsum operari, quod sequitur ad esse substantiæ creatæ, consequenterque pertingere non potest, ut causet aliquid intra ordinem supernaturalem, intra quem est esse gratiæ: quod omnes illius sententiæ Authores fatentur. Immo, ut patet ex dictis, nullus in præsentī intendit naturam creatam propria vi naturali producere posse principaliter gratiam, sed solum, ut elevatam qualitate supernaturali, aliter substantia creatā secundum se contineret ipsam gratiam virtualiter, vel eminenter.

14 Tandem fundatur nostra resolutio etiam ratione D. Thomæ 3. p. quæst. 64. art. 1. ubi inquit: *utrum solus Deus operetur interius ad effectum Sacramenti, & respondet affirmativè: Quia solus Deus illabitur animæ, in qua Sacramenti effectus existit; non autem potest aliquid immediatè operari, ubi non est.* Quæ ratio sit ad formam reducitur: gratia subiectatur in anima: ergo causa principalis gratiæ debet habere illapsū immediatū in animam, quia nihil immediatè principaliter operatur, ubi existens non est; at solus Deus habet prædictū illapsū in animam: ergo. Hinc statim subdit D. Thomas, quod *character, qui est interior quorundam Sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quæ manat à principali agentis, quod est Deus.* Et paritèr addit: *Quod homo potest operari ad interiorem effectum Sacramenti, in quantum operatur per modum ministrari, nam eadem ratio est ministrari, & instrumenti; utriusque enim actio exterius exhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.* Hinc distingue inter illabi animæ immediatè, & formaliter, vel ei illabi mediatè, & virtualiter, seu virtute alterius, & quantum ad effectum: illud requiritur ad causandum principaliter gratiam; hoc verò sufficit ad eam causandum instrumentaliter, quia sic causare gratiam non est

est aliud, quam virtute principalis agentis, quod est Deus, eam introducere in anima, quamvis se ipsa, & formaliter non tangat animam. Sic enim ait August. loquendo de aqua Baptismi: *Corpus tangit. & cor abluit.*

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

15 **S**ED contra nostram resolutionem obijcies primo, & principaliter: nàmque actus contritionis, seu dilectionis Dei procedit ab homine, vt à causa principali; at per actum contritionis producit gratia: ergò gratia potest à puro homine tanquam à causa principali procedere. Maior patet, vtpotè actus contritionis procedit ab homine, vt actus vitalis, & liber. Consequenter etiam liquet; minor verò probatur: nàmque eatenus secundum nos homo purus non potest principaliter producere gratiam, quia alias homo sibi principaliter remitteret peccatum: si ergò homo sibi principaliter remittat peccatum per actum contritionis, consequenter non est, vnde impotens sit principaliter producere gratiam. Consequentia patet, si stemus primo fundamento. Antecedens est sententia probabilis aliquorum Thomistarum, inter quos Illustrissimus Araujo, & Patres Salmanticenses, estque communis inter Iesuitas. Cui sententiæ favere videntur aliqua Scripturæ loca, quibus videtur hominem per prædictum actum se sanctificare, nàmque Joannis 3. habetur: *Omnis, qui habet spem hanc in eo, sanctificat se, sicut ille sanctus est.* Et Ecclesiastici 2. *Qui timeant Dominum, præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* Et Ezechielis 18. *Cum everterit se impius ab impietate sua, quam operatus est, & fecerit iudicium, ipse animam suam vivificabit.*

16

Sed in primis ad rem non esse illam sententiam,

tiam, patet: namque prædicti Authores, præcipuè Thomistæ, solùm intendunt sine gratia habituali posse remitti peccatum per solùm actum contritionis exhibitum ab auxilio, etiam si Deus eo posito non infunderet gratiam. Hæc est sententia, dùm in tractatu de iustificatione inquirunt: vtrum sine gratia habituali possit remitti peccatum. Cum ergò illa sententia procedat de remissione peccati sine gratia habituali, ex illa concludi non potest per actum contritionis produci principaliter gratiam. Distingunt ergò prædicti Authores duplicem remissionem peccati, aliam imperfectam, & aliam perfectam: illa dicitur transitus, vel motus ab esse peccati ad non esse peccati, quæ proindè habet pro termino primario ipsum non esse peccati, hæc verò dicitur transitus, vel motus ab esse peccati ad esse iustitiæ, quæ proindè habet pro termino primario esse iustitiæ, & non esse peccati pro termino secundario, propter incompatibilitatem, scilicet peccati cum gratia. Et hæc proprie, & formaliter, seu positivè dicitur iustificatio. Hinc cum Div. Thomas de iustificatione art. 2. concludit remissionem peccati non posse fieri sine gratia habituali, respondent prædicti Authores D. Thomam loqui de remissione perfecta, nam loquitur de remissione peccati, quæ est iustificatio impij, ut patet ex titulo art.

17

Vndè clarè conspicitur prædictam sententiam nihil concludere adversus nos, cum tam longe absit per actum contritionis principaliter produci gratiam, quod potius intendant actum contritionis, etiam non infusa gratia, remittere peccatum. Hinc huic sententiæ stando, dicimus primum fundamentum ex locis Sacræ Scripturæ procedere de remissione peccati, quæ est iustificatio, quam esse solius Dei aperte testantur, omisso quantum ad præsens remissionem imperfectam posse etiam principaliter ab homine procedere, cuius oppositum teneo de iustificatione dub. 2. resolut. 2. ubi procedit sermo etiam de potentia Dei absoluta, & sit satis omnibus argumentis in contra.

At

18

Ad loca autem Scripturæ potest primo dici conformiter ad dicta, ea procedere de remissione imperfecta peccati, quæ pariter potest dici sanctitas, vel iustificatio imperfecta, seu negative talis: habens nempe pro termino non esse peccati, non verò de perfecta, quæ positive sanctitas, & iustificatio est: habens scilicet pro termino ipsam iustitiam, vel gratiam. Vel dicatur prædicta loca debere intelligi de sanctitate inchoata, seu dispositive tali, quatenus per actum contritionis homo principaliter se disponit ad susceptionem gratiæ. Vel tandem dicatur prædicta loca procedere de sanctitatis augmento, quæ in Sacra Scriptura etiam sanctificatio solet vocari, ut patet ex illo Apocalipsis ultimo: *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* Et ex illo Psalmi 50. *Amplius lava me ab iniquitate mea, & à peccato meo munda me.* Quæ verba fuerunt à Rege vate prolata, postquam iustificatus fuerat.

19

Secundo obijcies, & est replica contra dicta: actus contritionis de facto procedit ab homine tanquam à causa principali efficienti; sed per actum contritionis non potest non de facto produci gratia: ergò. Maior supponitur, & minor probatur: per actum contritionis homo se disponit ad gratiam: ergò si actus contritionis principaliter effective procedit ab homine, per eum homo principaliter se disponit ad gratiam. Tunc sic; sed non potest se principaliter disponere ad gratiam, quin principaliter causet gratiam: ergò. Prima consequentia patet, minor verò subsumpta probatur: namque omnis causa, quæ principaliter causat ultimam dispositionem ad aliquam formam, pariter etiam causat principaliter ipsam formam, ut patet in igne, qui efficienter principaliter causans ultimam dispositionem ad formam ignis, v. g. calorem, ut octo, etiam efficienter principaliter causat ipsam formam ignis: ergò à simili.

20

Sed statim se offert instantia: namque homo principaliter effective disponit materiam primam ad recipiendam animam rationalem; unde non sequitur principaliter

effective causare ipsam animam rationalem, quamvis ignis principaliter disponens ad formam ignis, ipsam principaliter effective producat. Dices animam rationalem non posse produci per educationem, qualiter solum agens corporeum producere potest principaliter effective formam substantialem. Gratia tamèn de facto principaliter effective producit per educationem, & sic patet disparitas. Sed contra est: quod licèt gratia producat per educationem, sed non ex potentia naturali animæ, sed ex potentia illius obedientiali: ex hac autèm solum Deus potest educere gratiam; vtpotè potentia obedientialis animæ solum, & immediatè subditur dominio Dei; consistit enim in eo, quod Deus de ea faciat quodcumque voluerit non implicans contradictionem. Exemplum ergò animæ rationalis tenet solum quantum ad hoc, quod sicut homo quamvis principaliter disponat materiam, etiam vltima dispositione, non propterea producit animam rationalem, quia dispositio ad animam rationalem non excedit virtutem agentis corporei; bene tamèn ipsa anima, quia per se subsistens, & non contenta in potentia materiæ: sic paritèr licèt dispositio ad gratiam non excedat virtutem agentis spiritualis, nempe auxilium supernaturale; bene tamèn ipsa gratia, quia participatio divinæ naturæ, & contenta solum primario in potentia obedientiali animæ. Et hinc patet disparitas inter gratiam, & alias formas naturales, sive substantiales, sive accidentales; nedùm enim dispositio ad formam ignis geniti non excedit formam ignis generantis, verùm nec ipsa forma ignis geniti eam excedit, & paritèr de forma equi genita ab alio equo.

21

Sed dices: quid in sententia, quod prædicta dispositio procedit non ab auxilio realiter distincto à gratia, sed ab ipsa gratia? Tunc enim gratia producta non excedit virtutem producentis. Respondetur, quod sicut anima rationalis hominis geniti excedit animam rationalem hominis generantis in esse causæ, quamvis non in esse entis, quia anima rationalis generantis non influit in generationem alterius hominis,

nis,

nis, nisi, ut sensitiva, & vegetativa, sicut &, ut utens instrumento corporeo, qua ratione exceditur ab anima rationali, ut rationalis est; pariter licet gratia producens in esse entis non excedatur in ea sententia à gratia producta, bene tamen in esse causæ: utpotè est causa producens solum per modum auxiliantis, quo modo non adæquat sui perfectionem per modum sanctificantis, seu iustificantis. Omitto solutionem plurium Sapientissimorum Theologorum, qui convicti præfacto argumento dicunt actum contritionis esse dispositionem ultimam, sed non physicam, & ex natura rei, sed moralem duntaxat, & ex divina ordinatione. Vnde prædictus actus, & omnes, qui in eo continentur, non sunt dispositio secundum habitudinem, quam dicunt ad liberum arbitrium hominis, à quo efficienter principaliter procedunt, sed secundum habitudinem solam ad Deum, cui placuit gratiam infundere posito prædicto actu. Et sic tandem, ex quo ille actus sit dispositio ad gratiam, quod inferitur, est Deum immediatè producere gratiam. In agentibus autem naturalibus dispositio ab eis principaliter procedit, ut dispositio physica, & ex natura rei connexa cum forma, ad quam disponit, & propter talem connexionem disponendo ultimo ad formam, principaliter effective attingit ipsam formam; vnde omni ex parte desistit paritas.

22 Tertiò objicies: homo purus de facto principaliter producit habitum charitatis: ergò de facto producit principaliter gratiam. Probatur consequentia: namque habitus charitatis secundum nos procedit tanquam proprietas ab ipsa gratia, sed qui producit proprietatem, producit etiam formam vel essentiam, ad quam proprietas consequitur: utpotè proprietas non fit, nisi per emanationem ab essentia, proptereaque non tam producit, quam comproducit: ergò. Antecedens autem non aliam habet probationem præter paritatem habitus Metaphysicæ, vel aliarum scientiarum naturalium, quos habitus homo de facto principaliter causat per actus eis proportionatos: ergò à simili. Immo propterea per actus na-

turales acquiritur habitus naturalis, quia per eos homo redditur facilis, & promptus ad eliciendos similes actus; at etiam per actus supernaturalium virtutum homo redditur facilis, & promptus ad eliciendos similes actus, ut experientia comprobatur: patitur ergo per illos acquirantur habitus supernaturales.

23 Sed ex probatione consequentiae, & probatione antecedentis constat huiusmodi argumentum contradictionem involvere: namque si bona est consequentia, quia habitus charitatis est proprietas à gratia dimanans, seu compositus ad illius productionem, quo modo potest proprijs actibus ab homine puro produci? Namque habitus acquisitus non producit ad productionem alterius formae, sed immediate, & per se, ut patet in habitibus naturalibus; neque enim comproducentur ad productionem animae, vel voluntatis, sed his existentibus possunt connaturaliter non existere, & per repetitionem actuum accidentaliter adveniunt. Immo ita contingit in illa promptitudine, seu facilitate, quam quis acquirit per repetitionem actuum fidei, vel spei, seu charitatis: in isto ergo casu habitus supernaturalis acquisitus non est proprietas à gratia dimanans. Dato ergo, quod homo purus possit proprijs actibus supernaturalibus habitum supernaturalem producere, non inde sequitur, quod possit producere gratiam. Hinc ergo in probatione primae consequentiae sistendo, omitto antecedens, & nego consequentiam, quod nempe habitus charitatis acquisitus sit proprietas gratiae, seu à gratia tanquam proprietas dimanans.

24 Deinde negatur antecedens: namque iam simul in voluntate esset habitus infusus charitatis, videlicet ille, à quo actus praedicti charitatis procederent, & habitus per eos acquisitus, qui cum inclinarent ad eosdem similes actus, essent eiusdem speciei; cum tamen plura accidentia solo numero distincta nequeant esse simul in eodem subiecto, ut à simili diximus de gratia. Quod si ponantur diversae speciei, tunc iam

iàm respicerent obiecta specie diversa; vndè habitus acquisitus non esset habitus charitatis: respiciens nempe summum bonum, prout est in se.

25

Hinc patet disparitas inter actus naturales, quorum frequentatione generatur habitus naturalis, & actus supernaturales: quippè non supponunt habitum naturalem, à quo prædicti actus procedant, & propterea eum producant facilitando potentiam ad eorum elicientiam. Actus autem supernaturales supponunt habitum supernaturalem infusum, à quo prædicti actus procedunt, quem solum corroborant, & firmant, quin potentia egeat novo habitu ad illos promptè, & faciliter eliciendos. Et ponitur exemplum in ipso habitu acquisito naturali, quo posito, ab eo procedunt actus, quibus magis, & magis facilitatur potentia; non tamèn propterea per illos actus novus acquiritur habitus, sed duntaxat habitus præexistens perficitur: à simili ergò.

26

Nec valet, quod prædicti actus naturales per accidens non generant habitum, quia nempe illum generatum supponunt, per se tamèn sunt productivi illius, ut dicitur in Logica, quod videlicet quælibet demonstratio est acquisitiva habitus, licèt per accidens, quia secunda demonstratio generatum supponit per primam, illum non generet, sed perficiat: vndè habitus Logicæ dicitur simplex qualitas. A simili ergò in nostro casu licèt actus repetiti charitatis supponant habitum charitatis infusum, quod sequitur, est non eum generare per accidens; per se tamèn erunt acquisitivi illius. Sed contra est: quod habitus charitatis non per accidens, sed per se supponitur infusus ad proprios actus eliciendos, aliàs esset per accidens infusus, & non per se, quod nullus audebit affirmare; licèt oppositum contingat in alijs virtutibus moralibus, quæ per se sunt acquisitæ, & solum per accidens infusæ. Imò modò habitus charitatis nedùm requiritur ad melius esse, scilicèt ad faciliter operandum, sicut habitus acquisitus, sine quo potest voluntas simpliciter operari, sed etiam dat ipsum simpliciter

posse operari, qua ratione habet modum potentiaë, licet non sit potentia propter determinationem ad bonum; & sic actus charitatis per se supponunt habitum, nec sine eo, vel aliquo eius vicem gerente possunt à voluntate effective procedere, & consequenter nec per se possunt esse acquisitivi illius.

27 Sed dices: quid in sententia, quod habitus Theologiae est habitus nostris actibus scientificis acquisitus? & nihilominus est supernaturalis: vtpotè procedens ex principiis supernaturalibus fidei. Sed de hoc late r. p. de Proemialibus, dub. 3. & in summa dico, quod in sententia, quod est habitus supernaturalis, non est acquisitus, sed infusus, & discursus Theologici non efficiunt habitum Theologiae, sed solum deserviunt, vt ad illorum praesentiam Deus habitum infundat: ita Authores huius sententiae. In sententia verò, quod est acquisitus, non est supernaturalis formaliter, & entitative, sed naturalis, & solum supernaturalis remote, praesuppositiue, & radicaliter, quia licet procedat conclusiones deducendo ex principiis supernaturalibus fidei, sed non nisi, vt subsunt potentiae naturali intellectus, qui iuxta vim propriam naturalis rationis conclusiones ex eis deducit. Pater autem, quod naturalitas, vel supernaturalitas habitus pensanda est penes causam immediatam, & proximam illius, quam sententiam sequor loco citato: videatur, si placet, nè late in huius solutione immoremur.

28 Quartò obijcies, & est replica contradic-
ta: namque adminis purus homo est de facto causa principalis effectiva actuum supernaturalium, v. g. visionis beatæ, & amoris beatifici: ergò pariter erit de facto causa principalis effectiva ipsius gratiae. Antecedens supponitur, & consequentia probatur: namque gratia, & praedicti actus in primis conveniunt in supernaturalitate, deinde sicut gratia est participatio formalis divinae naturae, illi etiam sunt participationes formales divinae visionis, & amoris divini, quibus Deus se ipsum prout in se amat, & videt: vtpotè capiunt eundem formalissi-
mum

mum conceptum, qui est tendentia actualis in Deum prout in se bonum, vel verum, licet relinquant modum infinitatis, qui est proprius Dei; in hoc enim consistit participatio formalis, ut supra dub. 2. explicavimus: scilicet capere conceptum formalem, & relinquere modum illius; sic enim partem capit, & partem relinquit: sicut ergo hoc non obstante homo purus est de facto causa principalis effectiva prædictorum actuum; pariter de facto erit causa principalis effectiva gratiæ, quamvis sit supernaturalis, & formalis participatio divinæ naturæ.

29 Ad hoc argumentum respondetur, quod purum hominem non posse principaliter effective producere gratiam, non est purè, quia supernaturalis est, vel quia participatio est alicuius divini prædicati, sed quia supernaturalis est in supernaturalitate excedens cœtera supernaturalia, quod habet, quia participatio est divinæ naturæ: qua propter supra diximus, quod continetur in potentia obedientiali animæ primario. Ex hoc enim non est assignare principium, seu virtutem creatam, ex his, quæ de facto dantur, à qua possit gratia effective principaliter procedere; est enim perfectior quolibet habitu, vel auxilio, ut in secundo fundamento explicavimus; cum tamèn prædicti actus non excedant in perfectione habitum, vel auxilium supernaturale, proindèque possunt ab eis effective principaliter prodire. Deindè actus prædicti ex sua natura supponunt principium, à quo causari possint: utpotè sunt vitales, & non possunt non à principio intrinseco procedere; secus autèm gratia, quæ dat primum esse supernaturale, eamque solum præcedit auxilium, quod ad disponendum hominem ad eius susceptionem duntaxat deservit. Imò ex hoc sequitur, quod gratia sit participatio immediata divinæ naturæ: idest nullo mediante principio; visio verò beata est participatio divinæ visionis solum mediata; quippè mediat lumen gloriæ, à quo immediatè procedit, & idem de amore beatifico. Sicut enim in Deo prædicti actus supponunt virtualiter divinum intellectum, & divinam voluntatem, divinusque intelle-

tus, & divina voluntas supponunt etiam virtualiter divinam naturam; naturaque divina primo intelligitur tanquam radix coeterorum; pariter visio beata, quæ participatio est divinæ visionis, supponit lumen gloriæ, quod participatio est divini intellectus; & amor beatificus, qui participatio est divini amoris, supponit habitum charitatis, qui participatio est divinæ voluntatis. Gratia verò, quæ est participatio divinæ naturæ, nihil aliud præsupponit, à quo effective principaliter procedere possit.

30 Nèc valet hinc sequi, quod ad minus homo purus possit de facto principaliter producere habitum luminis gloriæ, vel charitatis, quia isti non sunt participationes formales immediatæ, quia supponunt gratiam. Non, inquam, valet: namque gratia, quam supponunt, est solum principium radicale operativum, non proximum, nisi dimanativum. Nèc valet etiam visionem beatam esse perfectiorem gratia; hoc enim est falsum, cum gratia sit radix illius, & ad illam compareretur, sicut essentia ad proprietatem. Præter quamquod licet sit perfectior, supponit tamen principium creatum, vnde procedere possit; secus verò gratia, ut dictum est. Immo licet homo, qui est perfectior equo, possit generari ab alio homine, non inde sequitur, quod ab eo possit generari equus, quia homo supponit principium in alio homine, ut ab eo generetur, secus autem equus. Pariter ergo in præsentī, siquidem visio continetur in lumine gloriæ, secus verò gratia, quæ potius est continens illud; sicut natura divina intellectum.

31 Nèc tandem valet, quod in communiōri sententia actus absolutè, & simpliciter est perfectior habitu, utpotè habitus est propter actum iuxta commune axioma: *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*; & tamen habitus est causa principalis actus: ergo à simili poterit habitus esse causa principalis gratiæ, quamvis gratia sit perfectior habitu. Sed de hoc late diximus 4. part. de peccatis dub. 1. Et in summa, quod habitus est causa efficiens actus, actus tamen est causa finalis

nalis habitus: ea ergò parte, qua habitus est causa efficiens habitus, non est actu imperfectior, sed potiùs perfectior, vel adminus æque perfectus, licèt in genere causæ finalis sit illo imperfectior. Et hoc sufficit, vt absolutè, & simpliciter dicatur actus perfectior habitu: namque ibi procedit sermo de bonitate morali, quæ præcipue attenditur penes finem. Undè nihil contra nos, cum in præsentì sermo procedat de perfectione, seu bonitate physica, in qua necesse est causam efficientem principalem excedere, vel adæquare effectum.

32 Tandem obijcies, Character Sacerdotalis est qualitas sua natura effectiva absolutionis Sacramentalis; sed absolutio non, nisi per gratiam fieri potest: ergò de facto habemus causam principalem gratiæ. Sed de hoc agitur ex professo 3. p. quæst. 63. vbi multis placèt characterem non esse potentiam activam, sed signum duntaxat. Vel, vt alij dicunt, est potentia activa, sed instrumentaria, quæ nihil potest operari, nisi, vt mora à Deo; quæ est sententia probabilior, & expressa D. Thomæ loco supra allegato in quarto fundamento.

RESSOLVTIO SECVNDA.

NEC CHRISTVS VT HOMO, SEV HUMANITAS Christi est de facto causa principalis efficiens physica gratiæ.

33 **E**ST centra Medinam, & Cabreram. Eam tamèn tenent communiter Theologi. Estque expressa D. Thomæ hic ad 1. vbi cum posuisset argumentum, quod, vt dicitur Joannis 1. gratia, & veritas per Iesum Christum facta est; sed in nomine Jesu. Christi intelligitur non solum natura diuina assumens, sed etiam natu-

ra creata assumpta: ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ. Sic respondet: *Ad primum dicendum, quod humanitas Christi est, sicut organum divinitatis eius, ut Damascenus dicit in 3. lib. instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis, & idem humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.* Vbi expresse loquendo de causa gratiæ absolute, & simpliciter: id est principali physica, negat Christum, ut hominem, seu eius humanitatem esse causam gratiæ, sed solum instrumentalem. Quin immo in responsione ad secundum comparat humanitatem Christi quantum ad causare gratiam ipsis Sacramentis novæ legis, quæ solum physice instrumentaliter causant gratiam. At enim, quod sicut in ipsa Persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divina principaliter operante; ita etiam in Sacramentis novæ legis, quæ derivantur à Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa Sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in Sacramentis operantis, secundum illud Ioannis 3. nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto &c. Hoc ipsum expresse repetit 3. p. quæst. 8. art. 1. ubi inquirunt: *utrum Christus sit caput Ecclesiæ, & obijcit in primo argumento verba illa Augustini in lib. de Trinitate: Nèque etiam Christus secundum quod homo dat Spiritum Sanctum, sed solum in quantum est Deus.* Et respondet: *Quod dare gratiam, aut Spiritum Sanctum convenit Christo, secundum quod Deus autoritative, sed instrumentaliter convenit etiam ei secundum quod homo, in quantum scilicet eius humanitas instrumentum fuit divinitatis eius.* Augustinus autem negat Christum, secundum quod homo est dare Spiritum Sanctum per auctoritatem, non autem instrumentaliter. Vbi auctoritative, seu per auctoritatem contraponit ad instrumentaliter, ac si Christus non principaliter physice, sed physice instrumentaliter tantum influat in gratiam. Clarissime etiam hoc ipsum explicat quæst. 48. sequenti art. 6. ubi inquirunt: *utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum efficien-*

tię. Et respondet in corpore : Quod duplex est efficiens, principale, & instrumentale : efficiens quidē principale humana salutis est Deus ; quā verō humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ex consequenti omnes actiōnes, & passiōes Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam, & secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam. Clariūs adhūc hoc docet quęst. 62. sequenti art. 5. vbi in corpore sic etiam habet : Est autē duplex instrumentum : vnum quidē separatum, vt baculus ; aliud autē coniunctum, vt manus : per instrumentum autē coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manū. Principalis autē causa efficiens gratię est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi, sicut instrumentum coniunctū ; Sacramentum autē, sicut instrumentum separatum ; & idē oportet, quod virtus salutifera à divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa Sacramenta derivari. Tandē quęst. 64. sequenti art. 3. vbi inquit : vtrum Christus secundum quod homo habuerit potestatem operandi interiores effectus Sacramentorum, respondet in corpore : Quod interiorem effectum Sacramentorum operatur Christus, & secundum quod est Deus, & secundum quod est homo, aliter, tamē, & aliter nā secūdu quod est Deus, operatur in Sacramētis per auctoritatē ; secūdu autē quod est homo, operatur ad interiores effectus Sacramentorum meritorie, & efficienter, sed instrumentaliter. Vbi per ly meritorie intelligit causam moralem, per ly efficienter causam physicam, quam ait in Christo secundum quod homo esse tantum instrumentalem. Et addit : Sed tamē, quā est instrumētū coniūctū divinitati in Persona, habet quādā principalitatem respectu instrumentorū extrinsecorū, qui sunt ministri Ecclesię. Et idē sicut Christus in quantum Deus habet potestatem auctoritatis in Sacramētis, itā in quantum homo habet potestatem ministri principalis, siue potestatem excellentię. Hoc ipsum docet 4. contra Gentes cap. 41. Et de verit. quęst. 27. art. 3. ad 5. & quęst. 29. art. 4. in corpore, & ad 1.

34 Et quidē D. Thomam loqui de Christo secundum presentem providentiam, seu de facto, est comper-

tum. Patet ergò esse expressam sententiam D. Thomæ Christum, ut hominem, seu humilitatem Christi non esse principalem causam gratiæ physicè loquendo, sed tantum instrumentalem, licèt propter illius coniunctionem cum divinitate in Persona sit inter cœtera instrumenta principalior causa, quatenus per eam ad alia instrumenta derivatur virtus, qua causant gratiam. Et ex his primo ratione fundatur nostra resolutio: namque Christus, ut homo non habet aliam excellentiam supra purum hominem, nisi humanitatem illius esse coniunctam divinitati; at hæc excellentia salvatur per hoc, quod sit causa physica instrumentalis gratiæ tanquam instrumentum coniunctum, unde derivatur virtus causativa gratiæ in alijs extrinsecis, & separatis instrumentis, nam eo ipso est causa physica instrumentalis inter cœtera instrumenta principalior, & excedens, sicut manus baculo: ergò.

35 Hinc secundò fundatur nostra resolutio eisdem fundamentis, quibus præcedens: namque in primis urget primum fundamentum, præcipue iuxta D. Thomam locis præallegatis, in quibus fatetur solum Christum, ut Deum esse causam principalem gratiæ, seu effectum Sacramentorum, ac si solus Deus principaliter physicè possit producere gratiam, sicut & iustificare, vel remittere peccata, quod aperte testantur loca Sacræ Scripturæ, Concilij Trident. & Sanctorum Patrum ibi allata. Deindè urget in Christo Domino non esse assignabilem de facto qualitatem aliquam, vi cuius possit principaliter physicè causare gratiam, namque non gratia habitus, nec habitus supernaturalis, qui ab ea tanquam proprietates dimanant; omnes enim prædictæ qualitates eiusdem sunt speciei in Christo, ac in puro homine, ut Theologi testantur, & ratio convincit, cum sint participationes formales eorundem divinorum prædicatorum, & solum est differentia in dignitate, valore, seu excessu morali desumpto ex Persona Verbi, seu ex connotatione illius, vi cuius ipsa gratia habitualis eiusdem speciei cum nostra eum constituit in ratione capitis
ad

ad condigne merendum, & satisfaciendum pro salute generis humani.

36

Deindè tertium fundamentum, & principalis virget: cum gratia habitualis sit participatio formalis divinæ naturæ, quam proindè nulla alia qualitas, vel virtus potest excogitari perfectior etiam in Christo adminus de facto, quidquid sit de possibili. Et quidè ad præsens est, quod talis virtus non potest esse ipsa gratia vnionis: namque suppositum divinum non vnitur humanitati, vt forma adminus physica, quidquid sit de morali, vt per se patet. Deindè intuitu illius, & per modum decentiæ non potest ei communicari virtus aliqua, quæ sit perfectior participatio divinæ naturæ, quam gratia, quia vel illa virtus est participatio divinæ naturæ, vel non? Si hoc secundum? Non potest esse perfectior participatio divinæ naturæ per non suppositionē. Si primum? Est gratia eiusdē speciei cum nostra, licet physicè excedat intra eandem speciem. Immo si illa virtus sit participatio divinæ naturæ, nostraque gratia sit participatio illius, non erit participatio divinæ naturæ, sed participatio participationis divinæ naturæ; vnde destruitur conceptus formalissimus gratiæ: supponimus namque de facto adminus non dari gratiam speciem distinctam à gratia nostra, quidquid sit de possibili.

37

Tandè quartum fundamentum id ipsum demonstrative concludit: nam si purus homo nequit principaliter causare gratiam, quia ad hoc esset necesse immediatè illi bi animæ, quod est proprium Dei, paritèr nèc Christus, vt homo poterit principaliter causare in nobis gratiam, quia vt homo reduplicative loquendo non potest habere illapsum, qui est proprius Dei, vt Deus. Fatemur tamèn habere illapsum in animam, vt instrumentum divinitatis, & nedum, vt ministri Ecclesiæ, vel Sacramenta, seu instrumentum coniunctum, ratione cuius etiam verificatur, quod humanitas Christi se habet concomitanter intrinsecè ad divinitatem, vt sic illapsam in animam, qualiter non se habent Sacramenta, & coeteri ministri.

38 Tandem alij, inter quos noster Magister Ruiz, Primarius Vallis-Oletanus, fundant nostram resolutionem: ex quo Christus, ut homo est causa moralis principalis nostrae gratiae: ergo nullo modo potest esse causa efficiens principalis physica illius. Probatur consequentia primo, quia nullus meretur, quod principaliter potest efficienter producere. Deinde: nam si Christus, ut homo efficeret in nobis principaliter physice gratiam, sequeretur, quod secundum eandem rationem haberet respectu sui rationem causae merentis, & premiantis, utpotè gratia sic à Christo producta esset praeium meritorum ipsius, quod subsistere non potest, quia praemiare est actus iustitiae distributivae, quae ex proprio, & formali conceptu est ad alterum.

39 Sed hoc fundamentum mihi displicet primo: quia inde solum sequitur non posse Christum sibi mereri gratiam, se ipsumque per eam praemiare, quia iam praedictus actus iustitiae non esset ad alterum: utpotè praemiaret se ipsum merentem. In nostro tamen casu non praemiatur se ipsum merentem, sed homines, quibus gratiam meretur, & sic non est simile. Deinde instatur argumentum in nostra sententia, & omnium Thomistarum, quod beatitudo formalis consistit in visione Dei prout in se: tunc fit argumentum, quod homo praemiaret se ipsum, si quidem beatitudo est praeium correspondens nostris meritis, quae elicitivè principaliter ab ipso homine procederet. Et resp. Theol. iuxta à nobis dicta 4. p. de Beatitudine dub. 1. resol. 2. ad secundum, distinguendo de praemio duplicative, ut praemio, & specificativè pro eo, quod est praemium. Beatitudinem formalem esse praeium, indubitabile est; dicimus tamen non esse praemium, ut beatitudo est; idest secundum se considerata, quia ut sic solum est visio Dei prout in se omni alio secluso respectu. Est tamen praemium, quatenus ex iustitia Dei distributiva procedens in remunerationem meritorum. Unde faremur, quod id idem, quod est praeium, videlicet ipsa beatitudo formalis, procedit principaliter ab homi-
ne

ne beato, non tamèn, vt præmiùm est, quia vt sic addit respectum ad iustitiam Dei. Vndè potest dici, quod beatus præmiat se ipsum in sensu materiali, & subtractivo, idest efficit id ipsum, quo præmiatur, secus verò in sèsu formali, ita ibi. Et adiungimus exemplum in ipsa poena peccati, quæ procedit etiam ex iustitia vindicativa Dei, quæ secundum D. Thomam est privatio gratiæ; & nihilominus hæc procedit ab ipso homine, peccando enim homo se privat gratia. Si ergò hæc solutio teneretur in homine puro respectu sui ipsius, quanto magis in Christo respectu nostri. Vndè conformiter ad hanc doctrinam potest distingui ipsa gratia, & secundum se, & vt præmiùm; & primo modo posset causari efficienter principaliter à Christo; secus verò secundo modo.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

40 **P**RÆTER argumenta posita contra præcedentem resolutionem, quæ etiam militant contra præsentem, alia se offerunt argumenta tam autoritate, quam ratione, ad probandum Christum, vt hominem esse principalem causam efficientem physicam gratiæ, & primo quidèm obijciens loca aliqua Sacrae Scriptura: namque Joannis 1. dicitur: *Vitimus eum plenum gratia, & veritatis, & de plenitudine eius omnes accepimus.* Vndè arguitur: principium universale est principale, vt patet in sole, qui est universale principium generationis; sed iuxta verba præallegata Christus est universale principium gratiæ: hoc enim sonant illa verba: *De plenitudine eius omnes accepimus;* immò hoc ipsum docet D. Thomas 3. p. quæst. 7. art. 9. in corpore dicendo gratiam fuisse collatam animæ Christi tanquam universali principio in genere habentium gratiam: ergò. Deindè Joannis eodem cap.

habetur: *Lex per Moysen data est, gratia, & veritas per Iesum Christum facta est*: Et ait D. Thomas ibi lect. 10. *Quod presertim Evangelista Christum Moysi, quia lex data est per Moysen, sicut per proponentem; gratia autem, & veritas facta est per Christum, sicut per Dominum, & Authorem*. Item Joannis 10. Christus de se dicebat: *Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur*. In ostio verò ait D. Thomas 3. p. quæst. 8. art. 6. ad 3. *importatur principalis authoritas*.

41 Sed ad primum locum patet ex dictis, quod ex quo Christus sit universale principium gratiæ, non arguitur esse causam principalem gratiæ, cum hoc salvetur per hoc, quod Christus sit universale instrumentum gratiæ, quod habet ex coniunctione cum divinitate, quæ est principalis causa universalis illius. Imò propter hoc Christi humanitas dicitur etiam principalis causa gratiæ, non absolutè, sed respectivè ad instrumenta separata, quarum virtutes ex humanitate Christi derivantur: quæ ratione potestas Christi dicitur talis per excellentiâ. Ad secundum locum potest etiâ responderi, ibi per Dominum, & Authorem intelligi causam principalem, non absolutè sed respectivè ad alias causas instrumentales. Melius tamèn dicitur per Dominum, & Authorem intelligi Christum, non reduplicative, ut hominem, sed specificative: idest non attenda natura humana, sed attenda divina Persona, cui natura humana unita est. Eodem modo exponendus est tertius locus: quod, ut Christus dicatur ostium, quod si quis introierit, salvabitur, sufficit autoritas instrumenti coniuncti; non verò requiritur autoritas causæ principalis.

42 Secundò obijcies ex D. Thoma 3. p. quæstion. 13. art. 2. in corp. ubi loquendo de anima Christi secundum propriam virtutem, sive naturalem sive gratuitam, ait habere potentiam ad illuminandum per gratiæ, & scientiæ plenitudinem. Loquendo verò de ea in quantum instrumentum Verbi sibi uniti, ait habere instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas: Ergò secundum D.
Tho.

Thomam solùm ad miracula facienda concurrir anima Christi instrumentaliter ; ad illuminandum autem per gratiæ, & scientiæ plenitudinem concurrir principaliter; illuminatio autem fit producendo gratiam, & scientiam : est ergo anima Christi principalis vtriusque causa.

43 Sed respondetur, quod D. Thomas per illuminationem per gratiæ, & scientiæ plenitudinem non intelligit productionem gratiæ, & scientiæ, sed tantum illuminationem ex parte obiecti, nempe proponendo veritates supernaturales, scèlè misteria gratiæ, quod ostendit D. Thomas illis verbis sequentibus : *Per modum quo est conveniens creatura rationali* : Creaturæ autem rationali solùm illo modo conveniens est alterum illuminare, quo etiam modo diximus in tractatu de Angelis Angelum Superiorem illuminare inferiorem. Hec autem illuminatio sit ab anima Christi propria virtute : sicut Angelus Superior propria virtute inferiorem illuminat, & Magister Discipulum. Quæ interpretatio est expressa D. Thomæ in præsentis articulo, vbi proponit tertium argumentum ad probandum non solùm Deum causare gratiam, & est huiusmodi : secundum Dionysium in lib. Cœlestishierarchiæ Angeli purgant, & illuminant, & perficiunt etiam Angelos inferiores, & etiam homines; sed rationalis creatura purgatur, illuminatur, & perficitur per gratiam : ergò non solus Deus est causa gratiæ. Et respondet D. Thomas : *Quod Angelus purgat, illuminat, & perficit Angelum, vel hominem per modum instructionis cuiusdam; non autem iustificando per gratiam: unde Dionysius dicit 7. cap. de divinis nominibus, quod huiusmodi purgatio, illuminatio, & perfectio nihil est aliud, quam divina scientia assumptio.*

44 Nèc valet, si dicas cum Cabrera hanc interpretationem esse legitimam, loquendo de illuminatione per scientiam, non verò de illuminatione per gratiam. Non, inquam, valet: nam hic D. Thomas non intelligit duas illuminationes distinctas, sed vnam, quæ fit per gratiam tanquam per principium radicale, & per scientiam tanquam per principium

pium proximum. Sed dices: si hoc ita est, sequitur, vel Div. Thomam ibi nullam mentionem egisse de iustificatione, vel eam comprehendere sub operibus miraculosis, quod dicendum non est, quia iustificatio non est opus miraculosum: utpotè miraculum est de his, quæ raro fiunt; iustificatio autem contingit regulariter. Sed respondetur, quod D. Thomas hic quæst. 113. art. 10. iustificationem vocat opus miraculosum propter convenientiam, quam habet cum illo, in eo scilicet, quod in subiecto tantum supponit potentiam obedientialem, & sicut miraculum est præter ordinem naturæ, iustificatio est supra totum ordinem naturæ.

45 Tertiò obijcies ex eodem D. Thoma in 4. dist. 5. quæst. 2. art. 2. quæstio. 2. ubi ait: *Quod agens principale in Baptismo est ipse Deus per auctoritatem, & Christus secundum, quod homo*. Et in solutione ad 1. ait: *Quod actio non attribuitur instrumento secundum Philosophum, sed agenti principali*. Undè absolute loquendo, melius minister non est, qui mundat, sed Christus, de quo dictum est Ioannis 10. *hic est, qui baptizat*. Ad hæc respondent aliqui prædictas locutiones verificari de Christo per communicationem idiomatum. Sed contra est: quia D. Thomas ibi loquitur de Christo, non ut Deus est, sed ut homo. Melius ergò dicitur, quod D. Thomas immediatè subdit: *Quod eius meritum operatur in Baptismo*. Loquitur ergò de Deo, ut causa principali physica, & de Christo ut homine tanquam de causa principali morali: idest meritoria. Quod & liquido etiam constat ex ipso D. Thoma dist. 19. sequenti, quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 3. ubi sic habet: *Potestas clavium in Christo est, sicut in per se agente ad salutem nostram, per auctoritatem quidam, in quantum est Deus, sed per meritum, in quantum est homo: & idè dicitur, quod habet clavem excellentiæ*. Et per hoc patet ad secundum locum.

46 Quattò obijcies: namque si Christus, ut homo non sit causa principalis gratiæ, sed solum instrumentalis, sequitur, quod ad ipsam causandam in nobis non esset necesse

esse ipsum esse gratum per gratiam ; hoc non est admittendū : ergò. Probatur sequela : nāque ad causam instrumentalem alicuius effectus non requiritur, quod effectus formaliter in ea præexistat ; Sacerdos enim , ut alios gratos efficiat , gratia habituali non indiget : ergò. Confirmatur : nā etiam sequitur ex nostra sententia , quod gratia causata à Christo in puro homine sit melior dignitate , seu perfectior , quam virtus ipsa iustificativa , quæ est in Christo : utpotè ex quo instrumentum non operatur virtute propria , sed virtute principalis agentis , semper effectus procedit perfectior , quam sit virtus ipsa instrumentaria ; hoc autem videtur falsum : ergò. Sed responderetur argumentum probare non esse necesse Christum esse in gratia , qua parte est causa physica instrumentalis nostræ gratiæ ; secus tamen , qua parte est causa principalis moralis , seu meritoria illius , quia ad meritum præmij supernaturalis in dispensabiliter requiritur gratia , saltem connaturaliter , quidquid sit de potentia Dei absoluta. Vel dicatur , quod etiam requiritur gratia , qua parte causa instrumentalis est , saltem titulo condecenciæ , utpotè causa instrumentalis per excellentiam , qualis non est quilibet alter Sacerdos. Ad confirmationem pariter respondeo probare , si virtus iustificativa in Christo esset ipsa gratia Christi , non autem est , sed est motio quædam , vel qualitas supernaturalis elevans humanitatem Christi ad causandum gratiam in nobis , qualem esse imperfectiorem , nullum inconveniens est.

47 Quintò obijcies : ut Christus secundum quod homo sit causa principalis physica nostræ gratiæ , non aliud requiritur , quam quod sit in actu per gratiam activam nobiliorem nostra gratia ; at gratia Christi ex vna parte est nobilior nostra gratia , ex alia est operativa : ergò. Maior est certa iuxta nostra principia : minor , quo ad primam partem supponitur , quo ad secundam probatur : nāque gratia habitualis Christum constituit in ratione capitis Ecclesiæ , seu fidelium ; sed de ratione capitis est influere in membra , quorum est ca-

put: gratia ergò habitualis in Christo est influxiva, seù operativa respectu nostræ gratiæ. Sed respondetur, vel quod gratia habitualis Christi non eum constituit caput se ipsa, sed media virtute superaddita, quæ eo ipso imperfectior est nostra gratia, & solum instrumentaliter physicè illam potest causare. Vel dicatur melius, quod Christus est solum caput mysticum, seù morale, sicut Ecclesia dicitur, & est vnum corpus mysticum, seù morale, proindèque dicitur à D. Thoma Christus caput analogicè, & per similitudinem ad caput corporis physici. De ratione autèm capitis, vt sic duntaxat est influere mystice, seù moraliter: idest merendo de condigno alijs gratiam, & pro illis de condigno satisfaciendo, quod adhuc Christus non habet per gratiam habitualement secundum se, sed vt connotatam gratiam vnionis, ratione cuius infinite valoratur, seù dignificatur in æstimatione prudentum: vndè tandèm Christus, vt caput fidelium in eis causat principaliter gratiam, sed moraliter, & non physicè.

48 Tandèm obijcies: illa est causa principalis, cui assimillatur effectus, nam in hoc distinguitur ab instrumentali; sed gratia nostra assimillatur Christo, vt homini: ergò Christus, vt homo est causa principalis nostræ gratiæ. Consequentia patet, & minor liquet ex illo ad Romanos 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri Imagini filij sui.* Sed respondetur ex ipso contextu, in quo de solo Deo dicitur prædestinasse homines conformes fieri Imagini filij sui: ergò solus Deus est causa principalis prædictæ conformitatis, non verò Christus, cui conformes fiunt per ipsum Deum. Et instatur argumentum exemplo Pictoris, qui depingit manum ad similitudinem suæ, vel alterius manus, seù crucem ad similitudinem alterius crucis: tunc solus Pictor est causa principalis prædictæ similitudinis, non verò manus, vel crux, cui manus depicta, vel crux assimilatur. Opportet ergò, vt aliquid sit causa principalis alicuius effectus, nedùm ei assimilari effectum, verùm & ei assimilari ex vi propriæ actionis, seù causalitatis.

Vndè concedendo prædestinatos in sua gratia assimilari gratiæ Christi, nō probatur afsūptū, dū nō probat. Christū, vt hominē per ui propriā virtutē, vel actionē esse causā principalē prædicte similitudinis. Sed dices adminus gratia Christi est causa exemplaris nostræ gratiæ: quippè ad exemplar illius voluit Deus homines iustificare; sed causa exemplaris inter causas principales computatur: ergò. Respondetur, quod causa exemplaris, quæ inter principales computatur, est ea, quæ ex natura rei, seū per se est exemplar effectus; secus verò si sit exemplar per accidens: idest ex voluntate efficientis, seū causantis effectum ad exemplar alterius: aliter in exemplis positis, manus, vel crux, ad cuius exemplar Pictor depingit aliam manum, vel crucem, esset etiam causa principalis manus, vel crucis depictæ. In nostro autem casu gratia Christi non est per se, & ex natura rei exemplar nostræ gratiæ; hæc enim est sola natura diuina, cuius duntaxat nostra gratia est participatio; sed ex voluntate, & ordinatione extrinseca Dei, quia nempe statuit pro sua voluntate homines prædestinare con-

formes fieri Imagini
filij sui.

(o)(✱)(o)



RESSOLVTIO TERTIA.

NEC DE POSSIBILI, SEV DE POTEN-
tia Dei absoluta potest homo purus, vel Christus,
vt homo esse causa efficiens principalis
phyfica gratiæ.

49 **S**IC communiter Auctores contra eosdem defen-
dentes esse causam principalem de facto. Ratio.
que D. Thomæ in præsentem eam evidenter con-
vincit: namque propterea convincit de facto,
quæ nulla est assignare virtutem, vi cuius homo purus, vel Chris-
tus possit causare principaliter physicè gratiā; at nec talis virtus
est assignabilis de possibili: ergò. Probatur minor: talis virtus
deberet esse perfectior, vel æque perfecta cum gratia; at non
est possibilis virtus perfectior, vel æque perfecta cum gratia:
ergò. Maior patet ex dictis; minor verò probatur: namque
gratia est participatio formalis diuinæ naturæ: ergò non potest
non excedere in perfectione quamlibet etiam possibilem vir-
tutem supernaturalem, quæ cum non esset gratia ipsa, non
posset esse participatio diuinæ naturæ, & consequenter esset so-
lùm participatio alicuius diuini attributi: & tandem inferior
gratia, vt patet in lumine gloriæ, vel habitu charitatis. Immo
illa virtus cum esset distincta à lumine gloriæ, & habitu chari-
tatis, esset auxilium duntaxat transeunter communicatum: er-
gò esset inferius adhuc lumine gloriæ, & habitu charitatis: si
ergò isti sunt imperfectiores gratia, à fortiori illa virtus esset
etiam illa imperfectior. Immo si illa virtus esset participatio
alicuius diuini attributi, esset participatio non alterius, quam
diuinæ Omnipotentia; hæc autem iuxta communioem sen-
sentiam non est participabilis, sicut nec infinitas, vel pura ac-
tua.

ualitas : quod si participabilis sit , cum in Deo potentia executiva non distinguatur ab eius intellectu , & voluntate , nec participatio illius distingueretur à virtute residente in intellectu , vel voluntate ; vnde cum ista perfectior non sit , nec productiva principaliter gratiæ , nec consequenter illa.

50 Secundò fundatur nostra resolutio , & præcedens fundamentum fulcitur : nam si purus homo , vel Christus , ut homo de potentia absoluta posset producere principaliter physicè gratiam , vel hoc haberet per ipsam gratiam , vel per virtutem superadditam gratiæ ; sed nullo modo : ergò Probatur minor : namque in primis non per ipsam gratiam , quia vel per gratiam propria virtute , vel per gratiam virtute superaddita , seu ab extrinseco ; si autem propria virtute : ergò etiam de facto est productiva gratiæ . Patet consequentia : namque non est credibile , nec imaginabile Deum coarctare hanc propriam virtutem , & potestatem gratiæ , ipsamque quasi violenter detinere , nè se explicet de facto in suum proprium , & connaturalem effectum : est ergò indubitatum , quod homo purus , vel Christus , ut homo non potest causare gratiam per gratiam ipsam secundum propriam virtutem : ergò per gratiam virtute ei ab extrinseco communicatam ; at in tali casu non esset productiva gratiæ principaliter , sed solum instrumentaliter , quippè differentia inter utramque causam non est alia præter causare propria virtute , vel aliena : ergò . Confirmatur : vel talis virtus superaddita gratiæ esset actualis quædam Dei motio , vel qualitas permanens ? Si primum ? Patet per eam duntaxat gratiam posse constitui in ratione causæ instrumentalis . Si secundum ? Vel illa qualitas confortaret vim , seu propriam virtutem gratiæ , vel non ? Si hoc secundum ? Ergò maneret gratia ita impotens , sicut de facto est . Si primum ? Ergò illa qualitas excederet gratiam secundum propriam virtutem : esset ergò illa perfectior , & excellentior , quod dici non potest , ut patet ex fundamento præcedenti .

51

Tertiò fundatur nostra resolutio , & pari-

lex

ter cœtera fundamenta confirmantur : gratia excedit omnem facultatem, & virtutem creaturæ, etiam vt elevata : ergò nulla creatura quantumvis elevata potest adhuc de possibili principaliter physicè causare gratiam. Consequentia patet, & antecedens probatur : gratia, vt diximus, & supponimus est formalis participatio divinæ naturæ; sed participatio formalis divinæ naturæ excedit virtutem cuiuslibet creaturæ, etiam vt elevata : ergò. Probatur minor : participatio formalis divinæ naturæ est effectus propriissimus divinæ naturæ; sed effectus propriissimus divinæ naturæ excedit virtutem cuiuslibet creature, etiam vt elevata : ergò. Minor patet, cum natura divina excedat quâcumque causam secundam, etiam vt elevatam. Mayor verò fit nota, tùm ex dictis resolut. 1. fundameto primo : quod nempe propriissimus effectus naturæ divinæ est iustificare, facere filios Dei adoptivos, remittere peccata, qui sunt propriissimi effectus Dei : tùm etiam, quia effectus propriissimus naturæ divinæ est illa perfectio, qua creatura magis assimilatur naturæ divinæ : cum enim omne agens agat sibi simile, qua propter causa, & effectus sibi invicem correspondent, ille effectus est propriissimus alicuius causæ, qui maiorem similitudinem importat in ordine ad illam causam; sed creatura magis assimilatur naturæ divinæ per formalem illius participationem, quam per quamlibet aliam perfectionem creatam : ergò gratia, quæ est formalis participatio naturæ divinæ, est illius propriissimus effectus.

52 Sed dices hominem per gratiam plus assimilari gratiæ alterius hominis, quam naturæ divinæ : vt potè gratia vnus hominis univoce convenit cum gratia alterius; cum natura verò divina solùm analogicè : sequitur ergò ex nostro fundamento, quod gratia vnus hominis sit propriissimus effectus gratiæ alterius, & non naturæ divinæ, & consequenter, quod natura humana, vt elevata per gratiam possit eam principaliter causare. Sed præter dicta resolutione præcedenti ad ultimum argumentum, contra est, quod licet gra-
tia

etia vnius hominis plus assimilletur gratiæ alterius, non tan-
 en infunditur vni homini, vt assimilletur gratiæ alterius, sed vt
 assimilletur naturæ divinæ, proindèque per se, & primario so-
 lùm hominem assimillat naturę divinæ, licèt per accidens, &
 ex consequenti vna gratia, quia convenit cum altera in eo,
 quod est assimillari naturæ divinæ, inter se assimillentur etiam
 vnivoca convenientia. Et ponitur exemplum in vno aureo,
 quod est effectus propriissimus solis, & non alterius aurei, quā-
 vis vnum cum altero magis assimilletur, quam cum sole: quia
 nempè sol primario intendit solùm sibi assimillare aureum,
 quamvis ex consequenti, & secundario vnum magis assimil-
 letur alteri proptèr vnivocā convenientiam, quam non habet
 cū sole, vtpotè causa æquivoca.

53 Tandem fundatur nostra reffolutio: nām-
 que potentia, quæ non est elevabilis ad extra ad producendā
 principaliter gratiam, nèc vt elevata adhuc de potentia Dei
 absoluta potest principaliter ad extra producere gratiam; at
 nulla potentia creata est ad extra elevabilis ad producendam
 principaliter gratiam: ergò. Maior constat ex terminis; mi-
 nor probatur: potentia, sub cuius specificativo non compre-
 henditur, seū continetur gratia, non est ad extra elevabilis ad
 producendam principaliter gratiam; sed sub nullius potentia
 creatæ specificativo comprehenditur, vel continetur gra-
 tia: ergò. Maior constat: tùm ex terminis: nāmque tunc es-
 set elevabilis extra suam spheram, quæ penes specificativum
 potentia creatæ ad extra attenditur: tùm quia iuxta commu-
 nem sententiam propterea intellectus creatus est elevabilis ad
 videndum Deum prout in se, quia Deus prout in se, seū clare
 visus continetur sub obiecto illius specificativo; indè enim ha-
 bet, quod vt elevatus possit esse causa principalis, & non se
 habeat mere passivè, & vt quoddam innanime, vt dicitur in
 tractatu de visione. Minor verò, in qua est difficultas, patet
 ex eo, quod si gratia contineretur sub specificativo potentia
 creatæ ad extra, ratio formalis sub qua talis potentia esset ra-
 tio

ratio vniuersalissima entis, quia esset communis entibus naturalibus, & supernaturalibus; at tale esse non potest ratio sub qua cuiusvis potentia creatæ ad extra, quia illa est ratio propria, & specificativa diuinæ potentia ad extra, seu Omnipotentia, quæ quia infinita, & vniuersalissima, eius effectus est vniuersalissimus, nempe ens in tota sua latitudine, quatenus scilicet est commune enti naturali,

& supernaturali:

ergo.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

54 **S**ED contra nostram resolutionem obijcies primo nullam esse implicationem in eo, quod detur accidens aliquod supernaturale perfectius, & excellentius gratia: ergo nec in eo, quod homo per illud elevatus possit principaliter causare gratiam. Consequentia patet iuxta nostra fundamenta, & antecedens ostenditur: Dei potentia non est exhausta in effectibus, quos de facto produxit in ordine supernaturali: ergo alius effectus perfectior omnibus productis est adhuc producibilis à Deo. Confirmatur: in ordine naturali non est assignabilis aliquis effectus diuinæ potentia, quo superior alter fieri divina virtute non possit: ergo pariter in ordine gratia.

55 Sed hoc argumentum probat non implicare Deum posse efficere perfectiorem unionem vione hypotatica, & pariter perfectiorem maternitatem maternitate Virginis, quia aliter exhauriretur divina potentia, cum non posset producere effectus perfectiores eis, quos de facto produxit. Cum ergo non propterea exhausta maneat, quia hæc repugnantia non provenit ex defectu diuinæ potentia: utpote infinita, sed ex repugnantia effectus, quia nempe perfectior

unio

unionis hypostaticæ, & maternitatis Virginis consistit in immediata coniunctione ad divinum verbum, nullaue alia cōiunctio possit esse immediatior; pariter in nostro casu implicatio, quæ est in eo, quod Deus non possit producere aliud accidens supernaturale perfectius gratia non provenit ex defectu divinæ potentiæ, sed ex repugnantia prædicti accidentis, nãque perfectio gratiæ consistit in eo, quod est participatio formalis physica, & naturæ divinæ prout in se, qua repugnat dari aliam perfectiorem, sicut & immediatiorem. Fatemur tamèn Dei Omnipotentiam exhaustam mansisse, si posita qualibet gratia quantumvis intensa, non posset aliam intensiorem usque in infinitum producere; sed quia hæc maior intensio esset intra eandem speciem gratiæ, nihil contra nos. Ad confirmationem paritèr respondeo nèc posse Deum producere perfectiorem gradum, quam est gradus intellectualis ut sic, licèt proptèr distantiam infinitam, quæ est in eo, quatenus in Deo, & in creatura, possit intra illum gradum perfectiorem, & perfectiorem producere usque in infinitum syncategorematicè. Deindè omisso antecedenti, potest negari consequentia, quia in ordine naturali non est pervenire ad perfectionem, quæ consistat in participatione aliqua divinæ naturæ prout in se, sicut in ordine supernaturali est gratia, qua proindè non potest alia perfectior ex cogitari, nisi modo explicato intra speciem gratiæ.

56 Secundo obijcies: sicut gratia est proprius effectus Dei prout in se; ita visio, qua Deus videtur prout in se; sed ex quo visio Dei prout in se sit effectus proprius Dei, solum sequitur hominem non posse principaliter producere prædictam visionem virtute sibi connaturali; secus tamèn, ut elevatus lumine supernaturali: ergo à simili de gratia.

57 Ad hoc argumentum patet ex dictis resolutione prima ad quartum, & ex ultimo fundamento, dicendo, quod quia visio beata est duntaxat participatio mediata divinæ visionis, paritèrque continetur sub specificativo intel-

lectus, quæ ratione intellectus est elevabilis ad principalem illius elicentiam, ideò est effectus proprius Dei solùm proprietate connaturalitatis, ita ut ab intellectu creato procedere non possit propria, & connaturali virtute, sed pure ut elevato lumine gloriæ; secus tamèn proprietate essentiali. Gratia tamèn, quia immediata Dei participatio, nèc sub specificativo potentie productivæ ad extra continetur, est effectus proprius Dei utraque proprietate, scilicet connaturalitatis, & essentialis unde maior est neganda, vel distinguenda prædictis terminis.

58 Tertiò obijcies: gratia non exigit pro sua causa principali virtutem infinitam, sed solùm finitam; sed virtus finita principalis creaturæ non repugnat: possibilis ergò est creatura, quæ principaliter possit causare gratiam. Minor videtur constans ex terminis. Maior, in qua videtur esse difficultas, ostenditur: tum quia effectus non exigit pro causa principali virtutem infinitam, nisi quia est infinitus, vel petit modo infinito produci; sed gratia nèc est effectus infinitus, nèc petit modo infinito produci, cum non fiat per creationem, seù ex nihilo, sed per educationem ex præsupposito subiecto: ergò. Tum etiam, quia effectus exigens pro sua causa principali virtutem infinitam, paritèr exigit pro sui productione actionem infinitam; sed gratia pro sui productione non exigit actionem infinitam, aliter non posset de facto produci per instrumentum, cum productio instrumenti finita sit: ergò.

59 Sed respondetur esse sententiam expressam D. Thomæ ad producendum gratiam principaliter requiri virtutem simpliciter infinitam; sic enim ait quæst. 27. de Gratia art. 3. ad 10. *Dicendum, quod posse causare gratiam pertinet ad potentiam simpliciter infinitam, in quantum est potentie instituentis naturam, quæ est infinita.* Et ad 11. immediate subdit: *Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo æquaretur, utpotè habens potentiam infinitam; unde divina gloriæ derogaret, si creatura aliqua talem potentiam haberet.* Dicimus ergò gratiam exigere potentiam infinitam, non quia infinitus effectus sit, nec

nec quia petit produci per creationem, & ex nihilo, sed quia perfectissima est inter omnia entia creata: utpotè participatio formalis divinæ naturæ iuxta hucusque probata. Undè patet ad primam probationem. Ad secundam respondetur, quod effectus exigens pro sua causa principali virtutem infinitam, pariter exigit pro sui productione actionem infinitam ex parte ipsius causæ principalis; secus verò ex parte causæ instrumentalis. Nec valet, quod secundum D. Thomam 3. p. quæst. 19. art. 1. & 2. effectus per eandem actionem producit ab instrumento, & à causa principali. Non, inquam, valet: namque secundum D. Thomam actio Dei identificatur cum divina Omnipotentia, cum qua identificari non potest actio instrumenti. Quia tamèn actio instrumenti est effectus veluti inter medius actionis principalis agentis, siquidem per eam virtus instrumento communicatur, idèd dicit D. Thom. quod effectus per eandem actionem producit ab instrumēto & à causa principali. Sed adhuc dices, quod in sententia Thomistarum non potest creatura aliqua esse instrumentum creationis, quia creatio ex sui natura exigit in causa principali virtutē infinitā: si ergò pariter gratia exigit in sui causa principali virtutē infinitā, nec poterit dari causa instrumētalī gratiæ. Sed respondeo negando causalem, quod enim non possit dari instrumentum creationis, non est pure, quia creatio exigit in sui causa principali virtutem infinitam, sed in super quia terminus creationis est universalissima ratio entis, quam nullum instrumentum potest attingere: quippè instrumentum debet habere actionem præviā, qua dispositive operetur ad effectum principalis agentis, proindèque non potest non præsupponere subiectum, circa quod per prius operetur. Gratia autem non sic exigit in causa principali virtutem infinitam, cum sit determinata species, subiectumque naturale præsupponat, & sic taliter exigit in sui causa principali virtutem infinitam, ut non repugnet dari causam instrumentalem illius.

nes habent causas creatas sibi connaturales, & proprias: ergo idem erit dicendum de qualitatibus supernaturalibus: nempe, quod sit creabilis aliqua causa eis proportionata, & connaturalis, à qua per se producantur. Probatur consequentia, quoniam ordo supernaturalis non est defectuosus, sed completus, immò perfectissimus: ergo debet consistere ex rebus, quæ ordinem servant inter se causarum, & effectuum, ita ut sint aliqua accidentia supernaturalia, quæ sua natura sint effectiva aliorum eiusdem supernaturalis ordinis. Sed respondetur, quod prædictæ qualitates non refferri tanquam effectus ad aliquam causam creatam, & eis proportionatam, non provenit ex defectu supernaturalis ordinis, sed potius ex maxima harum qualitatum excellentia, ob quam istæ qualitates solum divinæ naturæ possunt esse proportionatæ, & à Deo ut à causa immediata promanare. Deus ergo solus habet locum generantis principalis, & proximi in ordine supernaturali, gratia in illo habet vicem essentialis formæ, reliqui verò supernaturales habitus locum proprietatum ab ea dimanantium, & in ista coordinat a serie consistit pulchra, & ordinata dispositio ordinis gratiæ. Ita illustrissimus Araujo in præfenti.

61

Tandem obijcies: communicari potest homini virtus supernaturalis, quæ sit causa principalis miraculorum: ergo eadem ratione posset communicari homini virtus supernaturalis, quæ sit causa principalis gratiæ. Ad hoc dupliciter potest responderi, primo negando antecedens; oppositum enim docet D. Thomas, ut diximus resolutione præcedenti ad secundum. Quod idem docet 22. quæst. 171. art. 2. ad 3. Deinde potest assignari discrimen, quod miracula, & si exuperent totam vim, & facultatem naturæ, non tamen sunt simpliciter ordinis divini, seu eiusdem ordinis cum divino esse, quia miracula ex parte rei, quæ miraculosè producitur, nullā habet supernaturalitatem, ac proinde non mirum, quod aliqua virtus excellentioris ordinis, quales esse videtur gratiæ gratis datæ, possit elevare hominem, ut sit principalis causa patranda miracula;

grat

gratia tamèn est forma divini ordinis, qua nulla potest esse
altior, & eminentior, quæ eius causa
principalis esse possit.

(o)†(o)



DE IVSTIFICATIONE DV BIA III.

DVBIVM PRIMVM.

AN PECCATVM, ET GRATIA POS-
sint de potentia Dei absoluta in eodem
subiecto componi?

PROCEDIT sermo tam de peccato actuali, quam
habituali. Paritèr de gratia in esse gratiæ, &
in esse qualitatis. Triplex ergò in præsentì est
difficultas: prima procedit de gratia in esse gra-
tiæ per ordinem ad peccatum habituale: secunda de gratia in
esse qualitatis etiam per ordinem ad peccatum habituale: ter-
tia de gratia per ordinem ad peccatum actuale de facto. Sit
ergò.

RES.

RESSOLVTIO PRIMA:

TANTA EST REPVGNANTIA IN EO,
quod gratia in esse gratiæ, & peccatū habituale
sint simul in eodem subiecto, quod nèc de
potentia Dei desoluta possint in eo-
dem subiecto componi.

2 **E**ST contra Suarez, Tannerum, Choninchum,
Lessium, Oviedo, & alios tam antiquiores, quā
recentiores. Eam tamē tenent Vazquez, Gra-
nados, Montefinos, Ludovicus de Torres, Gre-
gorius Martinez, Aragon, Soto, Araujo, Gonet, Ferre, &
est communis Thomistarum.

3 Et quidē in sentētia peccatum habituale,
nempē macula ex peccato actuali relicta in anima, consistere
in privativo, scilicet in privatione gratiæ, hoc fit manifestum:
nāque tūc gratia, & peccatum habituale immediatē oppo-
nuntur privative sicut lux, & tenebræ; itā vt sicut gratia est
per se ipsam, & immediatē carentia non esse sui ipsius, itā in-
fussio gratiæ sit immediatē; & per se ipsam carentia, & expul-
sio peccati habitualis; ea autē, quæ opponuntur privative,
nēc de potentia Dei absoluta possunt in eodem subiecto con-
iungi, vt patet in luce, & tenebris: ergō. Nēc valet, quod
peccatum habituale consistit in privatione gratiæ, vt conno-
tante peccatum actuale præteritum, seū vt dicente ordinem
ad illud, qui ordo positivus est. Nāque ex hoc sequitur
duntaxat peccatum habituale importare aliquid positivum in
obliquo, secus verō in recto, vtpotē hæc est ipsa privatio gra-
tiæ, quæ immediatē tollitur per ipsam infussionem gratiæ. Vel
dicatur consistere in privatione gratiæ, vt connotante pecca-
tum præteritum non retractatū, seū non dimissum; quæ non re-
tractatio, seū non dimissio aliquid privativum est. Si

4 Si autem supponamus peccatum habituale in positivo consistere gratia, & peccatum non opponuntur immediatè privative, sed contrarie, utpotè utrumque extremum est positivum; opponuntur tamèn privative mediate, & virtualiter: hoc est penes effectus, quos causant, vel alijs ex capitibus, ità ut licet gratia per se ipsam immediatè non sit ipsa expulsio peccati, eam tamèn infalibiliter infert, & cum ea essentialiter connectitur: ergò adhuc de potentia Dei absoluta nequeunt in eodem subiecto componi. Consequentia patet, quia eo ipso inter effectus est oppositio privativa immediata, & consequenter in composibiles sunt in eodem subiecto, quæ in composibilitas in composibilitatem essentialiter infert in ipsis formis præstantibus prædictos effectus, si forme essentialiter eos inferant, & cum eis essentialiter connectantur. Antecedens autem probatur: & quidèm primò namque iuxta Sacram Scripturam gratia comparatur luci, peccatumque tenebris, ut patet ex illo ad Ephesicos 5. *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, ut filij lucis ambulate.* Vbi per lucem gratiam, & per tenebras peccatum intelligit D. Thomas 12. quæst. 90. art. 30. quod cum non possit verificari de peccato per se ipsum immediatè, cum supponamus consistere in positivo, tenebræ verò in privativo consistent, videtur adminus verificari de peccato connexive, vel illative, ità ut peccatum in subiecto in quo est, habeat pro effectum necessario, & infallibili tenebras animæ, quæ associari nequeant cum luce divinæ gratiæ, ut sic dicamus cum Apostolo 2. ad Corinth. 6. *Quæ societas lucis ad tenebras, Christi ad Belial?*

5 Secundò probatur idem antecedens: namque gratia ex hoc, quod hominem facit consortem, seu participem divinæ naturæ, eum efficit dignum vita æterna, dignumque amore divinæ amicitie, paritèrque cum constituit filium Dei adoptivum, proindèque ad æternam hæreditatem acceptum; peccatum verò habet effectus his privative oppositos, namque hominem facit indignum vita æterna, sicut &

dignum poena æterna, indignum amore divinæ amicitia, vtpotè dignum odio Dei, cumque privat filiatione Dei adoptiva, cum eum faciat filium Diaboli, & perditionis, proindeque ab æterna hereditate excludum, æternisque addictum supplicijs. Habent ergò gratia, & peccatum effectus privative oppositos.

6 Et nota, quod Pater Oviedo, vt neget primo prædictam oppositionem, non vitur illis terminis *dignum*, & *indignum*, sed solum illo termino *dignum*: v. g. per gratiam fieri hominem dignum vita æterna, per peccatum vero fieri dignum carentia vitæ æternæ, & paritèr per peccatum fieri dignum carentia amoris amicitia; vt sic oppositio privativa duntaxat se teneat ex parte terminorum, qui sunt *vita æterna*, & *carentia vitæ æternæ*, non verò ex parte ipsarum dignitatum, quæ sunt effectus gratiæ, & peccati, harum enim oppositio est contraria, vtpotè inter effectus positivos, & cum ex alia parte huiusmodi dignitates non connectantur essentialiter cum suis terminis, quia digno vitæ æternæ potest Deus de sua potentia absoluta non conferre vitam æternam, sicut & digno carentia illius potest eandem conferre, propterea prædicti effectus nullam inferunt essentialiter oppositionem privativam ex parte ipsarum formarum. Nos tamèn vitur terminis *dignum*, & *indignum*, qui haud dubium, quod privative opponantur. Et ipsum debere vti probò ad hominem: namque dignum carentiæ vitæ æternæ, infert indignum vita æterna, sicut dignum carentiæ amoris Dei infert indignum amore Dei.

7 Hinc forte convictus aliter respondendum censet dicendo non esse admittendum prædictum hominem esse iustum, dignum vita æterna, participemque naturæ divinæ, quia licèt gratia ex se, & ex sua natura, & veluti in actu primo has denominationes tribueret, non tamèn de facto, & in actu secundo eas communicat homini existenti in peccato, quia peccatum impedimentum est, quo minus tales denominationes

nes orientur. Esse enim hominem iustum, non solum dicit formam positivam gratiæ, sed dicit in super non esse impedimentum per aliam formam, nempe per peccatum. Sed ex hac doctrina manifeste colligitur nostrum fundamentum, namque illud impedimentum peccati non potest procedere ex alio capite, quam ex illius oppositione privativa cum gratia saltem mediata, & virtuali, namque si solum peccatum, & gratia opponantur contrarie sine vlla oppositione privativa, non est cur nedum depotentia Dei absoluta sint simul in eodem subiecto, & ei non tribuant effectus ad illa infallibiliter consecutos, ut videre est in albidine, & nigredine, in caliditate, & frigiditate, quæ quia contrarie opposita sine vlla oppositione privativa taliter possunt coniungi in eodem subiecto, ut vnum per aliud impediri non possit, quo minus tribuant proprias denominationes, sicut & proprios effectus illi subiecto, in quo componuntur. Immo propterea huiusmodi formæ si semel in eodem subiecto componantur non possunt non eidem tribuere proprias denominationes, quia eas tribuunt in genere causæ formalis, quæ proinde sunt ipsæ formæ communicatæ; unde si semel impedimentum non est, ut ipsæ formæ existant simul in eodem subiecto, nec potest esse, ut simul proprias denominationes ei communicent. Sed gratia pariter præstat denominationes prædictas in genere causæ formalis: ergo vel impedimentum peccati est impedimentum, ut gratia simul existat cum eo in eodem subiecto, vel non est impedimentum ut ei tribuat proprias denominationes.

8 Quod si reducatursolutio ad hoc, quod gratia non est forma sanctificans per se ipsam solum, nisi ab extrinseca Dei benevolentia, seu cooperatione Dei remittentis peccatum, quam non habet Deus, nec potest habere respectu hominis infecti culpa mortali, unde ex hoc impeditur gratia ad prædictos effectus. Hanc solutionem, seu doctrinam impugnare non est huius loci. Impugnatur tamen ea parte, qua nostra resolutio procedit de gratia in esse gratiæ. Vel ergo ut sic in-

cludit illam extrinsecam benevolentiam, vel non? Si primum? Quæ est huius Doctoris sententia: ergò loquendo de gratia in esse gratiæ implicat eam non tribuere prædictas denominationes, sicut & implicat eam non sanctificare hominem, sed eum participem divinæ naturæ non constituere. Si secundum? Ergò ex defectu prædictæ benevolentiæ non potest non hominẽ sic constituere, cum munus illud præstet per se ipsam independenter ab alio extrinseco, quæ est doctrina Thomistarum, qui ad iustificationem non aliam prærequirunt voluntatem ex parte Dei præter voluntatem infundendi gratiam. Inimò ex hoc ipso possumus etiam argumentari ad hominem; namque propterea iuxta huius authoris doctrinam, gratia, & peccatum possunt esse simul in eodem subiecto, quia opponuntur solum contrarie; at sumpta gratia in esse gratiæ prout includit extrinsecam benevolentiam ex parte Dei, duntaxat etiam contrarie opponitur peccato utpotè ut sic est etiam forma positiva: ergò etiam gratia in esse gratiæ quatenus includit prædictam benevolentiam, poterit simul in eodem subiecto cum peccato compati. Quod si dicas gratiam in illo sensu mediate, & virtualiter opponi privative cum peccato ratione effectus, quia ut includit extrinsecam benevolentiam ex parte Dei constituit hominem dignum amore amicitiae, cuius in capax est peccator; hoc idem dicimus nos de gratia in sensu Thomistarum; namque sicut per se solam independenter ab alia extrinseca Dei benevolentia constituit hominem participem divinæ naturæ, ita eum constituit dignum amore amicitiae, cuius indignus est peccator.

9 Secundò dices cum alijs: quod hominem illum, in quo gratia simul cum peccato persisteret, odio haberet Deus, non quidem ea ratione, qua gratia præditus esset, namque ut sic non haberet rationem obiecti deestimationis, & odij; sed quatenus infectum mortali culpa, ad eum modum, quo fidelem peccatorem simpliciter odit Deus; sed non ea ratione, qua fidelis est, nam sic aptus est placere illi, sicut ipsa
fides

fides placet. Displicet tamèn simpliciter proptèr peccatum mortale, quo à Dei bonitate homo ipse fidelis defecit. Sed contra hanc evasionem est, quod fides proptereà secum admittit peccatum, ratione cuius homo fit simpliciter obiectum divinæ detestationis, scù odij Dei, quia fides non simpliciter perficit hominem in ordine supernaturali, sed duntaxat secundumquid, non enim per fidem rectificatur homo simpliciter, & proptereà fides relinquit locum, ut cum ea compatiatur peccatum, nèc cum eo oppositionem aliquam privativam includit. Et tamèn contra gratià, quæ quia hominem efficit divinæ naturæ participem, illum simpliciter perficit, & rectificat in ordine supernaturali, ut patet ex illo Petri 1. *Maxima, & prætirosa nobis promissa donavit; ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Quod testimonium de dono habitualis gratiæ potissimum intelligitur, Quæ notanter in plurali numero prætirosa vocatur promissa, quia virtutes, & fecunditate multiplex est, utpotè ex ea tanquam ex prima supernaturali radice, & essentiali forma virtutes supernaturales, & quam plurima Spiritus Sancti dona, ac prætirosa charismata oriuntur, quibus homo simpliciter in ordine supernaturali perficitur, & rectificatur. Proindèque homo cum ea non potest non intelligi dignus simpliciter divino amore, sicut & peccator eo simpliciter indignus. Hac enim etiam ratione Regius Vates peccatum in quo conceptus fuit in plurali numero designat, cum dicit: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepti mater mea;* quia peccatum illud multorum scelerum radix, & seminarium fuit, sicut gratia omnium virtutum, & donorum. Inmò ex hoc valdè confirmatur nostrum assertum: namque peccatum originale, ut contrarij fatentur, in compossibile est etiam de potentia Dei absoluta cum iustitia originali: ergò & peccatū personale cum gratia: tum quia sic comparatur peccatum originale ad iustitiam originalem, sicut peccatum personale ad gratiam: tum quia iuxta nuper dicta, sicut peccatum originale est radix, & seminarium omnium scelerum, ita gra-

tia est radix, & seminarium omnium virtutum, & donorum.
 Tertiò dices cum alijs: quod licet prædic-
 ti effectus gratiæ opponantur privative cum peccato, gratia
 tamèn cum illis essentialiter non connectitur, sed sunt effectus
 ab ea separabiles de potentia Dei absoluta, utpotè effectus
 secundarij, ut videre est in filiatione adoptiva, quæ à gratia
 de facto separatur in Christo. Sed quidèm ex quo sint effectus
 secundarij nõ planè infertur esse à gratia separabiles, & nõ cum
 effectu primario infallibiliter, & essentialiter cõnexos; mihiq̃ in
 intelligibile est per gratiã cõstitui hominẽ consortem, & par-
 ticipem divinæ naturæ, & illum non constitui dignum vitæ
 æterna, sicut & obiectum congruum, & proportionatum divi-
 ni amoris, filiumque Dei adoptivum, & ad æternam heredi-
 tatem acceptum. Nèc valet, quod in Christo hæc filiatio est
 separata, nam hoc est propter incapacitatem subiecti, quia
 nempe est filius Dei naturalis. In subiecto autèm capaci, seu
 extraneo, ut est homo purus, inseparabilis est. Cuius est exem-
 plum in filiatione adoptiva humana, quæ versatur inter homi-
 nes, quæ in voluntate extrinseca acceptandi aliquem ad heredi-
 tatem consistit: est nè bona consequentia, hæc separabilis
 est à filio naturali: ergò à persona extranea & Neutiquam, quia
 ex proprio & formali conceptu filiatio adoptiva exigit extra-
 neitatem personæ, qualis non est filius naturalis. In persona
 autèm extranea infallibiliter, & necessario eam infert, & cum
 ea essentialiter connectitur, adhuc tanquam cum effectu pri-
 mario. Et quis dubitet gratiam essentialiter connecti, immò
 identificari cum suo effectu primario formali, cum iste sit ipsa
 forma communicata; & nihilominus in subiecto incapaci eum
 non præstat, sicut nèc gratia lapidem sanctificaret, si ei in hæ-
 ret; in homine tamèn prædictus effectus inseparabilis est prop-
 ter illius capacitatem. Paritèr anima rationalis corpori, cui
 unitur secundum partem capace[m], non potest non uniri, ut
 rationalis est, licet secundum alias partes ei uniat, ut vege-
 rativa, vel sensitiva tantum, propter illorum incapacitatem.

Non

Non ergò, ex quo in Christo reperiatur gratia, & non filiatia adoptiva, licet inferre in homine purò, seu Deo extraneo, posse separari, cum in hoc sit capacitas ad prædictum effectum, secus autem in Christo.

11. Secundò fundatur nostra resolutio: potest Deus producere qualitatem ita in compossibilem cum peccato, ut nec de eius potentia absoluta possit cum eo coniungi in eodẽ subiecto: ergò & gratia ita est incòpossibilis cū illo, ut nec de potentia Dei absoluta possit in eodem subiecto cum illo coniungi. Antecedens videtur notum, namque ex illa productione nulla sequitur contradictio: immò Deus de facto producit qualitatem essentialiter repugnantem cum errore circa obiectum beatificum, videlicet scientiam beatam, & paritèr assensum essentialiter repugnantem cum dissensu, & amorem cum odio, ut admittunt contrarij: cur ergò paritèr non poterit producere qualitatem essentialiter repugnantem cum peccato? Consequentia verò probatur: quia illa qualitas essentialiter repugnans cū peccato nõ posset specie differe ab ipsa gratia: ergò. Probatur antecedens primo: quia non est assignare caput undè sic essentialiter illa qualitas esset cum peccato incompatibilis, nisi quia esset participatio divinæ naturæ per modum naturæ; at hæc est gratia: ergò. Probatur maior: tum quia eo ipso, quod qualitas illa esset forma essentialiter expulsiua peccati, esset paritèr formalis sanctitas, & non per essentialitatem, sed per participationem; sed non nisi per participationem divinæ naturæ per modum naturæ, namque solum divinæ naturæ competit inprovabiliore sententia conceptus formalis sanctitatis: ergò. Tum quia illa qualitas non esset essentialiter expulsiua peccati, quia esset ipsa expulsio peccati, nisi forte peccatum consistat in privativo, quo in casu contrarij tenentur idem fieri de gratia, namque ut in principio notavimus, & est doctrina adversariorum, nulla forma est per se ipsa exclusio alterius formæ, sed solum exclusio non esse sui ipsius: expulsio ergò peccati solum esset effectus secundarius

illius qualitatis : ergò supponeret effectum illius primum ; at iste non est assignabilis præter effectum constituendi hominem participem divinæ naturæ , vel assignetur : ergò. Hinc si dicas , ut non semel audiui , illam qualitatem specificè distingui à gratia , quia essentialiter expelleret peccatum , quod solum connaturaliter expellitur per gratiam , est manifesta petitio principij , utpotè argumentum intendit , quod gratia essentialiter expellit peccatum , quia illa qualitas esset eiusdem quidditatis cum gratia , & essentialiter expelleret peccatum. Quod argumentum non leviter confirmatur , ex quo illa qualitas si esset essentialiter expulsiua peccati , maioremque oppositionem cum peccato haberet , quam gratia , eo ipso præstantior esset , quam gratia , at hoc sustineri non potest , quia cum gratia sit formalis participatio divinæ naturæ non potest in ordine super naturali alia perfectior excogitari , ut patet ex præallegato loco Petri 1. ergò. Sed dices hoc argumentum posse retorqueri ad hominem ; nam sicut non est vnde implicet Deum producere qualitatem essentialiter repugnantem cum peccato , nec est etiam vnde implicet Deum producere qualitatem solum connaturaliter repugnantem cum illo ; at hæc qualitas esset eiusdem quidditatis cum gratia , quia illam repugnantiam haberet , ex quo esset participatio divinæ naturæ : ergò. Sed negamus non implicare Deum producere prædictam qualitatem , quia ut supponit argumentum illa qualitas essentialiter esset participatio divinæ naturæ , & sic essentialiter esset sanctitas , proindeque essentialiter , & nedum connaturaliter esset incompatibilis cum peccato.

12 Tertiò principaliter fundatur nostra resolutio : namque ex contraria sententia sequitur etiam habitum charitatis in esse formali charitatis posse in eodem subiecto componi cum peccato mortali habituali ; consequens videtur absurdum : ergò. Sequela videtur clara , nam cui non repugnat coexistentia naturæ , nec repugnat coexistentia proprietatis talis naturæ , hinc cui repugnat proprietates , natura etiam debet

bet repugnare, vt cui repugnat risibilitas, etiam repugnat natura rationalis. Nèc dubito naturam posse de potentia Dei absoluta subsistere sine proprietate, sed non cum repugnantia ad illam, aliter nèc eam exigeret, nèc eam radicaliter præcontinere. Cum ergò charitas sit proprietas gratiæ, ei debita, & ab ea dimanans saltem in esse moris, videtur manifeste sequi eam non repugnare vbi gratia repugnans non est. Absurditas autèm consequentis probatur: namque indè sequitur hominẽ in peccato mortali persistentem, & in sensu composito illius posse Deum, vt authorem gratiæ diligere super omnia, & tanquam vltimum finem; at hoc absurdum est: ergò. Maior est certa, nam cui non repugnat habitus, nèc repugnat actus, præcipue si sit primarius, vt est dilectio Dei super omnia respectu charitatis: immò effectus primarius habitus est potentiam facilitare, & expedire ad eliciendum proprium illius actum, in quo charitas cum habitibus acquisitis convenit, & propterea præstat vires, seu posse, & inclinationem ad Deum super omnia diligendum, in quo ab habitibus acquisitis differt. Non potest ergò repugnare dilectio Dei super omnia, vbi habitus charitatis non repugnat.

13 Quod autèm hoc sit absurdum sit manifestum primo, quia talis dilectio ex parte hominis esset amor amicitie, ac proindè non posset ei non correspondere ex parte Dei similis amor; at absurdum est Deum diligere amore amicali peccatorem cum potius odio sit Deo impius, & impietas eius, quod & contrarij fatentur: ergò. Secundo: namque absurdum est peccatori in via deberi debito connaturalitatis perfectæ Dei assecutio, vel possessio, cum potius ei debeat poena æterna: at cui in via affectu efficaci diligit Deum authorem gratiæ super omnia, & tanquam vltimum finem, debitum est debito connaturalitatis, vt cum pervenerit ad statum termini deducatur ab ipso authore supernaturali ad eiusdem finis perfectam, & consummatam assecutionem: ergò. Tertiò: namque sequitur, quod peccator absque speciali Dei favore,

& auxilio possit perfectam suorum peccatorum penitentiam agere contra Sacra Concilia, Milebit. Arausic. & Trident. sess. 6. ubi diffinitur neminem posse verè penitere sine speciali Dei adiutorio. Probatur sequela, nàm qui potest Deum auctorem gratiæ super omnia, & tanquam vltimum finem diligere, potest detestari peccatum quatenus malum est, & offensivum Dei super omne detestabile: ergò potest verè penitere de suis peccatis, veramque, & legitimam habere contritionem absque speciali Dei favore; nàmque habitus sufficiens ad amandum bonum, sufficiens est etiam ad detestandum malum ei oppositum, & iuxta proportionem dilectionis boni, erit detestatio mali oppositi. Imò sequitur nullam posse assignari rationem cur peccatum mortale natura sua irreparabile sit per facultatem, & virtutem ipsius peccatoris; nàmque propter ea peccatum veniale sic reparabile est, quia comparitur cum habitu charitatis, vi cuius potest peccans Deum diligere super omnia absque alio favore extrinseco; a simili ergò. Confirmatur: nàmque si charitas, & peccatum simul existant in eodem subiecto, manifeste infertur posse hominem simul appetere duplicem vltimum finem simpliciter talem, nempe Deum summum bonum, & creaturam bonum commutabile, vel vtrumque habitualiter per habitum charitatis, & habitum peccaminosum, vel vnum actualiter, & alium habitualiter per habitum peccaminosum, & actualem dilectionem, seu per habitum charitatis, & odium ipsius Dei, vel vtrumque actualiter per odium Dei, & dilectionem illius; at quomodo libet isti duo vltimi fines habeantur, manifestam contradictionem involvunt, cum de ratione vltimi finis simpliciter sit, quod omnia ex parte operantis ordinentur in ipsum, & ipse ad nullum alium ordinetur: ergò. De quo late hoc examinando expresse de vltimo fine dubio secundo.

14

His convicti plures ex adversarijs negant charitatem posse de potentia Dei absoluta in eodem subiecto coniungi cum peccato, quavis gratia cum eo coniungi non repugnet.

pugnet. Disparitatemque assignant, quia gratia est tanquam in subiecto in anima, charitas verò in voluntate proindeque peccatum existens in voluntate non potest non ab ea excludere habitum charitatis, secus verò gratiam, quæ in alio subiecto existit. Sed probationi in contra nec verbum respondent, unde confutatur prædicta evasio: namque cum eo, quod gratia existat in anima, & charitas in voluntate componitur, quod gratia sit radix charitatis, hæcque ab illa procedat, ut proprietates ei connaturaliter debita: ergo & componitur charitatem non repugnare, ubi gratia repugnat. Pariter, ex quo gratia existat tanquam in subiecto in anima, non tollit, quod rectificet, & perficiat radicaliter ipsam voluntatem: ergo nec, quod charitas eam perficiens formaliter gratiam ex gat, ut sui radicem: ergo sic coherent illæ duæ formæ quamvis in diversis subiectis existant, quod una repugnare non potest, ubi altera non repugnat. Præterquam quod licet peccatum actuale existat tanquam in subiecto in voluntate, ex eo tamèn relinquitur in anima macula, in qua consistit peccatum habituale, quæ propterea dicitur privatio nitoris ipsius animæ: id est privatio gratiæ. Et hinc instatur prædicta doctrina: namque ipsi fatentur per peccatum habituale non posse etiam de potentia Dei absolutæ non destrui habitum charitatis in esse formali charitatis; & tamèn peccatum habituale residet in anima tanquam in subiecto, habitus autèm charitatis in voluntate; ergo disparitas illa nō satisfacit. Et sanè propterea peccatū habituale in anima essentialiter destruit habitum charitatis, quia essentialiter destruit gratiam, cuius est proprietas habitus charitatis: ergo ab opposito si peccatum habituale essentialiter non destrueret gratiam, nec essentialiter destrueret habitum charitatis. Ac tandèm urget primum fundamentum: namque sicut gratia, & peccatum in eorum sententia immediatè solum opponuntur contrarie, paritèr charitas, & peccatum immediatè opponuntur cōtrarie: nō est ergo cur gratia, & peccatū possint esse simul de potentia Dei absolutæ, & non charitas, & peccatū.

15 Hinc alij respondent eandem prorsus esse rationem de habitu charitatis, ac de ipsa gratia quoad præsens, vnde sicut non repugnat gratia cum peccato de potentia Dei absoluta, nec pariter repugnat habitus charitatis. Repugnat tamen actus ipsius, nempe dilectio Dei super omnia, vnde non sequitur absurditas aliqua, ex his quæ nostro fundamento probare contendimus. Disparitatemque inter habitum charitatis, & ipsius actum designant ex communi doctrina, quod actus actui opponitur, & non habitui, sicut cum actu vitioso intemperantiæ non stat actus virtutis oppositæ, stat tamen ipse temperantiæ habitus. Sed planè ex hoc principio sequitur potius, quod actus charitatis licet non possit existere simul cum actuali peccato, secus tamen cum habitu peccaminoso, namque illi non opponitur, sicut nec actus intemperantiæ habitui temperantiæ. Immo hac ratione componunt actum odij Dei coniungi cum habitu charitatis, nec est enim cur utroque actu repugnante inter se, odium Dei componatur cum habitu charitatis, & dilectio Dei non componatur cum habitu peccaminoso, cum ex parte actuum, & ex parte habituum eadem sit prorsus oppositio. Immo propterea actus intemperantiæ componitur cum habitu temperantiæ, quia vnicus actus intemperantiæ non sufficit generare habitum intemperantiæ, si autem sufficeret, vel actus intemperantiæ non posset componi cum habitu temperantiæ, sicut propter eandem rationem actus scientiæ non potest componi cum habitu erroris circa idem obiectum, vel sicut vterque habitus esset componibilis, pariter & cum quolibet eorum esset componibilis actus oppositus. Si ergo habitus charitatis componitur cum habitu peccaminoso, non est cur cum habitu peccaminoso non componatur actus charitatis, sicut cum habitu charitatis componitur Dei odium propter rationem assignatam, quia nempe vbi non repugnat habitus, nec actus illius repugnare potest. Nec valet actum fidei repugnare vbi non repugnat habitus fidei, vt in philosopho Christiano demonstrante illam veritatem

rem Deus est, repugnet assensus fidei circa illam, & non ipse habitus fidei. Non inquam valet, nàmque licet repugnet assensus fidei circa illam veritatem, secus tamèn circa alias veritates à Deo revelatas, & sic nò mirum, quod habitus non repugnet; secus tamèn in nostro casu, nàmque repugnante dilectione Dei cum peccato, repugnat actus adequatus illius, & sic non posset non habitus repugnare, sicut & repugnat habitus fidei in beato, quia ei repugnat adequatus assensus fidei.

16 Quartò fundatur nostra resolutio: nàmque si gratia, & peccatum possent esse simul de potentia Dei absoluta, hoc fieret per miraculum; at tale miraculum omnino repugnat: ergò. Maior constat, utpote illa coniunctio excedit facultatem naturæ, & quantum ad substantiam facti, sicut &, quod duo corpora sint simul in eodem loco; sicut enim duo corpora naturaliter penetrari non possunt in eodem loco, sic nèc gratia, & peccatum existere naturaliter possunt in eodem subiecto. Et quantum ad id, in quo fit, ut resuscitatio mortui, ita enim naturaliter repugnat vita in mortuo, sicue gratia repugnat in peccatore, qui est spiritualiter mortuus. Attandèm quantum ad modum, in quantum coniunctio illa fieret præter consuetum modum, & ordinem faciendi. Adhunc enim triplicem excessum omnia miracula reducuntur, ut videre est in D. Thoma 1. p. quæst. 105. art. 8. Minor verò, in qua est difficultas probatur: nàmque tale miraculum, sicut & cætera miracula non posset non procedere à Deo, propterea enim dicuntur miracula, quia sunt supra facultatem naturæ; sed prædicta coniunctio peccati cum gratia non posset procedere à Deo: ergò. Maior est perspicua, nàm quod est supra facultatem naturæ non restat fieri nisi virtute Dei. Minor verò probatur: nàmque prædicta coniunctio peccati cum gratia non potest fieri à Deo, nisi Deo conservante peccatum simul cum gratia; at Deus non potest peccatum sic simul cum gratia conservare, sicut nèc potest sic illud simul efficere cum gratia, utpote conservatio est continuata productio: ergò.

17

Communis solutio est, quod sicut Deus non influit in peccatum positive, sed tantum permissive, pariter in illam coniunctionem non influeret conservando peccatum cum gratia, sed duntaxat conservando permissionem peccati cum gratia. Sed contra est, indè sequi coniunctionem peccati cum gratia fore miraculosam ex eo præcisse, quod à Deo procederet permissive; cum tamèn ad rationem miraculi sit ultra necesse, quod a Deo procedat efficienter: illud enim dicitur miraculum, quod est supra facultatem naturæ, & solum potest fieri virtute Dei. Hinc si dicas miraculum solum fore in coniunctione permissionis peccati cum gratia, contra est: namque etiam coniunctio ipsius peccati cum gratia est super facultatem naturæ, siquidem gratia connaturaliter expellit peccatum ab eodem subiecto, sicut & peccatum gratiam, & voluntas creata hanc connaturalem expulsionem propria virtute impedire non potest. Immo huius coniunctionis peccati cum gratia aliqua debet assignari causa per se, & formaliter; sicut autèm permissio peccati non est causa per se peccati, nisi ad summum logicè, & illative, quamvis sit conditio sine qua non; pariter conservatio permissionis peccati cum gratia, non potest esse causa conservationis peccati cum gratia: restat ergò, quod solum assignetur causa per se, & formaliter ipsa voluntas creata.

18

Sed dices cum Patre Oviedo hic numer. 66. Deum permitentem peccatum coniungendum cum gratia non prestare miraculum, quod est in coniunctione gratiæ cum peccato, intendendo existentiam peccati, quia miraculum, quod Deus præstat, & si dicatur non esse solum in conservatione gratiæ, supra hanc tantum potest poni in eo, quod voluntatem miraculose liberam constituerit ad peccandum pro tempore, quo gratia erat duratura, independentem à peccato futuro, vel non futuro; hoc autèm, quod est voluntatem constitui liberam ad peccandum pro illo tempore, per se intendibile est ex honestissimis motivis, & sic cum peccato non
con-

connexum. Hæc iste author. Sed in primis fatetur miraculum consistere in ipsa coniunctione gratiæ cum peccato: ergò hæc non potest provenire principaliter à creatura, at in eo casu principaliter à creatura procederet, siquidem Deus illam potestatem præstaret non intendendo existentiam peccati, nec consequenter coniunctionem illius cum gratia, sed independenter omnino ab eo, quod creatura peccaret, vel non peccaret; vndè quod peccaret simul cum gratia solum tribueretur creaturæ: iam ergò sola creatura viribus proprijs efficeret illud miraculum, quod ex terminis repugnans est. Quod si dicas creaturam tunc peccasse simul cum gratia in vi illius potestatis expedite à Deo communicatæ pro tempore, quo duratura esset gratia: bene: ergò sicut quodlibet aliud miraculum creaturæ attribuitur solum instrumentaliter, Deo verò principaliter, quia creatura illud efficit non propria virtute, sed sola virtute Dei, pariter coniunctio illa miraculosa solum Deo tribueretur principaliter, & homini instrumentaliter. Quod si hoc ita est? Cum Deus non possit non tribuere creaturæ virtutem miraculosam ex intentione effectus miraculosi, sed existentie illius, nec potest homini præstare illam potestatem ad peccandum nisi ex intentione coniunctionis peccati cum ipsa gratia, & existentie illius, quod motivum honestum non est.

19

Explicatur: cum homo vi illius potestatis peccaret pro tempore, quo duratura esset gratia, utique coniungeret peccatum cum gratia; inquit ergò, vel tunc homo efficeret miraculum, vel non? Si hoc secundum? Ergò prædicta coniunctio gratiæ cum peccato non est supra facultatem naturæ, vndè nec naturaliter gratia expelleret peccatum, nec peccatum gratiam. Si primum? Ergò homo efficeret illud miraculum, vi illius potestatis à Deo acceptæ: ergò Deo tribueretur, & consequenter Deus esset author coniunctionis gratiæ cum peccato, & consequenter etiam existentie illius, quod disonum est. Si propter hoc dicas miraculum non fore

in

in ipsa coniunctione gratiæ cum peccato, sed in coniunctione gratiæ cum potestate expedita ad peccandum pro tempore durationis gratiæ, præter quam quod ipse fatetur oppositum, in contra est, quod ubi potestas est miraculosa, effectus non potest non esse miraculosus: si ergò coniunctio illa gratiæ cum potestate expedita ad peccandum, miraculosa esset, paritèr, & coniunctio peccati cum gratia esset miraculosa. Imò ex hoc apparet fallacia, quod Deus constituendo voluntatem expeditam ad peccandum pro tempore durationis gratiæ, eam constitueret expeditam ad coniungendum gratiam cum peccato, quam coniunctionem ipsa proprijs viribus non posset efficere: ergò nedùm Deus patraret miraculum coniungendo gratiam cum potestate illa, verùm & consequenter coniungendo gratiam cum peccato. Dices, quod potestas illa expedita esset voluntati à Deo independentè à peccato futuro vel non futuro. Sed contra namque hoc non obstante voluntas si peccaret, vi illius potestatis coniungeret gratiam cum peccato, quam non posset coniungere propria virtute: ergò semper urget argumentum. Si tandèm dicas illam potestatem Deum præstare solum permittendo peccatum pro tempore durationis gratiæ, iam hæc solutio coincidit cum præcedenti, & eodem modo confutatur. Et adde, quod cum permissio peccati in Deo infallibiliter inferat peccatum pro tempore, quo Deus permittit, si potestatem illam præstaret Deus libere permittendo peccatum pro tempore durationis gratiæ, iam infallibiliter inferret peccatum pro tempore illius durationis, & consequenter infallibiliter inferret peccatum, ut coniungendum cum gratia. Quo modo ergò componitur, quod potestas illa sit expedita ad peccandum independentè ab eo, quod peccatum sit futurum, vel non sit futurum.

20

Quintò etiàm principaliter fundatur nostra resolutio, & præcedentia fundamenta roborantur ex D. Thoma hic quæst. 103. ubi inquit utrum ad remissionem culpæ requiratur gratiæ infusio. Et respondet affirmative hac ratio-

ne;

ne: Offensa non remittitur alicui nisi per hoc, quod animus offensus peccatur offendenti. & idem secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis peccatur; quæ quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit; & idem non posset intelligi remissio culpæ, si non ad esset infusio gratiæ. Ex quibus rationem ad præsens intentum sic formo: gratia essentialiter secundum D. Thomam habet remittere peccatum: non ergo est compatibilis cum illo etiam de potentia Dei absoluta. Consequentia patet, & antecedens probatur: gratia essentialiter secundum D. Thomam est effectus divinæ dilectionis: ergo essentialiter secundum D. Thomam debet remittere peccatum. Antecedens constat, & consequentia probatur: namque secundum D. Thomam eo ipso, quod essentialiter est effectus divinæ dilectionis est etiam essentialiter effectus Dei, ut nobis pacati, utpotè hæc pax iuxta D. Thomam consistit in dilectione, qua Deus diligit nos; at etiam secundum D. Thomam hoc ipso, quod est essentialiter effectus Dei, ut pacati habet essentialiter remittere peccatum, namque iuxta D. Thomam secundum hoc Deus nobis remittit peccatum secundum, quod nobis peccatur; utpotè offensa remittitur alicui per hoc, quod animus offensus peccatur offendenti: ergo.

21

Quod & confirmatur, ex quo si infusio gratiæ non esset essentialiter ipsa remissio peccati, sed solum hoc haberet connaturaliter, & de potentia Dei ordinaria, posset intelligi remissio peccati sine infusione gratiæ; at D. Thomas concludit non posse intelligi remissionem culpæ sine infusione gratiæ: ergo, quia essentialiter ipsa infusio gratiæ est ipsa remissio peccati. Et hoc mihi præceptum fundamentum stando litteræ D. Thomæ. Licet enim adversarij doceant remissionem culpæ posse fieri de potentia Dei absoluta sine infusione gratiæ, ut patebit ex dicendis dubio sequenti, atamen præcipuam rationem, quam assignant, est ipsos dixisse
 gra

gratiam posse de potentia Dei absoluta componi in eodem subiecto cum peccato, quod in presenti dubio est aperre petitio principij. Quibus ad de D. Thomam 3. p. q. 86. art. 3. docere impossibile esse vnum peccatum remitti sine alio, ubi *ly impossibile* denotat impossibilitatem de potentia Dei absoluta, ut bene explicat Soto in 4. dist. 15. q. 1. art. 1. at si gratia sit de potentia Dei absoluta componibilis cum peccato, posset vnum peccatum de potentia Dei absoluta remitti sine alio: ergò. Probatur minor: namque ideò iuxta D. Thomam ibi in corpore impossibile est vnum peccatum remitti sine alio, quia impossibile est peccatum remitti sine gratia; gratia autem excludit omne peccatum; sed si gratia sit componibilis cum peccato de potentia Dei absoluta, posset eum de potentia Dei absoluta non excludere: ergò.

22

Ultimò fundatur nostra resolutio specialiter contra aliquos authores, qui nobiscum sentientes gratiā cum peccato in eodem subiecto non posse componi de potentia Dei absoluta, dicunt hanc repugnantiam procedere, ex quo talis est contra divinam sapientiam, vel bonitatem, quam vocant repugnantiam moralem; secus verò ex propria natura, & penes effectus prædictarum formarum, quæ dicitur repugnantia physica, & per ordinem ad divinam omnipotentiam. Contra quam sententiam sic specialiter fundatur nostra resolutio: nam quidquid est repugnans alicui ex divinis attributis, nequit esse consentaneum alijs: ergò si coexistentia peccati, & gratiæ, attributis divinæ sapientiæ, & bonitatis est repugnans, nequit esse consentanea vlllo modo attributo divinæ omnipotentię. Antecedens probatur ratione, & exemplo, ratione quidem: nam omnia divina attributa sunt inter se connexa, & colligata, neque vnum est alterius destructivum, quin potius vnum existentiam aliorum ad sui perfectionem postulat: ergò quod est repugnans vni nequit esse consentaneum alteri. Deindè probatur exemplo: quia mendacium repugnat divinæ bonitati, & veracitati, etiam repugnat divinæ omni-

nipotentia positio illius, & similiter, quia peccatum repug-
 nat attributis sanctitatis, & bonitatis, repugnat etiam attributo
 omnipotentia: ergo quidquid est repugnans uni attributo, ne-
 quit esse consentaneum alteri attributo. Confirmatur: nam-
 que divina omnipotentia nequit concurrere ad aliquid, nisi
 ex ordinatione, & directione divina sapientia, alias cæco
 modo concurreret, sed divina sapientia per se nequit concur-
 rere ad coexistentiam gratia, & peccati, cum hæc secundum
 se sit contra illam: ergo nec divina omnipotentia potest ad il-
 lam concurrere. Quod si dicatur cum aliquibus prædictam
 coexistentiam non repugnare regulis sapientia, & bonitatis
 Dei, sed tantum esse incongruam illis, contra est: namque illa
 incongruitas, & indecentia, vel affert secum aliquid invol-
 vens oppositionem cum prædictis attributis, vel non? Si pri-
 mum? Ergo etiam affert aliquid repugnans divina omni-
 potentia ratione, cuius non possit per illam poni a parte rei. Pro-
 batur consequentia: divina sapientia non potest aliquid diri-
 gere, vel ordinare, nec similiter divina bonitas inclinare ad
 hoc, quod ponatur a parte rei aliquid sibi repugnans: ergo nec
 divina omnipotentia potest illud ex equi nisi ex inclinatione
 divina bonitatis, & ex directione, vel ordinatione divina sa-
 pientia: ergo prædicta incongruitas, & indecentia non solum
 repugnat diuina bonitati, & sapientia, sed etiam divina om-
 nipotentia. Si autem dicatur secundum? Ergo divina bonitas
 potest inclinare, & divina sapientia dirigere ad coexistentiam
 gratia, & peccati, sicut ad illam, in prædicta
 sententia concurrit omni-
 potentia.



OBJICIUNTVR ; ET SOLVUNTVR ARGUMENTA.

23 **S**ED contra hanc resolutionem obijcies primo: peccatum nullam habet infallibilem, seu essentialem connexionem cum privatione gratiæ: potest ergò de potentia Dei absoluta componi cum illa in eodem subiecto. Consequentia patet, nam eo ipso excluditur à peccato omnis privativa oppositio cum gratia, etiam virtualis, & mediata. Antecedens probatur: namque privatio gratiæ est pœna peccati, sed pœna non habet infallibilem, & essentialem connexionem cum eo, cuius est pœna, sicut nec præmium cum eo, cuius est præmium, utpotè potest Deus non conferre pœnam, nec præmium supposita adhuc condignitate utriusque: ergò.

24 Sed instantia statim aparet insententia, quod peccatum habituale consistit in privatione gratiæ, ut connotante peccatum præteritum non dimissum, seu non retractatum; in hac enim sententia quamvis Deus possit non conferre pœnam debitam peccato, non propterea peccatum desineret habere infallibilem, & essentialem connexionem cum privatione gratiæ, sicut constitutum cum suo constitutivo. Distingue ergò de privatione gratiæ extrinsecè considerata, nempe quatenus ex ordinatione Dei habet rationem pœnæ, & considerata intrinsecè, quatenus secuta, & illata ex peccato ipso, quod eo ipso, quod peccatorem constituit indignum vita æterna, sicut, & pœna æterna dignum, infallibiliter, & essentialiter infert privationem gratiæ. Fatemur ergò pœnam peccati non habere connexionem infallibilem, & essentialem cum peccato, & consequenter nec privationem gratiæ, quæ ratione pœna est; secus verò intrinsecè, & ut effectus peccati est, ut patet ex dictis in primo fundamento. Immo in sententia

gentia contrariorum quamvis Deus privationem gratiæ non ordinaret in poenam peccati, adhuc esset effectus peccati, ex peccatoque sequeretur saltem connaturaliter: ergo alia est ratio privationis, ut poena est peccati, & ut effectus illius est. Sicut ergo in eo casu consequentia hæc esset mala, non est poena peccati: ergo non est privatio gratiæ: pariter in nostro casu non sequitur: privatio ut poena non habet essentialē connexionem cum peccato: ergo nec eam habet, ut privatio est. Hinc si dicas, quod ut privatio est poena, distinguitur: ut privatio intrinsicè considerata negò, extrinsece, & ut cadit sub ordinatione Dei concedo.

25

Sed dices: si semel privatio gratiæ infallibiliter sequitur ex peccato, non potest habere rationem poenæ respectu actus demeritorij ipsius peccati: supposito ergo, quod potest habere rationem poenæ ex divina ordinatione, videtur sequi non posse infallibiliter sequi ex peccato. Probatur antecedens: si semel gloria corporis Christi Domini sequeretur infallibiliter ex gloria animæ eiusdem non posset habere rationem præmij respectu alicuius actus meritorij ipsius: ergo pariter. Sed nego consequentiam, quia in nostro casu, ex quo privatio infallibiliter sequatur ex peccato, non sequitur peccatum ipsum non esse meritorium omni poena possibili, etiam infinita, & sic non sequitur privationem gratiæ ex eo secutam non posse ordinari ex Dei providentia generali in poenam ipsius peccati. In illo autem casu esset Christus iam perfecte comprehensor, & omnino extra statum viatoris; & sic non esset capax merendi, utpotè status viatoris ad meritum infallibiliter postulatur, ut dicitur in tractatu de merito.

26

Secundò obijciēs: sicut gratia essentialiter includit privationem peccati, & peccatum privationem gratiæ, pariter fides essentialiter includit privationem scientiæ, & scientia privationem fidei; & tamen fides, & scientia possunt compati in eodem subiecto: ergo pariter gratia, & peccatum. Maior patet namque fides essentialiter includit obs-

curitatem, & scientia essentialiter includit claritatem, & evidentiam; sed obscuritas essentialiter est privatio claritatis, sicut claritas essentialiter est privatio obscuritatis: ergò. Minor verò probatur in philosopho Christiano, qui de ista propositione *Deus est* habet simul fidem, & scientiam, sicut & demonstrationem illius.

27

Sed respondetur cum D. Thoma 22. q. 1. art. 5. negando Philosophum Christianum, qui demonstrationem habet illius veritatis *Deus est*, habeat simul fidem de illa. Inquit enim utrum id, quod est fidei, possit esse scitum, respondetque negative, & obijcit tertium argumentum de philosopho Christiano, & respondet: *Quod ea, quæ possunt demonstrari, non dicuntur esse fidei, quia apud omnes debeant credi per fidem, sed quia præexiguntur ad ea, quæ sunt fidei, & requiruntur credi per fidem ab illis, qui tales propositiones demonstrative cognoscere non possunt.* Ac si diceret philosophum Christianum propterea sic dici, quia si demonstrative illam veritatem non cognosceret, ei assentiretur per fidem; unde omnia alia de quibus demonstrationem non habet, credit per fidem, supposita tamen demonstratione fidem de illa veritate habere non potest, quia assentire obscure, & evidenter manifestam includunt oppositionem privativam. Sed dices: iuxta Apostolum, *accedentem ad Deum oportet credere, quia est*: Respondeo, quod Apostolus loquitur de Deo authore supernaturali; huius enim cognitio per se pertinet ad fidem, & requiritur ad iustificationem; secus verò cognitio Dei authoris naturalis, quæ per se ad lumen naturale pertinet.

28

Sed dices: certius, & firmius assentitur illi veritati philosophus Christianus, quam non Christianus, aliàs esset peioris conditionis, sed illa maior certitudo non potest non provenire à fide, supponimus enim in scientia esse æqualis: ergò adhuc cum demonstratione illius veritatis, ei assentitur per fidem. Nec valet, quod hic excessus proveniat à fide secundum rationem genericam certitudinis, utpotè in

has

hac ratione non opponitur privative cum scientia, secus autem secundum rationem obscuritatis; namque ad minus inde sequitur etiam gratiam compatibilem esse cum peccato secundum rationem genericam qualitatis, licet non secundum rationem eius specificam, cuius oppositum dicemus resolutione sequenti. Patres ergo Salmanticenses non reputant inconveniens philosophum Christianum non certius assentiri illi veritati, quam philosophus non Christianus, nec sequitur philosophum Christianum esse peioris conditionis, sicut nec minoris meriti, quia hoc attenditur pendes affectum, qui esset in prædicto philosopho, nempe ad credendum illam veritatem, si illius non haberet scientiam: aliter Apostoli, qui Christum, ut hominem experimentaliter viderunt, essent peioris conditionis, quam nos. Melius tamén ex hoc potest dici, quod ille excessus in philosopho Christiano provenit non ab assensu aliquo actuali fidei, sed ex præparatione animi ipsius, qui ita paratus est, quod si illius veritatis demonstrationem non haberet, eam crederet per fidem, cognoscit enim philosophus Christianus veluti reflexe, & signate per fidem prædictam veritatem contineri inter veritates revelatas à Deo, Deumque non posse fallere, nec falli, & ex hoc roboratur cognitio illa habita per scientiam, ut firmitus, & certius ei assentiat, quam philosophus non Christianus.

19 Dices: ergo ad minus fides in actu primo, & quantum est ex se inclinatur in illam veritatem, licet in actu secundo ei non assentiat propter impedimentum subiecti, qui de ea scientiam habet: cur ergo idem non potest dici de gratia, quod nempe in actu primo, & quantum est ex se inclinatur, & exigit hominem constituere participem divinæ naturæ, dignum vita æterna, filium Dei adoptivum, & nihil horum præstet in actu secundo propter impedimentum subiecti, quod est in peccato? Solutio est evidens distinguendo inter causam efficientem, & causam formalem, namque causa efficiens etiam in subiecto ab intrinseco capaci non constituitur infallibi-

liter cum suo actu, sed potest ab intrinseco impediri ne influat, ut lapis ne descendat in centrum, quamvis ex se inclinet in eum ratione gravitatis. Atamen causa formalis causat per sui informationem, ita ut proprius, & formalis effectus illius sit ipsa forma communicata: ac proinde in intelligibile est, quod communicetur subiecto ab intrinseco capaci, & quod alias ab extrinseco impediatur ei communicare proprium effectum formalem. Fides ergo præstat assensum in genere causæ efficientis; gratia verò constituit hominem participem divinæ naturæ in genere causæ formalis, & in eodem genere præstat ceteros effectus infallibiliter connexos; & sic ex quo fides in philosopho Christiano impediatur ab extrinseco, nempe scientia illius veritatis, eidem assentiri, non tamèn potest gratia ex peccato in homine impediri ne illum constituat participem divinæ naturæ, si semel est ab intrinseco capax effectus prædicti. De quo 3. resolut. ad ultimum argumentum.

30 Et ex hac doctrina solvitur argumentum à paritate scientiæ, & opinionis, quæ privative etiam opponuntur, cum scientia excludat formidinem, quam includit opinio, cum tamèn secundum D. Thomam 22. q. 67. art. 3. scientia, & opinio possint compati in eodem subiecto circa idem obiectum. Et est semper negandum, quod qui habet scientiam de aliqua conclusione possit eidem opinative, seu probabiliter assentiri etiam per diversum medium, nempe probabiliter, loquendo de assensu in actu exercito, sed solum in actu signato: id est exerceite per scientiam eidem assentitur evidenter, & simul cognoscit prædictam conclusionem habere aliud medium unde possit deduci probabiliter. Et in hoc sensu debet intelligi D. Thomas cum vtramque cognitionem simul admittit in eodem subiecto circa idem obiectum: nempe scientificam exerceite, & probabilem signate.

31 Tertiò obijcies: casu quod gratia in eodem subiecto coniungeretur cum peccato, non eum constitueret participem divinæ naturæ, iustum, dignum vita æterna &c. ergò

ergò nec haberet effectus privative oppositos effectibus peccati, proindeque non est vnde repugnet cum peccato in eodem subiecto. Consequentia patet, & antecedens probatur: licet gratia quantum est ex se, & ex natura sua has denominationes tribueret subiecto, in quo est, eas de facto non communicaret subiecto infecto per peccatum: ergò verum est antecedens. Probatur antecedens: nam hominem esse participem divinæ naturæ, iustum, dignum vita æterna &c. non solum dicit formam positivam gratiæ, quæ ex sua natura hominem constituit expeditum ad omnia virtutum genera, sed dicit insuper non esse impeditum per aliam formam ad prædictos effectus; at in nostro casu esset tale impedimentum ratione peccati: ergò. Explicatur: namque esse hominem obiectum divinæ amicitiae non solum dicit habere formam, quæ positivè aliciat amorem divinum, sed non habere aliam, quæ removeat voluntatem divinam à tali amore, ergò assimili.

32 Ad hoc argumentum patet ex dictis in primo fundamento contra Patrem Oviedo. Et quidem intendit conciliare per peccatum impediri effectus gratiæ, & non ipsam gratiam. Nosque fatemur per peccatum impediri effectus gratiæ; dicimus tamèn ex consequenti impediri ipsam gratiam, quia gratia essentialiter conestitur cum illis effectibus, & præcipue cum primario, qui est hominem constituere participem divinæ naturæ. Si enim gratia in peccatore est secundum propriam naturam, nempe quatenus est participatio divinæ naturæ, non potest non peccatorem constituere participem divinæ naturæ, namque effectus formalis formæ est ipsa forma communicata; vnde peccatum, vel est impedimentum, ut gratia in peccatore existat, vel non est impedimentum, ut gratia illi proprium effectum formalem communicet. Negatur ergò primum antecedens; ad probationem negatur etiam antecedens. Ad probationem negatur suppositum: nempe posse esse impedimentum ad prædictos effectus gratiæ, quin sit impedimentum ad ipsam gratiam, utpotè hæc essentialiter

connectitur cum illis. Vel claritatis gratia distinguitur maior: sed insuper dicit non esse impedimentum per aliam formam ad prædictos effectus essentialiter connexos cum ipsa gratia, concedo, non essentialiter connexos nego, & distinguo minorem eisdem terminis: in præsentī est tale impedimentum ratione peccati, essentialiter inferens impedimentum gratiæ, concedo, non illud inferens nego. Et sic convincitur quod si semel gratia non impeditur existere in peccatore, nec possit impediri, ut tribuat ei prædictos effectus, seu denominationes. Hinc etiam dicimus, quod si semel in peccatore sit forma removens voluntatem divinam ab amore illius, pariter est forma removens gratiam, quæ positive in peccatore aliciat amorem divinum, vel si hanc non removet, nec removet voluntatem divinam ab illo amore; præcipue quia ut diximus in 5. fundamento infusio gratiæ est essentialiter effectus divinæ dilectionis. Et si contra prædicta obijcies: indè sequi gratiam non posse existere ubi primarius eius effectus, & ceteri essentialiter cum eo connexi, existere non possunt; cuius oppositū evidenter constat ex eo, quod si in lapide divinitus produceret gratiam, illa in lapide existente non præberet ei prædictos effectus: responderetur nostram doctrinam procedere cum gratia ponitur in subiecto intrinsecè capaci qualis est homo, secus verò si subiectum sit ab intrinseco incapax, ut est lapis. De quo in 2. resolut. loquendo de gratia in esse qualitatis.

33

Quartò obijcies: eatenus gratia non posset simul existere cum peccato, quia essentialiter haberet hominem Dei amicum constituere, vnde non posset non expellere peccatum, quod hominem inimicum Dei constituit, at hoc est falsum: ergò. Probatur minor: si gratia essentialiter haberet hominem Dei amicum constituere, necessitaretur Deus hominem gratia ordinatum, quoad exercitium diligere: ut potè implicat existentia amicitie sine existentia redamationis, namque amicitia iuxta D. Thomam est mutus amor non latens; at Deus nequit sic necessitari ad diligendum hominem

grat

gratia ornatum : ergò. Minor probatur : namque divina voluntas à nullo obiecto finito, & creato potest necessitari, sicut & cum nullo bono finito, & creato necessario conneditur, bonorum enim nostrorum Deus non indiget, ut enim sæpius docet D. Thomas amans finem, non ex necessitate amat media nisi quando finis indiget medijs, secus verò cum eis non indiget : ergò. Confirmatur : nam indè sequeretur Deum non posse destruere hominem gratia exornatum, quippè si semel necessitatur ad diligendum illum, ut amicum, non potest non necessario illi velle bene esse : ergò non potest non necessario illi velle esse, sine quo bene esse subsistere nequit.

34 Sed hoc argumentum non distinguit inter necessitatē absolutē, & simpliciter talem, & necessitatē talē secundum quid, & ex suppositione, probat enim evidenter Deum à nullo obiecto finito, & creato posse necessitari absolutē, & simpliciter, secus verò secundum quid, & ex suppositione : ex suppositione, inquam, divinę libere determinationis, qua vult gratiam infundere homini, eamque in illo conservare. Ut enim diximus in 5. fundamento cum D. Thoma, gratia est effectus divinę dilectionis, qua Deus diligit nos : sicut ergò libere diligit nos, libere etiam nobis infundit gratiam, & pariter sicut Deus libere conservat suam divinam dilectionem erga nos, libere etiam in nobis conservat gratiam : & sic absolutē, & simpliciter hominem ornatum gratia diligit libere, sicut & in eo libere conservat gratiam. Quod ergò ex suppositione, quod homo sit in gratia, non possit ab eo non diligi, provenit ex determinatione libera divinę voluntatis, qua vult in homine conservare gratiam, & sic est necessitas solum secundum quid, & ex suppositione, qualis est necessitas, qua Deus diligit beatos, & confirmatos in gratia, immo hominem sive sit in gratia, vel peccato ea ratione, qua existens, & bonus est, ex suppositione, quod eum in esse conservat.

35 Et hinc patet ad confirmationem, Deus enim potest absolutē hominem non conservare in gratia, sicut

eum libere in gratia conservat, & sic potest absolutè eum destruere, ex suppositione tamèn, quod cum in gratia conservat, non potest non velle illi bene esse: sicut non potest non eum amare amore amabili, & sic non potest eum destruere. Et præter exempla posita notetur exemplum de creaturis possibilibus in sententia, quod Deus eas amat; in hac enim sententia Deus non potest eas amare libere, sed necessario, quippè omnipotentia, quam Deus necessario amat, necessario connectitur cum creaturis possibilibus in communiore sententia præcipue Thomistarum. Tunc fit argumentum, quod Deus non potest necessitari ad amandum obiectum finitum. Et respondent: quod Deus tunc non necessitatur ab obiecto, sed à se ipso in vi connexionis suæ omnipotentia eum possibilibus. Paritèr in nostro casu necessitatur ad diligendum hominem existentem in gratia, sed non ab ipsa gratia, sed à se ipso in vi determinationis suæ voluntatis ad conservandum eum in gratia. Notetur etiam exemplum iuxta subiectam materiam: nam que Deus sicut libere diligit hominem cum gratia, paritèr libere odio habet hominem cum peccato, & tamèn ex suppositione, quod gratia, & peccatum essent simul in homine, non posset non odio habere illum proptèr peccatum. Immò propterea aliqui ex adversarijs dicunt Deum eum non posse diligere, quia non posset non eum odio habere. Cuius non potest assignari ratio, nisi quod Deus non necessitetur ad odium ex malitia peccati, quam potest destruere, sed à se ipso in vi libertæ permissionis illius: ex suppositione enim, quod Deus permittit peccatū, non potest peccatū nō existere, & sic nō potest Deus non eum odio habere; quia tamèn potest eum non permittere, potest & peccatum non existere, paritèrque potest Deus ab odio illius cessare: ergo a simili.

36

Quintò obijeies: peccatum habituale est id, quod in anima ponitur ex peccato actuali; at ex peccato actuali nihil ponitur in anima essentialiter repugnans cum gratia: ergò. Maior patet, & minor probatur: si aliquid poneretur

tur in anima essentialiter repugnans cum gratia, esset privatio gratiæ, at ista non ponitur: ergò. Probatur minor: istam privationem non potest ponere peccatum immediate, & directe; deinde nec illam potest ponere indirecte, & mediate: ergò nullo modo. Maior patet, namque nulla actio immediate potest tendere in non esse alterius formæ. Minor verò probatur: namque si eam mediate, & indirecte poneret, esset, vel quia immediate poneret formam positivam essentialiter incomponibilem cum gratia, vel quia impediret Deum à concursu conservativo gratiæ, sed illa forma assignabilis non est præcipue in peccato omissionis; deinde nec potest Deum impedire à concursu conservativo gratiæ, vtpotè virtus divina à nullo creato potest vinci, & cogi ut suspendat concursum conservativum gratiæ: ergò.

37 Ad hoc argumentum respondetur, quod vel supponit peccatum habituale consistere in privativo, vel non? Si primum? Argumentum probat contra id, quod supponit, nempe quod nulla actio potest immediate tendere in non esse alterius formæ, hoc enim argumento vincuntur auctores asserentes peccatum habituale non posse consistere in privativo, sicut nec peccatum actuale, & sic cessat argumentum. Si autem supponat peccatum habituale consistere in positivo, negamus minorem argumenti. Ad probationem concedimus maiorem, & negamus minorem. Ad probationem concedimus maiorem, quoad primam partem, & negamus quoad secundam, namque in hac sententia peccatum actuale, licet non tendat immediate, & directe in non esse gratiæ, tendit tamen immediate, & directe in conversionem positivam habituales ad obiectum lege prohibutum, cui anexa est essentialiter in anima privatio gratiæ, & sic iam tendit in directe, & mediate in illam, quod sufficit, ut sit cum gratia essentialiter repugnans.

38 Potest etiam dici iuxta alia fundamenta, quod tendit etiam mediate, & in directe in privationem gratiæ,

tiæ, quatenus Deus ex illa conversione habituali impeditur ad conservandam gratiam, utpotè ex illa impeditur ad suam dilectionem, quæ sola est conservativa gratiæ. Nèc indè sequitur Deum cogi, vel vinci ab aliquo creato absolutè, & simpliciter, sed solùm ex suppositione permissionis liberæ peccati, ut patet ex dictis ad præcedens argumentum. Ad id quod additur de peccato omissionis, dicimus quod vel datur pura omisio peccaminosa: hoc est sine actu, qui sit eius causa, vel occasio vel nõ datur? Si hoc secūdū? Iam essentialiter physicè includit conversionem positivam, sive actualem, sive habitualem, qua nempe positive voluntas vult omittere actum præceptum. Si primum è licet non includat physicè prædictam conversionem, bene tamèn interpretative, quæ non minus essentialiter infert privationem gratiæ.

39

Sextò obijcies: in aliquo signo naturæ gratia intelligitur in anima, in quo non intelligitur remissum peccatum: ergò in aliquo signo naturæ intelligitur gratia simul cū peccato; at hoc ipso potest de potentia Dei absoluta esse simul tempore cum illo: ergò. Hæc minor probatur ex illo Lucæ 2. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*: idest quod intellectus potest percipere, non potest esse repugnans divinæ providentiæ. Antecedens autèm probatur: namque in ordine iustificationis prius natura intelligitur gratia, quam penitentia: ergò prius quam remissio peccati, quod non remittitur nisi per penitentiam.

40

Sed respondetur distinguendo antecedens: intelligitur affirmative, seu intellectuione pertinente ad secundam operationem intellectus, negò, intelligitur simpliciter, & præcise, nempe intellectuione pertinente ad primam operationem intellectus, concedo, & negò consequentiâ. Illa enim prioritas est prioritas causalitatis, vi cuius intellectus intelligit gratiam nihil affirmando de remissione peccati, idest ab illa præscindendo. Nèque enim tunc affirmat gratiam pro illo priori esse simul cum peccato, paritèr ac lux, utpotè causa expul-

sonis tenebrarum, pro priori naturæ intelligitur non intellecta expulsiōe tenebrarum, sed non affirmando esse simul cum tenebris, sed præscindendo ab expulsiōe illarum. Undè consequenter non potest inferri posse de potentia Dei absoluta coexistere gratiā cū peccato pro aliqua temporis duratione, nam ad hoc deberet gratiam pro aliquo signo naturę intelligi nedum non iniellecta remissione peccati, sed simul cum peccato. Et in hoc sensu accipienda sunt verba relata: *Non est impossibile apud Deum omne verbum*: idest quod potest verè intelligi affirmando, vel negando, secus verò præscindendo, vel simpliciter apprehendendo. Quo in sensu dicitur, quod abstrahentium non est mendacium. Nè enim ego mentior, ex quo pro priori naturæ intelligam gratiam, non concipiendo expulsiōnem peccati, quamvis intelligam gratiam non posse coexistere peccato, quia tunc non concipio gratiam coexistere peccato, sed gratiam concipio, & de expulsiōe peccati nihil cogito.

41 Septimò objicies: probabilis est sententia adhuc inter Thomistas, quod gratia expellit peccatum non formaliter, sed efficienter, & pariter peccatum expellit gratiā; at omnis causalitas effectiva impedibilis est à Deo, ut pater, potest enim Deus habitu existente in subiecto, cum impedire nè proprium actum eliciat: potest ergò Deus gratia existente in anima, impedire nè peccatum efficienter expellat, & pariter nè peccatum expellat efficienter gratiam.

42 Sed de hoc late etiam auctores; ut tamèn nostra resolutio independens fiat ab hac, vel illa sententia, nostraque fundamenta semper fixa maneant admittimus gratiā expellere efficienter peccatum, & è contra, & distinguo minorem: omnis causalitas effectiva impedibilis est à Deo, si connexa non sit essentialiter cum causalitate formali, concedo, si connexa sit essentialiter cum illa nego. Ut enim supra dixi, & patebit ex resolutione sequenti, Deus non potest impedire effectum formalem primarium formæ, existente forma in subiec-

to ab intrinseco capaci: quippè effectus formalis formæ est ipsa forma communicata. Ac proinde nèc potest impedire cœteros effectus essentialiter cum primario connexos. Cum ergò expulsio peccati in gratia essentialiter conectatur cum primario illius formali effectû, qui est hominem constituere participem divinæ naturæ, & paritèr expulsio gratiæ in peccato, ut ex hucusque dictis constat, consequenter expulsio gratiæ, vel peccati, sive procedat effectivè a gratia, vel peccato, sive solum in genere causæ formalis, non potest à Deo impediri, semel in impedibili existente eius effectû primario formali. Hinc patet disparitas gratiæ, vel peccati à cœteris habitibus, vel causis efficientibus, in quibus eorum effectus formalis nullam connexionem essentialem habet cum cœteris actibus, vel effectibus.

43 Octavò obijcies: gratia ex natura sua non expellit peccatum, sed hoc tantum expellitur ex divina condonatione: ergò Deo non condonante, & gratia permanente in subiecto potest peccatum simul cum gratia permanere in illo. Probatur antecedens: namque gratia est virtutis finitæ, utpotè finitam habens bonitatem; peccatum autem est offensa simpliciter infinita in communiori sententia Thomistarum: sicut ergò virtus finita nequit destruere effectum infinitum, nèc poterit gratia ex natura sua destruere peccatum; & sic ex natura sua nullam habet oppositionem cum illo, sed tota oppositio erit ex extrinseca Dei benevolentia, seu condonatione.

44 Sed hoc argumentum probat, quod nèc de facto gratia connaturaliter expellat peccatum, cui plures solutiones adhibent nostri Thomistæ. Sed dico ex dicendis in tract. de Incarnatione, quod cum dicitur peccatum esse simpliciter infinitum in ratione offensæ, sermo procedit de gravitate offensæ desumpta ex ordine ad personam offensam, quatenus in morali æstimatione, quo persona offensa est dignior, offensa ei irrogata est gravior. Non verò de gravitate of-

offensæ deßumpta ex ordine ad personam offendentem, vel obiectum; vt sic enim est simpliciter finita, vtpotè conatus offendentis finitus est, & paritèr ordo ad obiectum. Quæ ratione cum infinitate illa auctores componunt vnum peccatum adhuc in ratione offensæ esse maius alio, vel quia maior, & intensior est conatus offendentis, vel quia obiectum est magis turpe. Licèt ergò gratia, quia finitæ virtutis non possit ex natura sua expellere peccatum, quæ ratione offensæ est simpliciter infinita, secus tamèn, quæ ratione se tenet ex parte offendentis, vel dicit ordinem ad obiectum, quia cum illo sic considerato, & non aliter pugnat. Nèc indè infertur posse gratiam coexistere peccato saltem ea ratione, quæ peccatum est offensæ simpliciter infinita: vtpotè destructa offensæ ex parte offendentis, & obiecti, non potest non destrui ex parte personæ offensæ, indirecte ad minus, cum hæc in illa fundetur, & ex illa oriatur. Et quidèm dico, quod vt sic destruitur per condonationem Dei, ea nempè, quæ Deus se ostendit pacatus ipsi peccatori, quæ non est alia, quam ipsa actiua infusio gratiæ, vt supra diximus. Undè sequitur gravitatem offensæ deßumptam ex parte offendentis, & obiecti expelli per gratiam secundum se, & atenta propria illius virtute; gravitatem verò offensæ deßumptam ex ordine ad personam offensam, destrui per ipsam gratiam non secundum se, & atenta propria virtute, sed quatenus conotat divinam pacationem, seu condonationem ex parte Dei, quippè gratia aliter non potest infundi, & sic semper est verum, quod existente gratia in homine non potest cum ea existere peccatū, quomodolibet fiat ista expulsio.

45 Tandèm obijcies: supponamus Deum habere decretum conservandi gratiam in Petro per totam æternitatem, hocque decretum revelare ipsi Petro, præcipiendo illi, vt tali revaluationi assentiatur assensu supernaturali: tunc casus Petrus est potens ad coniungendam omissionem peccaminosam illius assensus præcepti cum gratia: possibile ergò est, quod peccatum mortale coniungatur cum gratia. Consequen-

quentia patet, & antecedens probatur: tunc Petrus potest omittere assensum omissione peccaminosa; sed eo ipso potest coniungere omissionem peccaminosam cum gratia, quæ ex necessitate supponitur in vi illius decreti: ergò. Probatur antecedens: tunc Petrus potest omittere assensum præceptum: sed omisio assensus præcepti est omisio peccaminosa: ergò. Probatur maior: namque revelatio obscura non necessitat ad illum assensum præceptum: potest ergò omittere assensum præceptum.

46 Respondetur, quod admissio illo decreto de conservatione gratiæ in Petro per totam æternitatem, ex necessitate ei adiungeretur decretum de non permittendo Petro peccatum per totam æternitatem; proindèque Petrus sic confirmatus in gratia esset ab extrinseco impecabilis, quamvis ab intrinseco ei non repugnaret potentia ad peccandum. Argumentum igitur non magis vrget, quam quod Theologi Societatis communiter obijciunt ad probandum non fuisse Christo impositum à Patre rigurosus præceptum de subeunda morte, quia libera illius ad implectio componi non potest cum eius intrinseca impecabilitate: vrpotè si libere ad implevit, potuit non adimplere, quo in casu posset peccare, sicut & posset omittere mortem præceptam. De quo lato calamo loquendo infra de Merito Christi. Ex doctrina ergò Thomistarum, qua huic argumento satisfacere conantur, respondetur breviter argumento in præsentia facto, namque eadem quantum ad præsens difficultas est, siue subiectum sit ab intrinseco impecabilis, vt Christus, siue ab extrinseco, vt Petrus, siquidè hæc extrinseca impecabilitas sufficit, vt de Petro in eo casu verificari non possit, quod potuerit omittere assensum illum præceptum omissione peccaminosa.

47 Negamus: ergò Petrum in eo casu posse coniungere omissionem peccaminosam illius assensus præcepti cum gratia. Ad probationem paritèr negamus Petrum posse omittere assensum præceptum omissione peccaminosa. Ad
pro-

probationem distinguimus antecedens: potest omittere assensum præceptum potentia antecedenti, & in sensu divisiō, concedo, potentia consequenti, & in sensu composito nego. Ad probationem in contra pariter distinguo, illa revelatio obscura non necessitat ad illum assensum, quoad specificationem nego, quoad exercitiū, concedo. His enim terminis solvitur à Thomistis hoc argumentum loquendo de Christo. Unde in summa dicimus, quod Petrus in illo casu potest omittere assensum præceptum, sed pure potentia antecedenti, & in sensu divisiō: id est potest omittere assensum præceptum secundum se, & quoad substantiam, nempe præcisive à præcepto, namque hoc sufficit ad adimplentionem liberam præcepti, utpotè præceptum solum esset de assensu illo, quoad substantiam, non ex motivo obedientiæ, ut videre est in cæteris præceptis. Non autem potest omittere illum assensum potentia consequenti, & in sensu composito: id est non potest coniungere omissionem illius assensus cum ipso præcepto, namque sicut tunc omitendo peccaret, pariter si posset coniungere omissionem cum præcepto, posset peccare; cum tamē supponatur Petrus ab extrinseco impecabilis. Cuius solutionis radix stat in eo, quod de ratione potentiæ antecedentis est solum posse ad omissionem, ut coniungendam cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad actum; præceptum autem in hoc casu non requiritur ex parte actus primi ad assensum: quippè præceptum est de assensu pure, quoad substantiam, quomodo potest elici sine præcepto, unde est solum accidentaliter adiunctum. Hinc per revelationem illam, utpotè essentialiter connexam cum gratia per totam æternitatem necessitaretur Petrus, quoad specificationem, hoc est ad non peccandum, licet maneret liber quoad exercitiū, seu libertate contradictionis: hoc est ad omittendum assensum secundum se, & quoad substantiam; namque hæc solum omisio est extremum contradictorium assensus præcepti, siquidē solum præcipitur, quoad substantiam, & secundum se. De quo late, ut dixi loquendo de Merito Christi.

RESSOLVTIO SECVNDA.

EADEM EST REPVGNANTIA , VT
 gratia in esse qualitatis componatur in eo-
 dem subiecto cum pec-
 cato.

PRO intelligentia est notandum, quod tripliciter potest intelligi manere gratiam in esse qualitatis cum peccato in eodem subiecto: primo quod maneat gratiæ secundum rationem genericam qualitatis, & non secundum rationem specificam: secundo quod adhuc manente gratia secundum rationem specificam, non tamen ei tribuat effectum proprium specificum, sed solum genericum qualitatis: tertio quod gratia in esse gratiæ supra specificum conceptum, qui est esse participationem divinæ naturæ, addat extrinsecam benevolentiam, & dilectionem Dei, qua proinde separata dicitur solum manere in esse qualitatis: quo in sensu procedit illa Theologorum doctrina, quæ docet gratiam quandoque augeri in esse gratiæ, & non in esse qualitatis. Quocumque ergo modo sumatur gratia in esse qualitatis, præsentī resolutione affirmamus eam impossibilem esse cum peccato etiam de potentia Dei absoluta.

2 Et quidem in primo sensu fundatur, ex quo impossibile est gratiam inhaerere subiecto secundum rationem genericam qualitatis, & ei non inhaerere secundum rationem specificam: si ergo secundum rationem specificam impossibile est cum peccato de potentia Dei absoluta, pariter etiam secundum rationem genericam qualitatis. Consequentia est evidens, & antecedens non minus videtur notum: tum quia ratio generica, & specifica inqualibet forma identificantur; ea autem quæ identificantur separari non possunt, cum separatio

realis sit signum distinctionis realis : tum quia implicat forma, quæ sit qualitas, & non sit talis specifica qualitas sicut, & quod sit in genere qualitatis, & non sit sub aliqua illius specie, aliter posset dari universale formaliter a parte rei : tum etiam nam in hoc sensu gratia esset gratia, & non esset gratia, quæ est manifeste contradictio; esset quidem gratia, ut supponimus, & non esset gratia, quia non haberet differentiam specificam gratiæ: tandem quia hic loquimur de gratia quatenus distincta ab alijs qualitatibus; sed non est distincta secundum genus qualitatis, sed secundum eius differentiam specificam: ergo prout sic maneret cum peccato, si semel cum eo maneret secundum rationem genericam qualitatis. Quod ita per se notum est, ut contrarium non sit perceptibile.

3 Sed dices: ita esse quod gratia non potest existere in subiecto secundum genus qualitatis, quin ei inexistat secundum proprium conceptum specificum; atamen repugnantia, quam habet cum peccato, non ortum habet ex illa secundum genus qualitatis, sed secundum proprium specificum conceptum, & ita secundum genus qualitatis non est in componibilis cum peccato, quamvis incomponibilis sit cum eo in esse gratiæ. Sed contra est: nam aliud est repugnantiam gratiæ cum peccato ortum non habere ex illa secundum genus qualitatis, & aliud ipsam secundum genus qualitatis esse componibilem cum peccato: namque ut secundum genus qualitatis esset componibilis cum peccato, prætereasset necesse posse existere in subiecto pure secundum genus qualitatis; si autem non possit, quin existat secundum proprium conceptum specificum, si hoc modo incomponibilis est cum peccato, pariter & secundum genus qualitatis, non quia hæc incompatibilitas ortum habeat ex ea, ut sit, sed quatenus ortum habet ex conceptu specifico cum ratione generica inseparabiliter identificato. Sicut si diceremus hominem esse incomponibilem cum æquo in ratione animalis, non quia incompatibilitas nascatur in homine ex ratione animalis, sed quia homo non potest

est subsistere in ratione animalis, quin subsistat in ratione hominis. Hinc convicti aliqui ex adversarijs, recurrunt ad secundum sensum: nempe quod quamvis gratia non possit existere in subiecto secundum rationem genericam, quin ei inexistat secundum rationem specificam, potest adhuc sic existens secundum rationem specificam, non tribuere subiecto proprium effectum specificum, sed tantum genericum; vnde tunc posset dici manere cum peccato solum in esse qualitatis: id est secundum effectum genericum qualitatis, qui est qualificare subiectum, non secundum effectum specificum, qui est subiectum constituere participem divinę naturę.

4 Sed hic sensus non minorem implicationē involuit, nāq; si effectus formalis gratiæ est ipsa gratia cōmunicata, implicatorium est gratiam communicari subiecto secundum rationem genericam, & specificam, & ei non communicare effectum tam genericum quā specificum. Quod exemplificatur in albedine, cuius effectus formalis specificus est facere album corpus, cui inest; hoc autem formalissime non est aliud, quam corpus ipsum habere sibi unitam, & communicatam albedinem in esse albedinis, seu secundum conceptum specificum illius. Vnde sicut impossibile est sic albedinem commuari corpori, & corpus per ipsam non constitui album, impossibile est etiam gratiam in esse gratiæ, seu secundum conceptum specificum illius, quatenus nempe est participatio divinæ naturæ, vniri, & communicari homini, quin eum constituat participem divinæ naturæ.

5 In tertio sensu fundatur etiam nostra reflectio, ex quo licet gratia in esse gratiæ superaddat extrinsecam Dei benevolentiam, seu dilectionem suprā specificum conceptum illius, qui est esse participationem divinæ naturæ, inde non sequitur, quod subtracta prædicta benevolentia, & dilectione Dei, gratia non constituat hominem participem divinæ naturæ, & consequenter dignum vitæ æternæ, amoreque amabili &c. Nec enim, ex quo Deus non diligit hominem
exis-

existentem in gratia, sequitur in prædicta sententia gratiam non tribuere prædictos effectus homini, cui communicatur, aliter hæc sententia coincideret cum præcedenti: licet ergo non esset communicata homini in esse gratiæ iuxta sensum horum authorum, adhuc gratia ut sic non esset componibilis cum peccato, quia habent effectus privative oppositos, ut patet ex resolutione præcedenti.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

6 **S**ED contra hac resolutionem in primo, & secundo sensu statim se offert vulgare argumentum de visione, vel gratia posita in lapide, quod informæ sic obijcitur: quamvis ratio generica, & specifica identificentur, potest forma existere in subiecto secundum rationem genericam, & non secundum rationem specificam: ergo ex hoc capite non repugnat gratiam existere in homine pure in esse qualitatis, quomodo nullam importat repugnantiam cum peccato, & consequenter proût sic erit componibilis cum illo. Probatur antecedens: nam quæquamvis in visione identificetur ratio generica cum specifica, si poneretur in lapide, existeret in illo solum secundum rationem genericam qualitatis, & non secundum rationem specificam visionis, & idem est de gratia: ergo verum est antecedens.

7 Sed respondetur primo negando visionem etiam de potentia Dei absoluta posse à Deo subiectari in lapide: utpotè hæc existentia contradictionem involuit iuxta dicta in nostro fundamento. Cū enim lapis sit subiectum in capax visionis in esse visionis formaliter, iā visio illa subiectaretur in lapide, & nō subiectaretur in illo; subiectaretur ut supponimus, & non subiectaretur; quia nō posset subiectari secūdi generis quia

quin subiectaretur secundum speciem propter utriusque identitatem. Item illa visio existeret a parte rei; & non existeret, existeret, ut supponimus, & non existeret, quia a parte rei non posset existere, quin esset contracta sub aliqua specie determinata, qua ratione, ut diximus iuxta logicos repugnat universale formaliter a parte rei. Tandem illa visio esset visio, & non esset visio, esset visio, ut supponimus, & non esset visio, quia non retineret conceptum proprium, & specificum visionis. Unde merito hanc existentiam visionis in lapide vocat Illustrissimus Araujo chimericam, & fictitiam.

8 Ea tamen supposita negamus visionem in lapide non exituram secundum rationem specificam, si semel in illo esset secundum rationem genericam. Sed dices: si hoc ita est, sequitur visionem non posse tunc non lapidi tribuere proprium, & specificum effectum illius, ut visio est; sed hoc est falsum: ergo. Minor patet, aliàs lapis posset denominari videns. Sequela probatur: namque iuxta nostrum fundamentum loquendo in secundo sensu, cum effectus formalis, & specificus sit ipsa forma communicata, implicat gratiam communicari subiecto secundum propriam rationem specificam, & ei non prestare proprium, & specificum effectum: ergo assimili. Sed responderetur, quod in hac suppositione nostra doctrina debet procedere de subiecto capaci effectus proprii, & specifici formæ, ut est homo respectu gratiæ, secus verò si sit incapax, ut est lapis respectu visionis. Itaque quamvis forma secundum rationem specificam sit inseparabilis à se ipsa secundum rationem genericam, nec possit in subiecto aliquo existere secundum unam, & non secundum alteram rationem, non propterea effectus formalis formæ est ipsa forma communicata, cum subiectum, cui communicatur ponitur incapax prædicti effectus. Et si obiecias contra, quod subiectum, quod est capax formæ secundum proprium conceptum specificum, non potest non esse capax effectus proprii, & si illius enim effectus formalis formæ sit ipsa forma communicata, Respon-
deo

Deo hanc esse contradictionem, quæ sequeretur expositione visionis in lapide, vnde argumentum hoc est contra id, quod supponimus. Semel autem supposito, quod visio ponatur in lapide, tenentur fateri, quod quamvis visio non possit poni in lapide secundum rationem genericam, & non secundam rationem specificam adhuc tunc non præstaret ei effectum specificum propter illius incapacitatem, & consequenter, quod cum dicitur: effectus formalis formæ est ipsa forma communicata, est intelligendum de subiecto capaci effectus formalis formæ, & non aliter.

9 Sed dices: ergo pariter quamvis gratia communicaretur homini existenti in peccato, nedum secundum rationem genericam, sed etiam secundum rationem specificam, non propterea ei præstaret effectum proprium, & specificum propter incapacitatem subiecti ortam ex peccato. Explicatur: secundum nos peccatum non potest impedire effectum specificum gratiæ, quin impediat ipsam gratiam secundum rationem specificam, & hoc ideo, quia effectus formalis formæ est ipsa forma communicata, at iuxta doctrinam datam potest impediri effectus specificus formæ, quin forma ipsa secundum rationem specificam impediatur: ergo. Respondeo negando consequentiam, namque cum homo secundum se, & ab intrinseco capax sit gratiæ secundum eius effectum specificum, per idem esset gratiam communicari homini secundum rationem specificam, & ei communicari secundum proprium, & specificum illius effectum; & pariter idem esset peccatum impedire effectum specificum gratiæ, & impedire ipsam gratiam secunde subiectionem specificum. Non sic in casu de visione, utpe dum cæcum non esset secundum se, & ab intrinseco capax. Sed adhuc dices: quamvis homo secundum se sit ab intrinseco capax effectus specifici gratiæ, dum tamen est in peccato, non est illius effectus capax. Respondeo, quod peccatum non tollit intrinsecam capacitatem, quæ habet homo secundum se, & hoc sufficeret, ut communicata
grat

gratia secundum conceptum specificum non posset non ei præstare proprium specificum effectum. Sic enim, & non aliter potest huic argumento satisfieri in suppositione facta de visione in lapide.

IO Secundò obijcies ad idem : nàmque non minus in gratia identificantur genus qualitatis, & proprius eius specificus conceptus, quam in anima sensitiva identificantur gradus genericus vegetandi, & gradus specificus sentiendi, & in anima rationali uterque iste gradus tanquam genericus, & gradus ratiocinandi, ut specificus; & tamèn anima sensitiva de facto ossibus solum præstat gradum vegetativum, & non sensitivum; & paritèr anima rationalis capillis præstat tantum gradum genericum vegetativum, non verò sensitivum, nèc rationalem, ergò manifeste instatur nostrum fundamentum.

II Ad hoc argumentum potest primo responderi ex dictis ad præcedens argumentum : quod hoc idè est, quia tam ossa, quam capilli incapacia sunt ab intrinseco gradu sensitivi, & intellectivi; vnde & si verum sit, quod gradus ille vegetativus sit identificatus cum gradu sensitivo, & intellectivo, proptereaquè in capillis ubi est forma secundum gradum vegetativum, sit etiam secundum gradum sensitivum, imò & intellectivum; proptèr incapacitatem subiecti, solum præstat effectum genericum vegetandi, & non specificum sentiendi, vel ratiocinandi. Cuius oppositum contingit in nostro casu. Secundò potest etiam responderi negando, quod in ossibus, vel capillis sit solum anima sensitiva, vel rationalis secundum gradum genericum vegetandi, sed est etiam secundum gradum specificum, non quidè sentiendi, vel ratiocinandi, sed intra propriam lineam vegetandi. Ut enim constat in plantis gradus genericus vegetandi habet suas differentias specificas, quibus intra illud distinguuntur inter se, & ab alijs, v. g. à capillis, & ossibus, nèque enim sunt eiusdem speciei capilli, ossa, & plantæ, nèc omnes plantæ inter se, ut patet. Negamus

mus ergò assumptum, nàmque gradus sensitivus, vel intellectivus, licet sint gradus specifici animæ sensitivæ, vel rationalis in alijs partibus, secus verò in capillis, & ossibus, & sic quamvis in prædictis subiectis non præbeant huiusmodi gradus, non inde sequitur non præbere gradum specificum proprium illius generis, & qui constituit ossa, & capillos essentialiter in specie infima determinata ab alijs condistincta. In nostro tamèn casu non potest excogitari alter conceptus specificus gratiæ præter esse participationem divinæ naturæ, ac proinde non potest non huiusmodi effectum præstare constituyendo scilicet hominem divinæ naturæ participem, vnde dī manas essentialis repugnantia cum peccato.

12 Tandem potest responderi dicendo, quod nostrum fundamentum procedit de subiecto totali, & adæquato, & de hoc loquendo est irrefragibile; nè enim potest anima sensitiva præbere equo gradum vegetativum, seu genericum sentiendi, quin ei præstet gradum specificum, quo formaliter, & specificè constituitur in ratione equi. Et paritèr nè anima rationalis, quin præstet homini gradum intellectivum, quamvis subiectis partialibus, & inadæquatis præstet vnum effectum sine alio; sicut enim sunt subiecta partialia, non eis tribuit totalem, & adæquatum effectum, sed solum partialem iuxta uniuscuiuslibet partis dispositionem. In nostro tamèn casu subiectum totale, & adæquatum gratiæ est homo.

13 Tertio objicies: visio corporalis, quam Christus videt in Cælo B. Virginem, manet in ipso existente in Sacramento altaris, sed non in esse visionis, sed solum secundum gradum genericum qualitatis: ergò ex identitate gradus specifici cum generico, non sequitur gratiam in homine permanere non posse secundum gradum genericum, & non secundum gradum specificum. Consequentia videtur evidens. Maior est certà, sicut & quod cœtera accidentia Christi manent in Sacramento propter unionem, quam habent cum ipso Christo, Minor verò probatur: nàmque Christus in hoc Sa-

ramento non potest corporaliter videre aliquid ad extra, quidquid sit de intelligere, eadem ratione, qua Christus ipse prout in hoc Sacramento non potest ab aliquo videri per oculum corporeum, quia nempe Christus in hoc Sacramento est admodum substantiæ, proindeque indivisibiter, ut patet ex D. Thoma 3. p. q. 86. art. 7.

14 Sed respondetur, quod sicut cœtera accidentia Christi, quæ habet extra Sacramentum manent in Christo sub Sacramento, nedum secundum gradum genericum, sed etiam secundum gradum specificum, ut quantitas, color, &c. propter unionem, quam habent cum ipso Christo, quod est existere concomitanter, pariter visio, qua Christus extra Sacramentum videt corporaliter B. Virginem, manet in ipso sub Sacramento, nedum secundum genus accidentis, vel qualitatis, sed etiam secundum gradum specificum visionis: utpotè utroque modo est accidens unitum Christo, & non potest non esse ubi Christus est. Nec inde sequitur, quod Christus sub modo essendi Sacramentali videat corporaliter B. Virginem: aliud enim est visionem B. Virginis esse in Christo sub Sacramento, & aliud Christum exercere illam sub Sacramentis. Primum verum est, namque si Christus est sub Sacramento secundum omnia accidentia sibi unita extra Sacramentum, non potest non esse sub Sacramento secundum illam visionem, quam extra Sacramentum tam genericè, quam specificè habet sibi unitam. Atamen licet sic concomitanter sit in Christo sub Sacramento, non tamen potest eam exercere sub Sacramento, quia modus essendi, quem habet in Sacramento, est indivisibilis, proptereaque impediuntur accidentia B. Virginis immutare medium, quo percipiuntur corporaliter à Christo, sicut propter eandem rationem impeditur Christus sub Sacramento nè possit videri ab alio oculo corporeo. Quæ est doctrina D. Thomæ loco citato.

15 Quartò & ultimo objicies: in sententia probabili, quod relatio non distinguitur realiter à suo sudan-
da:

damento: v. g. Relatio similitudinis inter duo alba non distinguitur realiter ab albedine, talis relatio non minus identificatur cum albedine, quam gradus genericus cum specifico; & tamèn potest exiitè albedo in subiecto, quin ei præster effectum formalissimum relationis ex defectu alterius albi: ergò paritèr. Confirmatum: quamvis indivinis paternitas, vt subsistens, & vt relatio est, sit eadem indivisibilis entitas, vt subsistens solum est forma hypostatica, personamque Divinam constituit, vt relatio vero non est forma hypostatica, sed personam divinam constitutam supponit: ergò ex identitate non infertur gratiâ sub vna ratione non posse informare subiectum, quineum informet sub alia.

16

Ad hoc argumentum respondetur sententiam oppositam esse probabiliorem proptèr nostrum fundamentum, separatio enim realis, vt diximus, est signum distinctionis realis. Ea tamèn supposita constat disparitas ex vna parte, quod albedo, & relatio quamvis identifcentur inter se, sunt formæ totales, & adæquatæ, immò primo diversæ, & pertinentes ad diversa prædicamenta; proindèque præstant effectus totales, & adæquatos, quorum vnus non subordinatur alteri, nèc ab eo dependet, sed disperate se habent. Et sic non mirum, quod identitas non obstat, vt separatim existant prædicti effectus. In nostro tamèn casu gradus genericus, & specificus sunt formæ partiales, & inadæquatè constituentes vnâ speciem, & essentiam, & proptereâ gradus genericus dependet in existerè ab specifico. Deindè est disparitas, quod albedo est forma absoluta, proindèque non dependet in sui existentia ab albedine alterius, secus tamèn relatio, cuius totum esse, est ad aliud se habere, & sic eius entitate permanente potest effectum proprium, & specificum non præstare ex defectu termini in ordine, ad quem specificatur. Et in hoc sensu in prædicta sententia habetur, quod runc relatio permanet, quoad entitatem, secus verò, quoad denominationem ex defectu extrinseci cōnotati. Nostrum ergò fundamentum proce-

dit solum de gradu generico, & specifico forme absolutæ, qualis est gratia. Vnde sicut argumentum non probat albedinem posse existere in subiecto, quin ei præstet effectum specificum albedinis, pariter nec in nostro casu.

17 Ad confirmationem respondetur, quod siue paternitas constituat personam in divinis, ut subsistens est, siue ut relatio, semper est verum, quod propter identitatem, quam habet ut subsistens cum se ipsa, ut relatio, sub una virtualitate non potest præstare effectum Patri, quin & ei tribuat effectum sub alia virtualitate: utpotè Patrem, quem ut forma hypostatica personaliter constituit, refert inseparaliter ad Filium, nec potest vnum munus sine altero præstare. Nec enim intendimus gradum genericum, & specificum præstare eundem formalissimum effectum; sed utriusque effectum, ita inter se coniecti, ut gradus genericus non possit subiecto præstare suum effectum formalem, quin eidem præstet suum effectum formalem gradus specificus.

RESSOLVTIO TERTIA.

NEC PECCATVM, ET GRATIA

sunt simul de facto pro aliquo instanti
reali in eodem subiecto.

18 **C**ONSVLTO post duplicem resolutionem præcedentem, hanc tertiam statuimus, ut magis innotescat absurditas Magistri Lorca, qui supponendo gratiam, & peccatum habituale essentialem habere repugnantiam, nec in eodem subiecto pro aliquo etiam instanti adhuc de potentia Dei absoluta compati posse, disp. 4. de gratia, & disp. 22. art. 3. asseveranter affirmat

mat peccatum actuale de facto simul existere cum gratia pro aliquo instanti, supposito, quod homo antea esset iustificatus. Cuius oppositum fundatur primo ex dictis prima resolutione, & quidem ex primo fundamento: namque peccatum habituale, & gratia non possunt esse simul de facto in eodem subiecto etiam pro unico instanti: ergo pariter nec peccatum actuale, & gratia. Probatur consequentia; quia eadem est oppositio privativa inter peccatū habituale, & gratiā, ac inter gratiā, & peccatū actuale, nec per ratione effectuum. Ex secundo fundamento: namque si Deus produceret qualitatem illam essentialiter repugnantem cum peccato habituali, illa nec pro unico instanti esset de facto componibilis cum peccato actuali: ergo pariter gratia, namque ut ibi probabimus, illa qualitas esset essentialiter ipsa gratia. Ex tertio etiam fundamento: nam peccatum compositum cum gratia de facto pro unico instanti, etiam de facto componeretur cum habitu charitatis, utpotē hic non repugnat ubi non repugnat gratia; composito autem de facto habitu charitatis cum peccato, etiam cum illo componeretur dilectio Dei super omnia, quia ubi non repugnat habitus, non potest repugnare actus. Unde sequitur simul, & pro eodem instanti de facto hominem posse diligere Deum, & Deum odio habere. Ex quinto etiam fundamento: namque pro illo instanti, in quo existit peccatum actuale de facto, non potest Deus se ostendere peccatum homini: ergo nec pro illo instanti potest eum diligere: ergo nec conservare gratiam.

19 Secundò principaliter fundatur nostra resolutione: nam ut patet ex dictis resolutione prima, cum actus unicus sufficit generare habitum, eadem repugnantia est inter actum, & habitum oppositum, ac inter ipsos habitus, saltem indirecte, sed unicum peccatum mortale actuale sufficit generare habitum peccaminosum: ergo eadem oppositio est saltem indirecte inter peccatum actuale mortale, & gratiam, ac inter gratiam, & ipsum habitum peccaminosum; tunc sic, sed inter
gratiam

gratiam, & habitum peccaminosum tanta est oppositio, ut nec pro unico instanti possint de facto componi in eodem subiecto: ergo pariter. Minor hæc subsumpta, & consequentia patent. Minor principalis etiam est certa. Maior verò principalis præterquam quod videtur ex terminis nota, probatur exemplo, actus scientifici, qui quia unus sufficit generare habitum scientiæ, eandem prorsus oppositionem habet cum habitu opinativo, vel erroneo circa idem obiectum, ac habet ipse habitus scientificus; unde sicut habitus erroneus, vel opinativus nequit pro eodem instanti de facto coniungi cum habitu scientiæ, ita nec cum actu illius de eodem obiecto, & idem est de actu scientiæ cum habitu fidei, ut patet ex dictis. Hinc nota disparitatem de actu intemperantiæ, qui compatibilis est de facto cum habitu temperantiæ, quod ideo est, quia non habet cum illo eandem oppositionem, ac habitus ipse intemperantiæ: utpotè actus unus intemperantiæ non sufficit generare habitum, sed necessaria est eius repetitio. Et confirmatur ex hoc, quod habitus peccaminosus in eodem instanti existit, quo peccatum actuale; nec enim acquiritur successive, & pluribus actibus, sicut habitus intemperantiæ: si ergo gratia in illo instanti de facto non compatitur cum peccato habituali, nec poterit de facto compati cum peccato actuale, aliter gratia simul existeret in illo instanti, & non existeret in illo.

3. Terriò fundatur nostra resolutio retorquendo ad hominem fundamentum prædicti authoris: namque ut peccatum expellat gratiam, non est necesse gratiam ei coexistere pro illo instanti, quo illam expellit: immò necesse est ei non coexistere: ergo. Probatur antecedens: nam non esse gratiæ, est effectus, vel quasi effectus peccati expellentis ipsam, ad eum necessario, sive essentialiter, sive ex natura rei, sive demeritorie consecutus: ergo necesse est, quod in ipso instanti, quo peccatum expellit gratiam, sit non esse gratiæ. Antecedens supponitur, & consequentia probatur: namque pro instanti, quo causa causat suum effectum ad ipsam neces-

sario

ario consecutum, non potest non effectus ei coexistere : ergo verum est antecedens. Antecedens probatur : nam hac ratione in eodem instanti, in quo existit illuminatio solis, existit aer, lucidus, & in eodem instanti, in quo existit productio hominis existit homo, ac tandem in eodem instanti, in quo lux expellit tenebras, non sunt tenebrae, ac pariter in eodem instanti, in quo vnum corpus expellit alterum ab eodem loco, est non esse alterius corporis in illo loco. Deinde a priori probatur idem antecedens : nam licet causa in actu primo possit pro aliquo instanti, immo pro multo tempore existere sine suo effectu, secus tamen in actu secundo : ut potest hoc ipso non potest existere etiam pro aliquo instanti sine causalitate effectus ; causalitas autem effectus pro nullo instanti potest existere sine effectu, quippe est effectus ipse infieri : sicut ergo peccatum non potest pro aliquo instanti expellere gratiam, quin ei coexistat expulsio activa gratiae, pariter quin ei coexistat expulsio passiva, quae est non esse gratiae.

4 Et quidem hoc fundamentum ad minus evidenter convincit de causa formali, seu quae praestat effectum in genere causae formalis, quia ut supra diximus : effectus formalis formae est ipsa forma communicata ; proindeque non potest non existere simul in eodem instanti cum causa, quamvis effectus sit mediatum, si sit essentialiter, vel ex natura rei, sive demeritorie connexus cum primario ; probabilius autem est, ut patet ex dictis, peccatum expellere gratiam in genere causae formalis : ergo non potest pro aliquo instanti praecedere expulsionem gratiae, vel ipsum non esse gratiae. Dicere cum praedicto Magistro, privationem gratiae, & ipsam gratiam posse simul existere, licet non habitualiter, & permanenter, sed transeunter, ex terminis refutatur : namque est dicere duo contradictoria, vel privative opposita posse esse simul transeunter, & pro brevi morula, nempe pro unico instanti, quod esse falsum patet in ipso peccato habituali, quod neque pro unico instanti potest esse simul cum gratia, cui privative op-

ponitur, ut ipse fatetur, & pariter nec lux cum tenebris. Immo cum repugnantia inter contradictoria, vel privative opposita ortum non habeat ex longitudine, vel brevitate temporis, quod est eis omnino extrinsecum, sed ex ipsa oppositione, quam habent inter se, si possent simul existere pro unico instanti, possent & simul existere per longum tempus; unde prædicta solutio succumbit difficultati nostri fundamenti. Si tandem dicas cum eodem, quod peccatum destruit demeritorie gratiam, cuius privatio est poena peccati, poena autem est posterior ad demeritum, proindeque in illo instanti, in quo existit demeritum, & peccatum non potest existere privatio gratiæ: in contra est: quod præmium in eodem instanti reali est cum merito, ut patet in augmento gratiæ, quod in eodem instanti reali est cum actibus intensis charitatis: ergo pariter.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

22 **S**ED contra nostram resolutionem obijcies primo: prius est hominem peccare, quam privari gratia; ergo pro instanti peccati non est privatio gratiæ, & consequenter est ipsa gratia. Consequentia videtur bona, & antecedens probatur ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 22. ubi habet: *Deum iustos sua gratia non deservere, nisi prius deservatur ab eis.* Ergo prius est hominem deservere Deum per peccatum, quam quod ab ipso deservatur per ablationem gratiæ, & consequenter prius est hominem peccare, quam privari gratia. Confirmatur 1. namque Deus gratiam auferit in poenam peccati actualis: privatio ergo gratiæ est poena peccati actualis; sed demeritum est prius ipsa poena: ergo. Explicatur: peccatum actuale hoc ipso, quod demeritorie expellit gratiam, in instanti, in quo est, movet Deum ut auferat gratiam.

tiam : ergò in eo instanti est gratia. Probatur consequentia : nam aliter moveret Deum , vt auferret gratiam , quæ non est , sed iã esset ablata. Et ex hoc ipso confirmatur secundo : peccatum pro illo instanti , in quo est , expellit gratiam , sed nõ expellit gratiam , quæ non est : ergò expellit gratiam quæ est , & consequenter in illo eodem instanti non potest non esse gratia.

23

Ad hoc argumentum patet ex nuper dictis in 3. fundamento : namque si aliquid probat est causam pro aliquo instanti præcedere existentiam effectus , vtpotè causa est prior effectui. Dicimus ergò causam esse priorem effectui , solum prioritate naturæ , quæ est ipsa prioritas causalitatis , seu à quo , secus verò prioritate alicuius instantis realis , seu in quo. Licet enim simul sint in eodem instanti reali , adhuc causa existit in illo , vt causa , & effectus , vt effectus ; proindeque effectus existit in illo instanti , vt à causa , & causa , vt dans esse effectui , & sic , & non aliter salvatur , quod causa sit prior effectui , quamvis simul in eodem instanti reali existat cum illo , quo in sensu in divinis Pater dicitur prior filio : nempè prioritate à quo , & originis , secus tamèn prioritate in quo , seu existentie , cum relativa sint simul natura. Et in creatis docetur in physica , quod licet sol fuerit prius natura luce , nunquam tamèn fuit cum privatione lucis , & paritèr licet materia Cœlestis prius natura fuisset forma cœlesti , vtpotè causa materialis illius , nunquam tamèn revera fuit sine illa , vel cum eius privatione. Hinc ad argumentum dicimus , quod in eodem instanti , in quo homo peccat , deservitur à Deo per ablationem gratiæ , semper tamèn est verum , quod deservitur à Deo , quia peccat , in quo explicatur peccatum esse prius prioritate naturæ ipsa ablatione gratiæ.

24

Ad 1. confirmationem negamus demeritum debere esse prius poena prioritate instantis realis , vt affimili diximus de præmio. Nèc sequitur , quod si peccatum movet Deum pro illo instanti , vt auferat gratiam , gratia in illo instanti est , sed potius oppositum , cum Deus in eodem instan-

ri, in quo movetur, ut auferat gratiam, suspendat concursum conservativum gratiæ: aliter pro illo instanti diligeret hominem, & cum odio haberet. Nèc etiam sequitur, quod moveret Deum, ut auferret gratiam, quæ iam ablata esset, namque licet revera in illo instanti sit ablata gratia, non tamèn hæc ablatio intelligitur pro illo priori, quo intelligitur peccatum movere Deum ad illam, sed hæc intelligitur solum pro alio posteriori, licet in eodem instanti reali.

25 Secundo obijcies: expellens, & expulsum non possunt non esse simul in eodem instanti reali; sed gratia, & peccatum actuale se habent, ut expellens, & expulsum: ergò. Minor, & consequentia patent; maior verò videtur probari ex terminis: namque expellens in eo instanti, in quo expellit, non expellit quod non est, sed quod est: ergò oportet, quod expulsum sit in eodem instanti cum expellente. Consequentia videtur bona; namque quod non est pro aliquo instanti, vel non expellitur in illo instanti, vel supponitur expulsum pro instanti, vel tempore antecedenti: ut ergò expellatur in illo instanti, oportet, quod in eo instanti, existat & consequenter simul cum expellente. Confirmatur: ut vna forma positiva expellat alteram ab eodem subiecto, oportet ut vna resistat introductioni alterius, v. g. frigiditas introductioni caloris, at vna non potest resistere introductioni alterius, quin simul sint in eodem subiecto, namque vna forma non resistit introductioni alterius, quæ in subiecto iam non est, ut patet ex exemplo apposito: ergò cum tam peccatum actuale, quam gratia sint formæ positivæ, peccatum non potest expellere gratiam, quin gratia existat simul cum peccato saltem pro instanti, quo expellitur,

26 Ad hoc argumentum, seu sophisma respondetur 1. etiam ex dictis retorquendo argumentum: namque id, quod pro aliquo instanti est, non expellitur pro illo instanti, namque quod pro aliquo instanti expellitur, pro illo instan-

et est expulsum; quod autem pro aliquo instanti est expulsum; pro illo instanti non est: ergo quod pro aliquo instanti est, non expellitur pro illo instanti. Deinde instatur exemplis: namque hæc consequentia non valet: pro instanti, quo forma cadaveris est in materia non est forma equi: ergo pro illo instanti non expellitur forma equi per formam cadaveris. Et pariter: pro instanti, quo corpus est in suo loco totali, & adæquato non est in eo aliud corpus: ergo corpus præexistens non expellit aliud ab eodem loco. Item pro instanti, quo substantia panis convertitur substantialiter in corpus Christi, non est substantia panis: ergo non desinit esse per talem conversionem. Itæ enim, & similes consequentiæ non valent, & hoc ideo, quia non esse formæ potest dupliciter considerari: vno modo quatenus procedit ex altera forma incomponibili cum præcedenti in eodem subiecto: alio modo absolute, seu independenter ab altera forma incomponibili: & primo modo ipsum non esse formæ, est formam expelli per alteram formam ab eodem subiecto, namque ideo non est forma præexistens in illo subiecto, quia in eo noviter introducitur alia forma opposita, seu repugnans cum præcedenti. Quando autem non esse formæ est independenter ab altera forma noviter introducta, verum est, quod illud non esse non procedit ex expulsiōe illius formæ, sed vel non expellitur, vel supponitur expulsa per aliam causam. Et hinc in forma responderetur negando primum antecedens. Ad probationem distingo antecedens, non expellitur, quod non est absolute, & independenter ab ipsa forma expellente; concedo, non expellitur, quod non est propter impossibilitatem ipsius formæ expellentis, negò. Ideo enim gratia, & peccatum comparantur, ut expellens, & expulsum, quia peccatum est forma incomponibilis cum gratia in eodem subiecto: ergo per idem est peccatum expellere gratiam, ac peccatum esse in subiecto cum tali impossibilitate: ergo non esse gratiæ propter impossibilitatem illius cum peccato, est gratiam expelli per peccatum: non ergo bene inferitur, gra-

tia pro illo instanti non est: ergò non expellitur per peccatum.

27 Ad confirmationem patet instantia in doctrina huius Magistri 22. disp. 14. ubi asserit actum fidei, & visionis claræ Dei de eodem obiecto opponi privative, ita ut nec in eodem instanti possint compati. Tunc inquiri: istæ duæ formæ sunt positivæ, vel ergò una resistit introductioni alterius, vel non? Si primum? Ergò ex hac resistantia non inferitur gratiam, & actuale peccatum posse simul existere in eodem subiecto adhuc pro aliquo instanti. Si secundum? Ergò ex quo gratia, & peccatum sint formæ positivæ nequit inferri, quod gratia resistat introductioni peccati. Argumentum ergò factum evidenter instatur in ipsius doctrina. Disparitas ergò est, quod frigiditas, & calor sunt formæ positivæ oppositæ, solum contrarie, & propterea frigiditas resistit introductioni caloris, unaque alteram expellit paulatim, & successive, & sic est necessè, quod pro aliquo tempore se inmiscant in subiecto, ita ut subiectum nec plenè sit frigidum, vel calidum: quæ ratione contraria dicuntur compati in gradibus remissis. In nostro tamèn casu gratia, & peccatum sunt formæ positivæ oppositæ nedum contrarie, sed privative saltem mediate, & sic gratiæ expulsio per peccatum est instantanea, & non successiva, unde gratia non resistit introductioni peccati, sed cum peccatum est, iam totaliter gratia abscidit à subiecto, in quo est peccatum. Vel si mavis, dicito, quod frigiditas resistit resistantia positiva, quia solum opponitur contrarie, gratia verò resistit resistantia privativa, quia opponitur privative, & propterea illa resistantia patitur latitudinem, ita ut inter calorem, & frigiditatem sit medium, ratione cuius possunt simul compati in gradibus remissis; secus autem inter gratiam, & peccatum, unde sequitur peccatum, vel non expellere gratiam, vel totaliter eam expellere, & sic non relinquitur locus ut possint in eodem subiecto compati etiam pro unico instanti, licet oppositum propter oppositam rationem contingat in frigiditate, & caliditate.

mationi potest responderi cum D. Thoma hic q. 28. art. 2. ad 9. ponit e nim argumentum vice versa ad probandum, quod gratia non requiratur ad remissionem culpæ: nam si gratia remouet culpam, aut gratia, quæ est, aut gratia, quæ non est, non autem gratia, quæ non est, quia quod non est, non facit aliquid; similiter nec gratia, quæ est, quia cum sit accidens, eius esse est in esse, cum autem in est gratia iam culpa non in est, & ita expelli non potest. Et responderet: *Ad nonum dicendum, quod gratia, quæ est, & tñest culpam expellit, non eam, quæ est, sed quæ non est, prius autem erat; non enim expellit culpam per modum causæ efficientis, sic enim deberet, quod ageret in culpam existentem ad eius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad eius corruptionem, sed expellit culpam formaliter, ex hoc enim ipso, quod informat subiectum, sequitur quod culpa in subiecto non sit, sicut patet de sanitate, & infirmitate.* Quibus clarissime in forma respondetur distinguendo primum antecedens: expellens, & expulsum non possunt non esse simul in eodem instanti, cum expellit in genere causæ efficientis, concedo, si expellat solum in genere causæ formalis, negò. Ad probationem pariter distinguo: expellens in eo instanti, in quo expellit, non expellit, quod non est, si expellat in genere causæ efficientis, concedo, si in genere causæ formalis subdistinguo: non expellit, quod non est, nec erat, concedo, quod non est, & erat, negò. Itaque causa efficiens agit semper in præexistens, nec enim non existens potest terminare actionem, quæ ex proprio formali conceptu est via ad esse. Hinc quia ignis in genere causæ efficientis corrumpit aerem, agit prius non in non esse aeris, sed in ipsum aerem præexistentem introducendo in eo dispositiones ad introductionem novæ formæ. Secus tamèn est de expellente in genere causæ formalis, nam hæc non expellit per actionem aliquam, sed informando subiectum, per hoc enim, quod informat subiectum, & ei inest, desinit esse forma altera præcedens ei opposita, quod est eam expellere, & sic potius est necesse, quod pro instanti, quo inest subiecto

non sit altera forma, licet sit necesse, quod antea esset, quomodo sanitas expellit infirmitatem, non quæ est in instanti, quo sanitas inest subiecto, namque sanitas est ex integra causa, & in indivisibili consistit, propterea quæ secum non compatitur infirmitatem aliquam; sed quæ fuit præcedenter ad ipsam sanitatem. Ex quibus patet etiam ad exemplum frigiditatis, & caloris; namque hæc expulsio est in genere causæ efficientis, & pariter expulsio omnium formarum, quæ purè opponuntur contrarie, quin includant oppositionem aliquam privativam.

29

Tandem obijcies præcipue adversus secundum fundamentum: habitus charitatis, & peccatum actuale sunt simul in eodem instanti: ergo pariter peccatum actuale, & gratia. Consequentia patet, quia habitus charitatis non potest esse sine gratia, cuius est proprietas, & aqua radicaliter dimanat, antecedens probatur: in illo instanti, in quo homo peccat potest proxime, & expedite diligere Deum; sed non potest sic proxime, & expedite diligere Deum sine habitu charitatis: ergo in illo instanti, in quo peccat, est in eo habitus charitatis. Consequentia videtur bona, minor etiam patet, nam iuxta Thomistas solus habitus charitatis est, qui præstat ipsum posse proximum, & simpliciter tale ad diligendum Deum, quæ ratione distinguitur à virtutibus acquisitis; nec per solum auxilium extrinsecum potest voluntas elicere actum dilectionis Dei, sicut nec intellectus visionem beatam. Maior ergo probatur: namque in illo instanti, in quo homo peccat est liber tam libertate contradictionis, seu quoad exercitium, quam libertate contrarietatis, & quoad speciem: ergo nedum in illo instanti potest non peccare, sed & diligere Deum. Supponamus enim peccare, quia omittit dilectionem Dei instante præcepto. Explicatur: namque homo in hoc casu, quia libere quoad exercitium omittit amorem Dei, potest eum non omittere: ergo quia libere quoad specificationem omittit amorem Dei, potest Deum amare: immò non potest
non

non omittere amorem Dei instante præcepto, nisi in quantum potest Deum amare. Idem argumentum fit cum peccat odio habendo Deum, utpotè tale odium liberum etiam est, quoad specificationem, & sic potest exercere actum contrarium, qui est dilectio Dei, immò de omni peccato mortali, per quod libere avertitur à Deo: utpotè in illo instanti potest ad Deum converti, & non nisi per dilectionem Dei.

30 Nèc valet, quod ad hanc libertatem salvandam sufficit auxilium intrinsecum supernaturale, intrinsece in voluntate receptum, realiter condistinctum à gratia, & charitate, ut patet in primo actu dilectionis Dei, quo homo se disponit ad iustificationem. Non inquam valet: tum quia auxilium illud gerit vices habitus charitatis, locoque illius substituitur, & sic non repugnante illo auxilio pro instanti peccati actualis, nèc repugnet pro illo instanti ipse habitus charitatis: tum quia adhuc illud auxilium est necessario connexum cum gratia, & charitate, vnde nèc illud admittimus simul cum peccato actuali pro aliquo instanti reali: ac tandem, quia in probabiliore sententia actus primus dilectionis Dei procedit ab ipsa gratia, vel ut auxiliante, vel ut santificante, & non ab auxilio aliquo ab ea realiter distinctio.

31 Genuina ergò solutio est, quod in illo instanti, in quo homo peccat, non est proxime, & expedite potens diligere Deum, quia ut argumentum probat hæc proxima, & expedita potentia non est vnde proveniat, nisi ab habitu charitatis, qui tunc non est. Nec inde sequitur hominem libere non omittere amorem, seu non libere odio habere Deum utraque libertate, namque ad hoc sufficit habitum charitatis præcisisse tempore antecedenti, utpotè tunc cum potentia proxima, & expedita ad amandum Deum, voluntas se libere determinavit ad omittendum amorem, seu odio Deum prosequendum pro instanti sequenti. Et sic ita se determinavit, quod potuit tunc libere se determinare ad oppositum pro illo instanti, quod est libere omittere amorem, vel odio Deum

habere. Hinc adhuc impotentia, quam habet voluntas ad amandum Deum pro illo instadi, in quo peccat, est impotentia procedens ex ipsius libera determinatione, quia nempe ipsa libere possuit impedimentum ad conservationem habitus charitatis, aliter autem esset si Deus auferret illum, seu subtraheret concursum conservativum illius pro suo libero arbitrio, & sine culpa hominis, tunc enim homini non posset imputari ad culpam omisio dilectionis Dei.

32 Sed dices: ut homo in illo instanti libere omittat dilectionem Dei præceptam, vel odio habeat Deum, est necesse, quod in illo instanti sit potentia libera proxima, & expedita ad prædictam omisionem, vel odium, at potentia libera proxima, & expedita ad prædictam omisionem, vel odium, non potest non esse potentia libera proxima, & expedita ad dilectionem Dei: ergo vel in illo instanti homo non libere omittit dilectionem Dei præceptam, aut libere Deum odio non habet, vel in illo instanti est potentia proxima, & expedita ad dilectionem Dei. Patet minor, utpotè potentia libera proxima, & expedita, ideò dicitur talis, quia est ad utrumlibet oppositorum; est enim de conceptu libertatis in differentia ad utrumlibet.

33 Pro huius radicali intelligentia nota, quod potentia proxima, & expedita libera ad dilectionem, & odium Dei, non est unica, & simplex, nec enim odium Dei procedit ab habitu charitatis, nec Dei dilectio ab ipsa voluntate sine illo. Constat ergo ex ipso habitu charitatis, & ex voluntate secundum se, ita ut cum dicitur homo est liber ad diligendum Deum, & odio eum habendum, hæc libertas in ordine ad odium Dei sita sit in ipsa voluntate secundum se, & in ordine ad dilectionem Dei sita sit in ipso habitu charitatis eam intrinsece elevante ad esse supernaturale. Unde propterea homo est liber ad odio Deum habendum, quia in sua voluntate habet posse illum odio habere: & propterea est liber ad cum amandum, quia per habitum charitatis ei infusum potest cum

cum amare, cum ergò deest habitus charitatis, manet quidam potentia libera per ordinem ad odium, sed non per ordinem ad amorem, quod est manere potentiam liberam inadæquate, & incomplete, non complete, & adæquate. Nèc enim hæc libertas contrarietatis est constituenda, sicut libertas, quæ est in homine ad currere, & sedere, seu ad peccandum, & non peccandum; namque hæc est vna, & simplicissima, nempe ipsa voluntas secundum se, quæ proindè aut non est, aut est completa, & adæquata; secus verò in nostro casu. Vnde ad propositum dicimus, quod homo in illo instanti, in quo peccat, seu odio habet Deum, vel omittit dilectionem Dei præceptam, libere se exercet inadæquate, scilicet potentia libera suæ voluntatis, nō tamèn complete, quatenus potentia libera coalescit ex voluntate, & habitu charitatis, qui tunc non est, nèc potest esse. Hæc autèm incompleta libertas voluntatis sufficit ad peccandum, cum in eius manu fuerit amittere potentiam alteram incompletam charitatis, vi cuius potuit diligere Deum, & noluit.

34 Hinc informa ad replicam conceditur maior, & negatur minor. Ad probationem conceditur de potentia libera ad vtrumlibet oppositorum ordinis naturalis, vt potètia ad currere, & nō currere vel sedere, secus verò cum vnū pertinet ad ordinē naturālē, & aliud ad ordinem supernaturalem, vt in nostro casu. Tunc enim nulla est potentia, quæ ab intrinseco sit ad vtrumlibet, quia implicat potentia, quæ ab intrinseco sit naturalis, & supernaturalis. In hoc ergò sensu homo libere peccat omittendo amorem Dei, vel odio eum habendo in illo instanti, non quia in eo sit potentia completa ad amorem Dei, & odium, sed pure quia in eo est potentia incompleta ad odium, & incompletam ad amorem non habet ex propria libera determinatione.

35 Quod si instes, quod dum homo est in gratia, & charitate habet simul potentiam expeditam ad odium: ergò dum est in peccato habet simul potentiam ad diligendum

dum Deum, negatur consequentia, namque ad odio Deum habendum sufficit voluntas secundum se, quæ rectè componitur cum gratia, & charitate; ad diligendum autem Deum ultra requiritur habitus charitatis, qui componibilis cum peccato non est. Et nota illam propositionem: *Homo dum est in gratia, vel charitate habet potentiam ad odio habendum Deum*, debere intelligi in sensu divisio, non in sensu composito: id est habet potentiam ad odium secundum se, sed non ut coniungendum cum gratia, & charitate, paritèr ac loquimur de potentia expedita hominis ad dissensum, dum est prædeterminatus ad consensum. Quantum ad præsens enim eodem modo loqui debemus, cum eadem sit repugnantia inter dissensum, & consensum, ac inter peccatum, & gratiam.

(o)(✱)(o)

DVBIVM SECVNDVM.

VTRVM DE POTENTIA DEI ABSOLUTA possit remitti peccatum sine gratia?

PROCEDIT Sermo de peccato mortali, deveni-
li dicemus obiter in solutione argumentorum.
Etiam procedit de homine elevato in finem supernaturalem; in tertia tamèn resolutione ostendimus, quid sentiendum sit de peccato mortali in puris naturalibus commissio. Paritèr procedit sermo de peccato mortali personali; dicemus tamèn in solutione argumentorum de peccato originali. Hoc dubium maxime conducit ad intelligentiam formæ, qua iustificamur; prætereaque non est v-
num

num de hoc disputare, ait Magister Soto; sed potius laudandos, qui in eius solutione laborarunt, ait Prado.

2 Quo indubio sententiæ reducuntur ad tres: prima asserit peccatum de potentia Dei absoluta remitti posse per condonationem extrinsecam Dei, quam aliqui vocant purè non imputativam peccati, alij verò gratiosam, nempe importantem gratiam extrinsecam, quæ est Dei dilectio. Alij verò dicunt hanc condonationem non sufficere, sed ultra requiri formam aliquam, seu gratiam intrinsecam supernaturalem, sed non habitualement, sed actualem; nempe dilectionem Dei ex parte hominis. Alij tandem necessario requirunt gratiam habitualement, ita ut sine infusione illius intelligi non possit remissio peccati. Et loquimur de remissione peccati, quæ est verè, & rigorosè talis, per quam nedum peccatum detegitur, ut dicebant hæretici, contra quos Concilium Tridentinū, verū & per quā peccatū totaliter abraditur, & expellitur. Quo in dubio sunt tres difficultates, prima procedit de condonatione pure extrinseca, secunda de condonatione per gratiam intrinsecam habitualement: tertia de condonatione per gratiam habitualement instatu puræ naturæ. Sit ergo.

RESSOLVTIO PRIMA.

DE POTENTIA DEI ABSOLVTA NON potest peccatum remitti per solam condonationem extrinsecam, sive purè non imputativam, sive gratiosam.

3 **E**ST contra Scorum, Nominales, Suarez, Ripalda, Lugo, Oviedo, & alios Jesuitas. Eam tamen tenent Valentia, Vazquez, Montesinos, Araujo, Prado, Ferre, Gonet, & communiter

Thomistæ. Et fundatur quo ad primam partem primo: namque remissio peccati includit essentialiter ex parte Dei pacationem, qua nobis pacatur, quæ pacatio in Dei dilectione consistit, ut expressè docet D. Thomas hic art. 2. in corp. & ad 2. quod erat huiusmodi: remissio culpæ consistit in reputatione divina, secundum illud psalmi: *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum*; sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis: ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ. Et respondet: *Quod sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divine, sed etiam importat quendam gratiæ effectum, ut supra dictum est; ita etiam & hoc, quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso, cui peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex divina dilectione procedit. Vbi argumentum est fundamentum contrariæ sententiæ, videlicet quod remissio peccati consistit in divina reputatione, ad quid ergo est necessaria gratia aliqua etiam extrinseca, ut remittatur peccatum?* Et respondet D. Thomas, quod hoc ipsum, quod est homini non imputari peccatum, ex divina dilectione procedit.

4 Et videtur notum ex terminis, ut patet exemplo, quo & ipsi utuntur; namque vnum hominem alteri non imputare iniuriam sibi factam est ei gratiam, & beneficiū impendere, cum posset ex iustitia satisfactionem ab eo exigere. Immo condonatio illa non gratioſſa non potest aliter explicari nisi per hoc, quod Deus hominem, qui peccavit, nec diligit, nec odit; hinc authores huius sententiæ prædictam condonationem constituunt in hoc actu: nolo me præbere offensum, vel in hoc: nolo odio habere peccatorem, vel indignari contra illum. Hæc autem non est remissiva peccati, sed est potius, quam Deus potest exhibere erga eum, qui non peccavit, quem nec odit, nec necessitatur diligere. Hinc D. Thomas hic ad 1. habet: *Potest enim apud homines contingere, quod unus homo aliquem alium nec diligit, nec odit; sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque spe-*

clati benevolentia. Quæ impugnatio procedit etiam permissio, quod peccatum habituale consistat in reatu ad poenam, vel in sola obligatione satisfaciendi pro peccato actuali præterito, vel in peccato præterito non condonato, vel quomolibet alio modo; namque inde solum inferitur posse à Deo condonari extrinsecè absque impressione alicuius effectus intrinsecè incompatibilis cum peccato, utpotè sicuti hoc modo peccatum purè dependet ex Deo libere determinante, vel taxante, paritèr purè ex Deo condonante potest perire. Attamen in intelligibile est, quod hæc condonatio non importet gratiam aliquam ex parte Dei; nimirum divinam dilectionem.

5 Secundo fundatur hæc pars: eatenus in hoc modo dicendi Deus posset peccatum remittere per condonationem extrinsecam, quia Deus ut remittat peccatum, sufficit cadere iuri suo, nempe exigendi honorem sibi ablatum per peccatum; at Deus non potest prædicto iuri cadere: ergò. Probatur minor: Deus non potest cadere prædicto iuri, nisi abdicando à se suum ius; at Deus non potest à se abdicare suum ius: ergò. Probatur minor: Deus non potest à se abdicare suum ius, quin à se abdicet suum dominium; at Deus non potest à se abdicare suum dominium: ergò nec suum ius. Minor, & consequentia patent, maior etiam est perspicua, namque Deus est Dominus sui iuris: ergò dum non abdicat à se suum dominium, nec potest à se abdicare suum ius.

6 Nec valet, quod Deus de facto abdicat à se prædictum ius, cum peccatorem iustificat per gratiam, non inquam valet, namque aliud est ius Dei adversus peccatorem extingui, & aliud Deum à se abdicare suum ius, adhuc permanente non extincto; ius autem quod habet Deus exigendi honorem sibi ablatum per peccatum, extinguitur per gratiam, per quam peccator reddit Deo honorem debitum, & sic tunc non dicitur Deum à se abdicare prædictum ius, sed potius extingui. Secus autem si ius illud cessaret absque exhibitione honoris debiti ex parte peccatoris; tunc enim cessaret purè, quia Deus à se abdicat.

dicaret illud ius, utpotè non extinctum, quod esse non potest, sicut nèc à se potest abdicare dominium illius.

7 Confirmatur: ius illud quod habet Deus adversus peccatorem est quædam perfectio divina cum Deo identificata, & ab ipso inseparabilis: ergò non potest Deus illud à se abdicare. Dices non posse illud abdicare quantum ad actualitatem, secus tamèn quantum ad denominationem, ut patet in actu libero. Sed contra, nā hæc abdicatio nō potest fieri absq̃ aliqua intrinseca mutatione, vel ex parte Dei, vel ex parte peccatoris: quippè denominatio illa est intrinseca, quod patet in exēplo posito actus liberi Dei, & in condonatione hominis; at talis denominatio desinere non potest per intrinsecam mutationem ex parte Dei, ut liquido constat: ergò per intrinsecam mutationem ex parte peccatoris, quæ fit per satisfactionem, qua extinguitur prædictum ius.

8 Tertiò fundatur hæc pars ex quo, ut diximus, talis condonatio solū potest stare in Deo per hoc, quod non se reputet offensum, vel non imputet peccatori iniuriam; at sic non potest Deus remittere peccatum: ergò. Probat minor: si Deus sic remittat peccatum, posset ante remissionem peccati dicere: si peccaveris, non me reputabo tibi offensum, vel non imputabo tibi iniuriam, at hoc dicere repugnat Deo: ergò. Maior patet nāque, quod potest Deus facere post aliquod tempus, potest ab eo dici ante illud tempus, sicut plura, quæ Deus facit, revelavit antequam faceret. Minor verò probatur: nām si Deus ante commissum peccatum posset dicere: si peccaveris non me reputabo tibi offensum, vel non imputabo tibi iniuriā, sequitur quod cū homo cōmitteret peccatū, nō peccaret; at hoc contradictionem involuit: ergò. Sequela probatur. Nām illa conditionalis per positionem antecedentis, scilicet peccati, transiret in absolutam: ergò dū peccaret, Deus non reputaretur ei offensus, nèc ei imputaret iniuriam; sed per hanc non reputationem, vel non imputationem desineret esse peccatum iuxta hanc sententiam: ergò ille homo dū peccaret, non peccaret.

Quo-

9 Quoad secundam partem, quod nempe nec possit remitti peccatum per extrinsecam Dei condonationem gratiosam, quæ scilicet includit dilectionem Dei, fundatur primo ex D. Thoma loco citato in corpore ad illa verba: *Dilectio autem Dei quantum est ex parte actus divini est æterna, & immutabilis; sed quantum est ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso, quandoque deficiamus, & quandoque iterum recuperamus.* Ex quibus sic efformo rationem: dilectio Dei remissiva peccati non potest non etiam divinitus nobis imprimere aliquem effectum incompatibilem cum peccato: ergo si sit purè extrinseca, non est sufficiens nobis remittere peccatum. Consequentia patet, & antecedens probatur: dilectio remissiva peccati ex proprio, & formali cōceptu licet subiective, & ex parte Dei sit æterna, & imūtabilis vtpotè identificata cum Deo, terminative tamē, seu ex parte nostri est deffectibilis, seu mutabilis: ergo non potest non etiam divinitus nobis imprimere aliquem effectum incompatibilem cum peccato. Consequentia patet, namque si prædictum effectum nobis non imprimat, relinquitur duntaxat dilectio ipsa prout se tenet ex parte Dei, quæ prout sic est æterna, & immutabilis. Antecedens autem probatur: namque prædicta dilectio remissiva peccati terminative, & ex parte nostri, quandoque interrumpitur, quando scilicet à Deo deficiamus, & quandoque recuperatur, cū scilicet ad eum convertimur, eūque diligimus: est ergo terminative, seu ex parte nostri deffectibilis, & mutabilis.

10 Dices effectum prædictæ dilectionis remissivæ peccati in nobis attento proprio illius formali conceptu esse puram denominationem extrinsecam ex libera Dei dilectione proveniente, hancque nos interrumpere cum peccamus, eamque recuperamus cum ei obicem peccati non ponimus. Licet de facto, & iuxta legem à Deo statutam præter illam denominationem nobis imprimat effectum intrinsecum gratiæ tam habitualis, quam actualis. Sed contra est eviden-

ter: nāmque denominatio extrinseca proveniens ab aliqua forma est defectibilis, ex defectibilitate ipsius formæ à qua provenit; ideò enim esse visū in lapide deficit, quia deficit visio ad eum terminata, non tamē è contra: ideò deficit visio, quia deficit esse visum. Et ratio est clara, nām denominatio extrinseca est ipsa forma à qua provenit, & sic deficere non potest nisi ex defectu illius. Sequitur, ergò ex prædicta doctrina, quod dilectio Dei remissiva peccati sit ratione sui, seu subiectivæ, & ex parte Dei defectibilis, siquidē non esset in eo casu defectibilis ratione termini, vel effectus, qui esset pura extrinseca denominatio.

11

Et adde esse doctrinam generalem Theologorum, quam pluries tradit D. Thomas libertatem divinam non consistere in indifferentia divinæ voluntatis quantum est ex parte ipsius, sed in indifferentia illius ex parte eius, ad quod dicitur. Quod & docet expresse 1. p. q. 9. art. 3. ad 4. & ad 5. ut probet voluntatem Dei non esse mutabilem. Et in 1. ad Anibaldum dist. 45. q. unica art. 1. expresse habet, quod divina natura non est mutabilis, sed rerum mutativa. Et q. 23. de verit. art. 1. paritèr docet, quod divina voluntas solum se habet ad opposita quantum ad effectus quos potest facere, & non facere. Quod tandē docet 1. contra gentes cap. 82. unde procedit illa gravissima difficultas de constitutivo actus liberi Dei, qui ex vna parte, quia liber non potest non esse intrinsicè defectibilis, & ex alia quia divinus, non potest non esse intrinsicè necessarius. Unde coguntur plures ex auctoribus Societatis constituere actum liberum Dei per denominationem proveniente simul ab actu Dei necessario, & productione creaturarum, vel creaturis ipsis, quia aliter non possunt salvare defectibilitatem ad libertatem divinam requisitam; licet facilius aliqui eum constituent per actum necessarium, vel immutantem creaturas ad fore, vel non fore, seu de statu futurationis ad statum existentia, quæ eo ipso est denominatio connotativa, quæ deficere potest ex solo defectu extrinseci con-

no:

notati. Omnes ergò tenentur asserere, quòd præcissa intrinseca mutatione creaturarum, non potest ex parte Dei intelligi defectibilitas proprii actus liberi, ità vt actus liber Dei sit intrinsece, & subiective defectibilis, non quoad entitatem, seu actualitatem, in quo sensu procedit doctrina D. Thomæ, sed purè quoad terminationem, siue defectibilem sub conceptu expresso terminationis, vt aliqui dicunt, siue ex defectu connotati, vt nos defendimus dubio 4. de voluntate Dei, siue vt defectibilem virtualiter, vt alij asserunt, & in vniversum defectibilem purè per ordinem ad creaturas, quia scilicet sunt tales, quod sine ipsis possit esse perfecta bonitas Dei, vel quia ad ipsas habet habitudinem non necessariam, vt locis citatis docet D. Thomas.

12 Ad rem ergo dilectio libera Dei remissiva peccati indefectibilis ex parte Dei, idest quoad actualitatem non potest non importare defectibilitatem ex parte termini, seu hominis, cui peccatum remittitur, quæ defectibilitas intelligibilis non est, si nullius effectus productiva sit, sed tantum in eo ponat denominationem extrinsecam dilecti; vtpotè hæc potius defectibilis esset per ordinem ad Deum, quam vice versa.

13 Quæ doctrina non leviter confirmatur ex differentia, quam tradit D. Thomas inter amorem divinum, & humanum 1. p. q. 20. art. 2. Et cum differentia amoris divini, & humani in vestiganda sit penes vtriusque conceptum proprium, & formalem, non est dubitandum, D. Thomam loqui de amore divino in omni statu, in quo exerceri potest. Igitur D. Thomas inquit: vtrum Deus omnia amet: Et respondet omnia existèntia amare, *nàm omnia existèntia in quantum sunt, bona sunt, nàm ipsum esse rei, quodam bonum est.* Vndè infert quod quia voluntas Dei est causa omnium rerum, *oportet quod in tantum habeat aliquid esse in quantum est volitum à Deo: cuilibet ergò existenti Deus vult aliquid bonum, vndè cum eum amare, nihil aliud fit, quam velle bonum alicui; manifestum est, quod omnia, quæ sunt amant.*

Non tamèn eodem modo, sicut nos; quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alteri volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed è converso bonitas eius provocat amorem, quo ei volumus, & bonum conservari, quod habet, & addi quod non habet; sed amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus.

24

Quibus in verbis notandum est, quod ut Deus amet omnia recurrit D. Thomas ad hoc, quod est causa omnium rerum: quia cum ipsum esse sit aliquod bonum, & amare sit velle bonum alicui; consequenter non potest Deus non amare omnia, quæ causat, vel quibus vult ipsum esse, supponit ergò D. Thomas, quod eatenus amor divinus terminatur ad aliquid, inquantum in eo causat aliquid bonum, aliter ad quid recurrit ad esse omnium, quod non potest non causare, ut omnia amet? Si ergò in nostro casu remissio peccati est purè extrinseca, nèc in nobis causat aliquid bonum: videtur talem remissionem non procedere ex amore, seu dilectione Dei, vndè sequitur hanc sententiam coincidere cum prima. Et quia statim se offert argumentum de amore humano, qui terminari potest purè extrinsece, quin bonitatem aliquam causet in eo, quod terminatur, adstruit differentiam inter ipsum, & amorem divinum, quod amor humanus movetur, seu allicitur à bonitate obiecti, vel vera, vel existimata, propterea que illam præsupponit: E contra verò amor divinus à bonitate obiecti non movetur, & sic eam non supponit, sed causat; ac si diceret: amor terminatur ad bonum, hoc enim est obiectum illius: ergò ad bonum, quod præsupponit, vel ad bonum, quod causat; cum ergò amor divinus non præsupponat bonum in obiecto, aliter ex eo moveretur, consequenter debet terminari ad bonum, quod ipse causat. Hinc amor divinus dicitur efficax, seu effectivus, humanus verò solùm affectibus, & in efficax.

15

Et si dicas esse sententiam probabilem obiectum motivum divinæ voluntatis esse bonum prout abstrahit

à creato, & increato; respondeo oppositum esse probabilius, de quo late, de voluntate Dei dubio 2. Admissa tamèn hac sententia dicimus D. Thomam debere intelligi adminus de primo amore, quo nempe incipit communicare bonum creaturæ, ad hoc enim movetur Deus purè ex sua divina bonitate, nèc aliud tunc intendit præter suam bonitatem alijs à se per similitudinem communicare; hac autèm communicata poterit Deus ab ea moveri, seu inclinari, vt eam augeat, vel perficiat vsque ad gratiam consumatam, quo insensu merita nostra possunt dici movere, & inclinare divinam voluntatem ad illorum retributionem. In nostro autèm casu, sermo procedit de amore remissivo peccati, qui non potest non esse primus in ordine supernaturali.

16 Et quia doctrina relata D. Thomæ procedit de dilectione communi, qua Deus diligit omnia, quæ sunt, placet etiam eam confirmare doctrina eiusdem 12. q. 110. art. 10. vbi inquit: vtrum gratia ponat aliquid in anima, & consequenter loquitur de dilectione Dei speciali, & sic habet in corp. *Quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divinæ, id est ex dilectione Dei, qua vult creature bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autèm hominis movetur ex bono præexistente in rebus, & indè est, quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed presupponit ipsam: potest igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum.* Et de indè hanc dilectionem dividit in communem, & specialem, quæ dicitur dilectio simpliciter, qua creatura trahitur supra conditionem naturæ. Tenet ergò doctrina D. Thomæ loquendo de quacumque Dei dilectione, sive communis sit, sive specialis, vt in nostro casu.

17 Sed fortè dices: iuxta Thomistas datur in Deo amor stricte sumptus; iste autèm est amor terminatus ad bonum in communi, prout præscindit ab existentia: ergò talis amor non est effectivus, seu causativus alicuius boni, aliter hoc bonum non posset non esse existens, & sic ille amor effect

amor non boni in communi, sed boni singularis. Sed hoc argumentum proponitur à nobis de voluntate Dei dub. 3. res. 3. ad probandū Deum amare creaturas possibles, & est ordine 10. videatur ibi. Pro nunc sufficit advertere, quod bonum in communi, quod est obiectum voluntatis non præscindit ab existentia, utpotè bonum est aliquid in quantum est in actu, quod late extendimus resolutione citata; præscindit tamèn ab existentia de præsentia, vel defuturo, quod est præscindere à præsentia, quam terminat gaudium, & ab absentia, quam terminat desiderium: & amor ad eum sic in communi terminatus dicitur amor striçte sumptus.

18 Dices etiam probabilem esse sententiam adhuc inter Thomistas, quod Deus amat creaturas possibles, sed talis amor non est effectivus, seu causativus alicuius bonitatis, aliter eas extraheret ab statu possibilitatis ad statum existentie: ergò. Sed respondetur eandem prorsus difficultatem esse ibi atque in præsentia. Nèc alia ratione convincimur ad asserendum Deum non amare creaturas possibles, nisi quia Deo repugnat amor simplicis complacentie, idest qui effectivus non sit. Vnde prædicta sententia admitti non potest. Si tamèn admittatur, solum potest responderi, quod ille amor, ut dicunt, est solum simplex complacentia, proindeque pure in efficax, & propterea non est effectibus, sed affectivus. Nos autèm cum D. Thoma loquimur de amore divino efficaci, qui eo ipso est effectivus: & talis est amor, quo Deus nobis remittit peccatum, ut de se patet.

19 Secundò fundatur nostra resolutio, quoad hanc partem, & simul retorquetur exemplum, quo sectatores huius sententie utuntur adversus nos. Exemplum est: quod unus homo potest alteri remittere iniuriam ei ab eo irrogatam, per puram extrinsecam condonationem, quin in eo causet bonum aliquod ei intrinsece impræsum, vi cuius remittatur offensa: ergò pariter Deus. Et argumentor sic: licet homo affective, & quantum est ex sua voluntate remittat alteri iniuriã
sibi

sibi factam, re tamèn vera illam effective non remittit, nè expellit ab animo offendentis: ergò ex exemplo solum potest convinci, quod Deus per condonationem extrinsecam possit remittere iniuriã sibi illatã ab homine affective, & quãtũ est ex sua voluntate, secus tamèn effective, & prout in re. Consequentia patet stando exemplo. Antecedens autèm probatur experientia: namque stante illo affectu, seu voluntate in offenso, stat offendentem retinere odium, & perseverare in offensa, vel iniuria ei condonata: ergò talis iniuria, vel offensa revera per condonationem illam offensi non remittitur, nè expellitur. Nèc potest huius alia ratio assignari, præter quod voluntas hominis offensi non remittit offensam alteri causando in eo aliquod bonum intrinsece incompatible cum ea, & sic stare potest, & coniungi in offendente simul cum condonatione ex parte offensi. Si igitur Deus paritèr nobis remitteret offensam per puram extrinsecam condonationem, quin causaret vel imprimeret nobis bonum aliquod intrinsecum incompatible cum ea, licèt affective, & ex parte suæ voluntatis nobis remitteret offensam, secus tamèn revera, & effective, sed potius possèt homo simul cum illa condonatione perseverare in offensa, & retinere odium adversus ipsum Deum condonantem.

20 Et hinc apparet, quam frivolum sit fundamentum contrariæ sententiæ. Censent enim, per idem esse Deum remittere peccatum, ac à nobis tollere obligationem satisfaciendi pro illo, quam potest tollere per solam extrinsecam condonationem, ut patet in hominibus. Apparet, inquam, namque dato quod homo offensus per solam extrinsecam condonationem possit ab altero tollere obligationem satisfaciendi pro offensa ei illata, non tamèn potest per solam condonationem extrinsecam re vera ab illo expellere ipsam offensam, ex qua ortum habet prædicta obligatio: ergò dato quod Deus per solam extrinsecam condonationem possèt à nobis tollere obligationem satisfaciendi pro peccato, secus tamèn

mèn expellere ipsum peccatum. Immodò remissio poenæ pendet ex remissione culpæ, quandiù enim manet culpa, manet debitum poenæ; ergò si per solam condonationem extrinsecam non potest remitti culpa, nèc poterit remitti poena. Priùs ergò debent probare sectatores sententiæ oppositæ peccatum, quoad culpam posse remitti per solam condonationem extrinsecam, quam posse per eam remitti, quoad reatum, vel debitum poenæ, seu obligationem satisfaciendi pro illa.

21 Et quidè, quod possit remitti peccatum quoad debitum poenæ per solam condonationem extrinsecam, ad summum tenet de debito extrinseco poenæ orto ex divina ordinatione, quo in sensu dicitur Deum punire citra condignum; sicut enim hoc debitum ortum solùm habet ex Deo decernente, vel taxante, paritèr per solam extrinsecam Dei ordinationem excuti potest. Non tamèn tenet de debito intrinseco, orto nempe ex ipso peccato, quatenùs per eum homo voluntarie recessit à Deo, quo in sensu dicitur hominem per peccatum mereri poenam infinitam; hoc enim debitum non potest tolli nisi remittatur peccatum, quoad culpam, ita ut remissio poenæ consequenter se habeat ad remissionem culpæ, & non è contra. Hinc semper est negandum peccatum habituale consistere in reatu ad poenam, vel in obligatione satisfaciendi, vel in non condonatione illius, sed consistit in eo vnde ortum habet ille reatus, vel obligatio, quod est ipsa de ordinatio voluntatis, quatenùs à Deo recessit se convertendo ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem. Dùm ergò hæc de ordinatio perseverat, manet etiam debitum intrinsecum poenæ. Nèc potest intelligi peccatum ab intrinseco condonatum, quidquid de debito ab extrinseco contingat. Paret autèm hanc de ordinationem voluntatis tolli non posse, nisi per reordinationem eiusdem, quæ necessario importat bonum aliquod intrinsecum, vi cuius voluntas averfa à Deo, ad Deum convertitur, ei que coniungitur, quæ est gratia intrinseca, quidquid sit de actuali, vel habituali.

22 Et quidè̃m securitas nostræ sententiæ in eo stat, quod in nullo à D. Thomæ doctrina recedimus, sic enim habet in 4. dist. 16. q. 3. art. 1. ad 1. *Peccatum quodlibet potest dimitti, aut remitti, quoad duo, scilicet quantum ad culpam, & quantum ad reatum: non tamèn potest esse secunda remissio sine prima: quia quandiu manet culpa, manet debitum pœnæ, Culpa autèm in deordinatione voluntatis consistit. Vndè non potest culpa remitti, nisi reordinetur voluntas, quod esse non potest quandiu in ipsa deordinatio manet, aliàs duo opposita essent simul vera.* Hæc Divus Thomas.

23 Et notetur pro maiori certitudine contra Scotum, Nominales, Suarez, & eorum sequaces: quod si peccatum habituale solum consistat in reatu ad pœnam, utpotè actuale iam transivit, sequitur in Sacramento baptimi, vel absolutione Sacerdotis solum tolli, vel remitti prædictum reatum, quæ propositio est damnata à Pio V. & Gregorio XIII. Contra Michaelèm Baium, & est ordine 53. huius tenoris: *In peccato duosunt, actus, & reatus, transeunte autèm actu, nihil remanet nisi reatus, sive obligatio ad pœnam; vndè in Sacramento baptimi, aut Sacerdotis absolutione proprie reatus peccati duntaxat tollitur, & ministerium Sacerdotis solum liberat à reatu.* Quæ propositio solum posset habere fundamentum in prædicta sententia, utpotè aperte fatentur post peccatum actuale transactum nihil manere nisi reatum ipsius, proindèque nihil manere remittendum præter ipsum.

24 Tertiò fundatur nostra resolutio, quoad ipsam partem, ex quo non est assignabile obiectum huius extrinsecæ condonationis. Nunc præcipue militamus contra Patres Jesuitas. Et difficultas confurgit, ex quo peccatum habituale constituunt non in aliquo intrinseco, sive positivo, sive privativo, sed in ipso peccato actuale præterito non condonato, seu moraliter perseverante in ipsa non condonatione Dei. Et propterea asseverant per solam Dei condonationem, sine aliqua forma intrinseca posse peccatum habituale remitti,

utpotè eo ipso desinit esse condonatio, in qua moraliter perseverabat peccatum actuale. Hinc ergò insurgit difficultas: obiectum talis condonationis non est assignabile: ergò prædicta condonatio est chimerica. Consequentia patet, & antecedens probatur: obiectum talis condonationis in primis non est peccatum actuale præteritum secundum se, ut ipsi fatentur, nam quod iam non est, remitti non potest; nèc est peccatum actuale præteritum, ut non condonatum, qua ratione moraliter perseverat, aliàs non est recensere aliud obiectum prædictæ condonationis: ergò non est assignabile obiectum talis condonationis. Minor patet, namque obiectum prædictæ condonationis non potest esse aliud præter id, quod condonatur, vel remittitur; sed non remittitur aliud præter peccatum, & hoc non potest esse aliud præter peccatum actuale præteritum, vel secundum se, vel ut non condonatum, qua ratione efficitur peccatum habituale: ergò. Consequentia etiam patet. Maior ergò probatur, & quoad primam partem supponitur ut dixi, quoad secundam sic probatur: nam peccatum actuale præteritum, ut non condonatum, non aliud addit ad se ipsum secundum se præter carentiam condonationis; sed carentia condonationis condonari non potest: ergò. Probatur minor primo: carentia condonationis est carentia ipsius actus divinæ voluntatis, quo Deus condonat; sed actus divinæ voluntatis, quo Deus condonat, non condonat sui carentiam, ut ex terminis patet: ergò. Secundo: nam carentia condonationis, ita est Deo libera, ut ab eo tantum dependeat, sicut & condonatio ipsa, libere enim Deus condonat, vel non condonat; sed Deus non condonat id, quod ab eo tantum dependet: ergò. Tertio: idem est obiectum, quod condonatur, ac quod antea non fuit condonatum; sed obiectum, quod antea non fuit condonatum, non est peccatum, ut non condonatum, aliàs ipsamet non condonatio esset obiectum sui ipsius: ergò.

25

Ac tandem claritatis gratia inquiri: quod est tale obiectum? dices cum aliquibus recentioribus apud Pa-
tres

tres Lugo, & Oviedo, condonationem illam respicere tanquā obiectum peccatum præteritum, quod Deus vult ne denominet iam hominem peccatorem. Sed iterum inquirō: cum peccatum præteritum non possit secundum se denominare hominem peccatorem, namque quod iam non est, non denominat, quid est illud, quod Deus non vult denominare hominem peccatorem? Planè dices esse peccatum præteritum quatenus moraliter perseverans. Tunc sic, ergò Deus condonatione sua vult peccatum præteritum non secundum se, sed ut moraliter perseverans, non denominare hominem peccatorem; at peccatum præteritum, ut moraliter perseverans, est peccatum præteritum, ut non condonatum: ergò Deus per suam condonationem vult ne peccatum præteritum, ut non condonatum denominet hominem peccatorem; sed hoc est divinam condonationem habere pro obiecto ipsam carentiam condonationis, quod implicare constat exprobatōibus adductis in contrarium: ergò.

26

Dices cum alijs: quod in peccato habituali duo reperiuntur: scilicet actio præterita, & carentia condonationis: condonatio ergò extrinseca Dei attingit actionem præteritam, ut obiectum displicentiæ, & carentiam condonationis, ut obiectum destruendum, seu per illam formaliter destructum. Sed contra est: namque actio præterita secundum se non est obiectum displicentiæ, quod enim non est, nec displicet: ergò si de præsentī displicet, est ut stat sub carentia condonationis, quæ propterea ut sic dicitur peccatum habituale; sed ut stat sub carentia condonationis, est obiectum ut destruendum: ergò non aliud assignatur obiectum extrinsecæ Dei condonationis præter carentiam ipsius condonationis.

27

Dices cum alijs condonationem Dei extrinsecam respicere tanquam obiectum carentiam destruendam ex motivo formali destruendi hoc coniunctum: *Actio præterita, & carentia condonationis*, quia in hoc peccatum consistit ita ut si tale coniunctum non esset, non daretur talis actus

destruens suam carentiam. Sed contra est, nàm cum dicunt: *Actio præterita*, non dicunt actionem præteritam secundum se, vt supponunt: ergò dicunt actionem præteritam, vt fiat sub alia parte coniuncti, scilicet sub carentia condonationis: ergò tandem assignat pro obiecto peccatum præteritum vt fiat sub carentia suæ condonationis; idem enim est peccatum, vt destruendum, ac peccatum vt remittendum.

28 Dices cum alijs: duplicem esse condonationem: aliam passivam, & aliam activam, passivam appellant carentiam displicentiæ circa peccatum, & activam actum positivum imperantem hanc carentiam, quo Deus vult iam non displicere de peccato. Sed contra est: nàm hæc non displicentia non est circa peccatum actuale secundum se, vt potè iam præteritum, sed vt moraliter perseverans in non condonatione illius: ergò est carentia displicentiæ circa peccatum, vt non condonatum, & consequenter circa illud sub carentia condonationis, vnde tandem inferitur, Deum illo actu, seu condonatione activa velle iam non displicere de non condonatione peccati.

29 Dices enim alijs: displicentiam non esse de peccato habituali, vt habituali, sed tantum de actione præterita præscindendo ab illius duratione: sed hic modus dicendi destruit fundamentum huius sententiæ, nàmque si peccatum eatenus remitti potest per solam condonationem extrinsecam, quatenus durat, seu permanet moraliter duntaxat in illius non condonatione: ergò præscindendo ab illius non condonatione non est vnde per solam extrinsecam condonationem possit remitti. Immo peccatum non potest displicere dum nec physicè, nec moraliter est, & præcissa non condonatione non est aliquid in hac sententia, vi cuius possit permanere moraliter. Ac tandem si peccatum præteritum esset obiectum displicentiæ, quia præteritum, cum semel præteritum non posset non præterisse, planè inferitur non posse displicere Deo, & consequenter nec posse esse obiectum condonationis.

30 Dices iam cum Patre Lugo: condonationem formalem esse actum quendam, quo Deus dicit: vellem quantum est ex me, ut peccatum prateritum non sufficeret nunc ad fundandum odium rationabile peccatoris: Quem affectum dicit esse absolutum ex parte actus, & conditionatum ex parte obiecti, & pariter esse efficacem in ratione causae; ex vi enim illius efficaciter tollitur peccatum, & non efficacem in ratione obiecti, quia non potest facere, ne peccatum prateritum ex se non sit sufficiens ad fundandum nunc rationabile odium Dei; nam licet possibile sit, ut non fundet illud, si coniungatur cum condonatione, Deus autem illud non respicit, ut coniunctum cum condonatione, sed tantum secundum se.

31 Hæc implicatissime Pater Lugo. Et in primis sine fundamento appellat condonationem formalem illum actum, quo quantum est ex se Deus vellet peccatum prateritum non sufficere nunc fundare odium rationabile peccatoris. Quis enim hunc actum appellat condonationem peccati? Esseque ex parte Dei efficacem ad tollendum peccatum, de factoque per eum tolli? Cum obiectum huius actus sit peccatum pure ut sufficiens fundare nunc odium Dei, nec Deus possit ex vi illius actus facere, ut tale odium non fundet. Immo addit Deum non respicere illo actu peccatum, ut coniunctum cum condonatione, sed solum secundum se, qua ratione implicat sufficiens non esse ad fundandum prædictum odium. Si enim obiectum talis actus est peccatum solum, ut sufficiens fundare odium Dei, nec vi illius actus potest Deus facere ne tale odium fundet, nisi coniungatur cum condonatione, quomodo per illum actum præsciindendo à condonatione efficaciter tollitur peccatum, ita ut actus ille sit, & vere usurpet nomen condonationis.

32 Sed quidquid sit de hoc, huius condonationis obiectum vocat ipsum peccatum prateritum, ut sufficiens nunc fundare odium Dei, & non ut coniunctum cum condonatione, sed secundum se. Tunc sic: peccatum prateri-

tum dum condonatur, non est sufficiens fundare odium Dei, sed per te adhuc cum illo actu durat, & permanet ut nunc sufficiens fundare odium Dei: ergo per illum actum non condonatur. Deinde illa condonatio respicit peccatum præteritum non ut coniunctum cum condonatione, sed ab ea præscindens: cum ergo tota ratio, ut remissio peccati fiat per extrinsecam condonationem, sit secundum ipsos duratio illius prout in non condonatione, videtur oppositum inferri. Ac tandem si obiectum illius condonationis sit peccatum præteritum secundum se, & non ut coniunctum cum condonatione, sequeretur nunc remitti peccatum, quod nunc non est, nec physice, nec moraliter.

33 Dices cum alijs: condonationem formalem esse actum quendam, quo Deus decernit deinceps se habere cum peccatore ac si nunquam peccasset. Quo in modo assignatur pro obiecto prædictæ condonationis peccatum præteritum ac si non esset præteritum. Et quidem nec iste actus condonationis nomē sibi vendicat, namque in humanis, quo exemplo utuntur, creditor potest velle se habere cum debitore, ac si non esset, unde non inferitur creditorem illi debitum condonare, cum velle posset sic se habere circa debitum, ut debitor cognoscat ipsum nolle uti iure suo, quod retinet. Deinde peccatum præteritum solum potest se habere, ac si non esset præteritum per condonationem ipsius; cum ergo assignatur pro obiecto condonationis peccatum præteritum, ac si non esset præteritum, assignatur pro obiecto peccatum præteritum, ut non condonatum, seu sub carentia condonationis.

34 Tandem Pater Oviedo hic tract. 8. contraver. 4. punct. 5. §. 3. & 4. tenet clarissime peccatum habituale esse actionem præteritam moraliter permanentem in obligatione satisfaciendi, quæ ut præterita destrui non potest, sed tantum: ut moraliter permans, quod sit dum illius permanentia destruitur, & cum hæc sit obligatio satisfaciendi, nullo alio modo destrui potest permanentia, nisi quatenus destruitur obli-

obligatio satisfaciendi pro actione præterita ; vnde actus ille voluntatis divinæ , quo hæc obligatio destruitur , erit destructio peccati habitualis , seu quod idem est actualis , vt moraliter permanentis.

35 Sed iste Author , quo clarius loquitur clarius impugnatur : namque assignat pro obiecto divinæ condonationis actionem præteritam moraliter permanentem in obligatione satisfaciendi , hanc autem obligationem , ait vt præteritam non posse destrui , sed vt moraliter permanentem , quod fit dum illius permanentia destruitur : sed hæc permanentia destruitur , dum destruitur eius non condonatio : ergò tandem assignatur pro obiecto prædictæ condonationis ipsa non condonatio , seu carentia condonationis.

36 Vnde detegitur falsitas huius opinionis constituentis peccatum habituale in non condonatione illius , vt sic possit à Deo remitti per solam extrinsecam condonationem , quin effectum aliquem intrinsecum imprimat in animam , vel in voluntate incompatibilem cum peccato , vnde coguntur concedere Deum dum nobis remittit peccatum , nobis remittere carentiam condonationis illius , & consequenter carentiam actus ipsius divinæ voluntatis , qui à Deo est libere , & ab eo tantum dependet. Sane cum Deus nihil horum remittat , & peccatum remittat , peccatum habituale necesse est constituere in aliquo distincto ab ipsa non condonatione , vnde ortum habeat debitum pœnæ , seu obligatio satisfaciendi , quæ non potest esse aliud , quam macula quædam , seu de ordinatio relicta ex peccato actuali præterito , quæ in anima est privatio gratiæ , & in voluntate habitualis aversio à Deo , vel conversio habitualis ad obiectum lege prohibitum. Quæ proinde deleri non potest , abradi , vel expelli nisi per effectum aliquem intrinsecum ortum ex divina dilectione , qua anima renovetur interiorius , & voluntas reordinetur , vt expressè docet D. Thomas locis citatis. Hinc fatemur quod peccatum habituale solum perseverat dum non condonatur à Deo , negamus tam en
pecc

peccati habitualis essentiam consistere in ipsa non condonatione, sed esse obiectum illius; hoc enim est, quod non condonatur à Deo, sicut & quod condonatur; namque tam condonatio, quam non condonatio, dicitur condonatio, vel non condonatio peccati, ubi peccatum condistinctum à condonatione, vel non condonatione designatur obiectum utriusque.

37 Tandem fundatur nostra resolutio, & præcedentia fundamenta roborantur: namque si carentia condonationis extrinsecæ non potest tolli nisi per ipsam formam, cuius est carentia, sequitur prædictam, carentiam nec de facto tolli per gratiam, contra Concilium Tridentinum, desinientem gratiam verè peccatum delentem esse nobis intrinsecam, & inhxerentem. Nec valet Concilium loqui de remissione perfecta, & quæ est iustificatio, in qua fit transitus ab esse peccati ad esse gratiæ; non tamèn de remissione imperfecta, quæ solum dicit transitum de esse peccati ad non esse peccati. Nam contra est: ergò licet remissio peccati, quæ est mutatio ab esse peccati ad esse gratiæ, fiat de facto per gratiã intrinsecã, remissio tamè dicens solū mutationē ab esse peccati, ad nō esse peccati, nō sit de facto per gratiã intrinsecã; at Cōiliū loquitur de remissione, quæ dicit mutationem non solum ab esse peccati ad esse gratiæ, sed etiam ab esse peccati ad non esse illius, aliter remissio, de qua loquitur Concilium non haberet pro termino non esse peccati: ergò. Dices quod remissio, de qua loquitur Concilium habet pro termino non esse peccati, sed non primario, sed secundario, primarius enim terminus est esse gratiæ, ad quod sequitur non esse peccati. Sed contra est: ergò Concilium loquitur de remissione alterius speciei ab ea, quæ daretur de possibili, patet consequentia, utpotè terminus esset essentialiter distinctus. Tunc sic: ergò possibilis est remissio, cui essentialiter repugnet terminari ad esse gratiæ. Patet consequentia, namque remissioni, cui essentialiter competit terminari primario ad non esse peccati, essentialiter re-

pugnat terminari ad esse gratiæ, namque ad esse gratiæ non posset terminari secundario, sed primario: non ergo retineret proprium, & formalem conceptum secundum, quem specificè distingueretur ab altera remissione. Quod autem hoc sit inconueniens infertur, ex quo iam Deus per illam met dilectionem, per quam extrinsece remitteret peccatum, non posset gratiam aliquam intrinsecam infundere peccatori, quod videtur absurdum ex terminis: quippè diligere, ut sæpius repetit D. Thomas est velle bonum alicui; velle autem Deum bonum peccatori cum repugnantia ad ei communicandum bonum aliquod intrinsecum, in intelligibile videtur.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

38 **P**RÆCIPUA argumenta manent iam soluta ex dictis, nunc autem claritatis gratia obijcies primo ex Patre Oviedo: infusio gratiæ non est ipsa formaliter expulsio peccati, sed cum ea connectitur, tanquam cum mutatione ab ea distincta: ergo post infusionem gratiæ, siuè post actum, quo Deus vult infundere gratiam, requiritur alius actus voluntatis, vi cuius peccatum desinat esse, quem actum Deus ponit ad exigentiam gratiæ; at sic est quod eundem actum voluntatis potest Deus ponere absque gratiæ indigentia: ergo & absque gratiæ exigentia potest Deus ponere eandem remissionem peccati. Minor subsumpta declaratur exemplo: Deus, qui suspendit concursum, quo conservat frigiditatem ad exigentiam caloris introducti, potest eundem concursum suspendere nullo calore introducto: ergo Deus, qui peccatum remittit ad exigentiam gratiæ, potest idem peccatum remittere gratia non exigente remissionem.

39

Hoc argumentum procedit in supposito
fals

falso, quod scilicet præter actum, quo Deus vult infundere gratiam, requiritur alius actus, quo remittat peccatum ad exigentiam gratiæ, quod ita fallum reputo, sicut quod de facto infusio gratiæ non sit formaliter ipsa remissio peccati. Actus enim, quo Deus vult infundere gratiam, est actus, quo Deus vult ab anima expellere ipsum peccatum, sicut & est actus, quo Deus vult ab anima expellere ipsam privationem gratiæ, utpotè gratia se ipsa formaliter est expulsio privationis sui ipsius: inutilis ergo est alter actus, quo Deus ad exigentiam gratiæ vellit peccatum remittere. Undè cessat argumentum, & pariter exemplum, namque Deus non vult remittere peccatū ad exigentiam gratiæ, sicut vult suspendere concursum conservativum frigiditatis ad exigentiam caloris introducti; sed vult remittere peccatum per ipsam eandem infusione[m] gratiæ, qualiter non vult suspendere concursum conservativum frigiditatis per ipsum concursum effectivum caloris introducti; aliter nec de potentia absoluta possent calor, & frigiditas in eodem subiecto componi, sicut nec gratia, & peccatum.

40

Obijcies secundo ex eodem: potest Rex, vel Princeps humanus remittere iniuriam sibi illatam per puram condonationem illius: ergo poterit Deus idem præstare respectu iniuriæ sibi illatæ. Ad hoc patet disparitas ex dictis, primo iuxta primum fundamentum, quod deffectibilitas condonationis divinæ non potest stare per mutationem intrinsicam ex parte Dei, utpotè immutabilis, & sic solum restat, quod sit penes intrinsecam mutationem ex parte hominis, cui remittitur offensa, quæ intrinseca mutatio non potest stare, quin divina condonatio ex parte hominis producat gratiam aliquā intrinsecam. In Rege verò humano, sicut in quolibet alio homine stat cum sola mutatione intrinseca ex parte ipsius, qui non potest non intrinsece mutari per condonationem, per quam transit de odio habere offensum ad eum amare. Secundo iuxta secundum fundamentum: quod condonatio humana non est effectiva, sed purè affectiva, & sic non potest offensam

remittere effective : hoc est producendo bonum aliquod incompatible cum ea, sed solum affective : hoc est quantum est ex se cadendo iuri suo ; oppositum verò necesse est verificari in Deo, cuius dilectio non potest esse purè affectiva, sed etiam effectiva. Hinc cum condonatione humana componi potest iniuriam revera non remitti, sed perseverare in offendente, secus verò in Deo, quod ideo est, quia per divinam condonationem non potest non gratia aliqua incomponibilis cum peccato produci.

4¹ Sed dices ex eodem: quod si Rex, vel homo revera, & effective non remittit offensam sibi illatam, sed hæc potest cum eius condonatione perseverare, sequitur revera in offendente remanere debitum, seu dignitatem poenæ; & consequenter posse adhuc Regem digne punire illum a quo iniuria irrogata fuit, pariterque hominem offensum ab illo exigere satisfactionem pro illa. Sed respondetur hoc esse verum si iniuria perseveraret ad extra, tunc enim quamvis à principio fuisset condonata, posset iterum cum punire, ab eoque satisfactionem exigere propter illius contumaciam. Quod & sic multoties evenire experientia comprobatur. Aliter autem esset si iniuria maneat occulta, nam tunc non pertinet ad forum externum eius remissio, proindeque nec ad hominem, qui solum videt, quæ parent, sed solum ad forum internum, seu Deum, qui solus intuetur cor.

4² Obijcies tertio vulgare argumentum: Quod peccatum habituale solum consistit in reatu ad poenam, seu obligatione satisfaciendi pro peccato præterito, qui reatus, vel obligatio sita est purè in non condonatione illius: ergò per solam extrinsecam condonationem Dei potest deleri. Consequentia patet, & antecedens probatur: namque in eo consistit peccatum habituale, in quo moraliter permanet peccatum actuale præteritum; at hoc solum permanet moraliter in reatu ad poenam, vel in obligatione satisfaciendi pro illo, proindeque in illius non condonatione: ergò. Probatur minor: namque

que post peccatum actuale præteritum non est recensere aliud, in quo moraliter permaneat, vel assignetur. Respondetur permanere moraliter in ipsa privatione gratiæ, vt connotante peccatum actuale præteritum, vel in deordinatione voluntatis proveniente ex aversione à Deo, vt ab ultimo fine, seu conversione ad bonum commutabile, vt ad ultimum finem, cui etiam essentialiter anetitur privatio gratiæ. Hinc non potest remitti nisi per gratiam intrinsecam habitualement, qua parte includit privationem gratiæ, vel per gratiam intrinsecam actualem, qua parte desordinationem voluntatis importat. Hinc reatus ad poenam, & pariter obligatio satisfaciendi potius ortum habet ab ipso peccato, quam sit peccatum ipsum. Et hoc peccatum est obiectum divinæ condonationis. Unde non propterea peccatum permanet, quia non est condonatum, sed potius non est condonatum, quia permanet, quapropter non potest remitti quoad poenam, quin prius remittatur, quoad culpam, quod patet ex dictis fundamento secundo.

43 Obijcies quartò, & est replica contra præcedentem solutionem: quamvis reatus ad poenam non sit ipsum peccatum habituale, ipso tamèn condonato, non potest non peccatum remitti; at reatus ad poenam potest in peccato remitti per solam extrinsecam condonationem: ergò pariter peccatum habituale. Maior est certà, namque remanente peccato non dimisso, non potest non manere dignitas, seu debitum poenæ, vt nos fatemur. Minor verò probatur: namque reatus ad poenam vnice pendet ex divina ordinatione, seu ratione: ergò per solam divinam ordinationem, seu condonationem cessare potest. Et confirmatur: namque vinculum, seu obligatio voti potest à Deo relaxi sine intrinseca mutatione voventis: ergò pariter obligatio satisfaciendi pro peccato; at obligatione sublata satisfaciendi pro peccato, necesse est peccatum desinere esse: ergò.

44 Ad hoc argumentum concedo maiorem, non quia peccatum quoad culpam remittatur per condonationem.

tionem reatus poenæ, sed quia condonatio reatus poenæ supponit condonationem peccati, quoad culpam, & ad eam consequitur. Et hinc nego minorem: namque si condonatio reatus poenæ consequitur ad condonationem peccati, quoad culpam, cum peccatum quoad culpam remitti non possit per extrinsecam condonationem, nec pariter reatus poenæ. Vnde etiam ad probationem negatur antecedens, namque reatus poenæ ortum habet ex ipso peccato, quoad culpam; ex quo enim per ipsum Deus offenditur infinitè, sicut & per eum destruitur Deus affective, utpotè per ipsum à Deo avertitur homo totaliter, ab eoque tollit rationem ultimi finis, promeretur poenam infinitam, ut dicunt Thomistæ in tract. de Incarnatione. Vnde licet reatus poenæ quantum ad taxationem divinam, qua Deus vult punire citra condignum purè dependeat ex sola Dei extrinseca ordinatione, secus tamèn absolutè, & simpliciter, quatenus ortum habet ex ipso peccato, seu offensa Deo irrogata. Hinc ad confirmationem reditur disparitas, ex quo vinculum, seu obligatio voti importat meram rationem contractus, vnde per relaxationem eius, cui fit obligatio, potest desinere esse. Peccatum verò ultra obligationem satisfaciendi importat culpam, seu privationem gratiæ, & idèd currit dispar ratio, licet in sententia contrariorum sit paritas, utpotè constituunt peccatum in sola obligatione satisfaciendi, proptereaque vtuntur exemplo voti.

45 Obijcies quintò: hoc ipso, quod peccatū desinat esse pro materiali, seu secundum id entitatis, quod importat tanquam fundamentum malitiæ, non potest non desinere esse pro formali ipsius malitiæ; at sine forma aliqua intrinseca causata in peccatore potest peccatum pro materiali desinere esse, nempe per suspensionem divini concursus conservativi illius prout sic: ergò. Dices cum Magistro Ferre peccatum habituale purè consistere in privatione gratiæ, proindèdque nec pro materiali importare entitatem aliquam, quæ à Dei concursu conservativo dependeat; vnde ex sola suspensione con-

concurfus conservativi Dei non potest definere esse, sed necesse est ad destruendam prædictam privationem Deum infundere gratiam, cuius est privatio. Sed contra est: esse sententiam probabilem, adhuc inter Thomistas, peccatum consistere in positivo, quo in casu peccatum non potest non pro materiali importare entitatem aliquam, quæ in conservari dependeat à Deo. Dices: adhuc tunc importare privationem gratiæ connexive, quatenus eam essentialiter inferre, qua ratione non potest adhuc divinitus componi cum gratia, ut diximus dubio præcedenti: non ergo potest adhuc tunc definere esse nisi per gratiam. Sed contra est nam peccato definente esse, quoad entitatem, quam pro materiali importat, etiam definirer esse secundum positivum, quod de formali importat, at definente esse secundum positivum, quod de formali importat, non potest non definere esse secundum privationem, quam connexive importat, aliàs maneret privatio, ut non illata ex peccato.

46

Confirmatur: licet fides connexive importet privationem claræ visionis, quia tamen in sua entitate pendet à Deo inferri, & conservari, per solam suspensionem concursus conservativi illius potest prædicta privatio definere esse, quin Deus necessitetur infundere ipsam visionem claram, vel aliam intrinsecam formam: ergo pariter. Nec valet fidem etiam ut connexam cum prædicta privatione dependere à Deo inferri, & conservari, propterea quæ per suspensionem concursus conservativi illius, definit etiam privatio claritatis visionis. Attamen licet peccatum pro materiali secundum se dependeat à Deo inferri, & conservari, non tamen sic dependet quatenus connexam cum ipsa privatione gratiæ, seu ut fundas illā, & sic non currit eadē ratio. Sed contra est: nam etiam si peccatū pro materiali non dependeat à Deo in conservari, ut connexū cū peccato, vel privatione gratiæ, semper est verum quod peccatum, sive quoad positivum, sive quoad privativum quod importat, non potest subsistere sine entitate materiali illius,

illius, vnde quoad hoc adminus tenet paritas : nempe per solam suspensionem concursus conservativi peccati pro materiali desinere esse peccatum, pro formali etiam, vt connexum cum privatione gratiæ. Præter quam quod confirmatio argumenti solum sistit in eo, quod privatio gratiæ in peccato possit tolli sine ipsa gratia, sicut privatio claritatis in fide tollitur sine clara visione.

47

Ex quibus convincor ad asserendum, quod si semel Deus potest peccatum pro materiali destruere per solam suspensionem concursus conservativi illius, absque dubio indirecte, & per accidens desinet esse peccatum pro formali, supposito, quod in positivo consistat, etiam sine infusione gratiæ. Sed quid? Ergo peccatum potest divinitus remitti per condonationem extrinsecam? Nego consequentiã. Quis enim destructionem directam peccati pro materiali, vnde per accidens, & indirecte sequitur destructio peccati pro formali, appellabit remissionem peccati pro formali? Scimus peccatum remitti à Deo, esse Deum pacari offendenti; in hoc autem quod est Deum suspendere concursum conservativum peccati pro materiali, nulla ostenditur pacatio divina, vtpotè peccatum pro materiali non est obiectum divinæ displicentiæ: dato ergo quod per illam suspensionem desinat esse peccatum pro formali, sed per accidens, & ad destructionem substracti, non per se, seu ad remissionem illius. Remissio enim offense ex proprio, & formali conceptu petit ad offensam per se, & directe terminari, in nostra quidè sententia secundo, in opposita primario, & immediatè, siquidem, dicunt, esse transitum, seu mutationem immediatam ab esse peccati ad non esse illius.

48

Quod si dicas: illam suspensionem concursus conservativi peccati pro materiali procedere ex divina pacatione, proindèque saltem secundo terminari per se ad remissionem offense; iam tunc peccatum pro formali non desinit per puram suspensionem concursus conservativi entitatis

peccati, sed per divinam pacationem, quæ cum in dilectione Dei consistat, non potest non esse causativa alicuius effectus intrinseci incompatibilis cum peccato, ut probatum relinquitur iuxta D. Thomam. Et hinc respondetur ad confirmationem, qua parte intendit privationem gratiæ posse desinere esse sine ipsa gratia. Quod libenter fatemur quando desinit esse indirecte, seu per accidens ad desinonem subtracti, in quo fundatur. Secus verò si desineret esse directe, & per se. Et hoc probatur ex exemplo privationis claræ visionis in fide, quæ sine clara visione potest desinere esse ad destructionem fidei, de quo expresse dicemus resolutione sequenti in secundo fundamento.

49 Et inde solum manet aliud argumentum similis formæ: quod nempe si Deus anihilarer peccatorem eo ipso desineret esse peccatum: ergo sine infusione alicuius intrinsecæ gratiæ, siue actualis, siue habitualis. Sed concedo consequentiam, nego tamèn suppositum, quod illa desinitio esset remissio peccati, utpotè non procederet ex divina pacatione, seu dilectione; quin potius procederet ex divina indignatione. Et sic desineret esse per accidens ad anihilationem subiecti, secus tamèn per se, & ad remissionem illius. Cuius est aptum exemplum in homine offenso, qui offendentem occideret; tunc quidèm ad occisionem illius desineret esse iniuria ei irrogata, saltem in foro exteriori, & prout ad hominem pertinet. Non tamèn propterea dicendum esset offensum ei remittere iniuriam, seu condonare, quia talis desinitio potius procederet ex indignatione, quam ex pacatione: paritèr ergo propter eandem rationem. Undè cessant replicæ, quæ fieri solent contra alias solutiones, ut videre est apud Magistrum Ferre.

50 Obijcies sextò: remissio peccati in sui formali conceptu non requirit infusionem alicuius gratiæ: ergo per solam condonationem extrinsecam potest fieri. Probatur antecedens: remissio peccati in sui formali conceptu non est

mutatio acquisitiva alicuius doni intrinseci: ergò in sui formali conceptu nõ requirit infusionẽ alicuius gratiæ. Probatur antecedens: remissio peccati in sui formali conceptu pure est mutatio deperditiva peccati: ergò non est mutatio acquisitiva alicuius doni intrinseci. Probatur antecedens remissio peccati in sui formali conceptu solum est mutatio ab esse peccati ad non esse peccati; sed hæc est mutatio purè deperditiva peccati: ergò.

51

Dices: ita esse constitutivè, secus verò connexivè, namque huic mutationi deperditivæ peccati essentialiter anexa est mutatio acquisitiva alicuius gratiæ. Nèc inconvenit vnum non esse de conceptu formali alterius constitutivè, & esse de illius formali conceptu connexive; filius enim in divinis non est de essentia Patrij constitutive, & tamèn est de illius essentia connexive, vtpotè Pater non potest esse sine Filio. Hæc tamèn solutio videtur voluntaria, namque si semel salvatur mutatio remissiva peccati secundum proprium formalem conceptum in mutatione ab esse peccati ad non esse peccati, essentialiterque est distincta à mutatione ab esse peccati ad esse gratiæ, non est vndè possit probari hanc secundam mutationem esse alteri anexam essentialiter, namque quod filius sit de essentia Patris connexive, quamvis non sit de illius essentia constitutive, ex eo fit manifestum, quod Pater essentialiter constituitur per relationem ad filium, quæ proinde non potest intelligi filio non intellecto, relativa enim sunt simul natura, & cognitione. Immo iuxta subiectam materiam, quod peccatum essentialiter connectatur cum privatione gratiæ, ita ut non possit intelligi sine illa, ex eo probatur, quia peccatum essentialiter est impossibile cum gratia propter effectus privative oppositos: vndè ergò probatur, quod mutatio ab esse peccati ad non esse illius, essentialiter habeat anexam alteram mutationem ab esse peccati ad esse gratiæ, supposito quod constitutive, & in suo conceptu formali non eam includit. Si enim posset probari, esset quia non esse peccati essentialiter

con-

connecteretur cum esse gratiæ, quod falsum est, cum possit esse non esse peccati sine esse gratiæ, ut patet in casu argumenti præcedentis. Melius autem dicent, quod esse gratiæ connectitur essentialiter cum non esse peccati, & consequenter, quod mutationi acquisitivæ gratiæ essentialiter est anexa mutatio deperditi peccati. Et hoc ideo quia ad esse gratiæ sequitur infallibiliter non esse peccati, vel quia gratia est ipsa formalis expulso peccati, vel quia saltem essentialiter est impossibilis cum peccato.

52

Melius ergo dicitur ex dicendis resolutione sequenti, quod remissio peccati non est mutatio essentialiter distincta a mutatione acquisitiva gratiæ, sed hæc eadem terminatur primario ad esse gratiæ, & secundario ad non esse peccati, ita ut quatenus terminatur primario ad esse gratiæ, denominatur iustificatio, ut tamen terminatur secundario ad non esse peccati denominatur remissio illius. Unde semper est falsum, quod remissio peccati in suo formali conceptu, seu constitutive, & essentialiter considerata sit solum mutatio ab esse peccati ad non esse peccati, licet ita sit, si consideretur denominative, namque hæc denominatio competit illi per ordinem ad terminum secundarium. Cuius est exemplum in divina scientia, quæ simul essentialiter, & obiective est simplex intelligentia, respectively tamen ad divinam essentiam, quæ est eius obiectum primum denominatur simplex intelligentia, & comparative ad creaturas, vel attributa, quæ sunt obiectum secundarium, denominatur scientia. Et magis ad propositum est exemplum in conversione eucharistica panis in corpus Christi, quæ est una essentialiter mutatio prout terminatur ad esse corporis Christi, & ad non esse panis, & respectively ad terminum primum, qui est corpus Christi denominatur transsubstantiatio, respectively tamen ad non esse panis, denominatur destructio, seu desitio illius. Pro huius completa intelligentia videantur dicenda resolutione sequenti fundat. 1. ubi iuxta mentem D. Thomæ hoc ipsum examinatur.

Obj.

53

Obijcies septimò: eatenus non posset Deus de potentia absoluta remittere peccatum per solam condonationem extrinsecam, quia remissio peccati procedit ex divina pacatione, & hæc in divina dilectione consistit, quæ non potest intelligi sine infusione alicuius boni intrinseci; at hoc est falsû: ergò. Probatur minor: namq̃ Deus, utpotè immutabilis, ab æterno diligit creaturas, nec potest incipere velle aliquid in tẽpore, at ab æterno nõ causat in eis aliquod bonû intrinsecû, sed solum in tẽpore; ergò potest intelligi dilectio Dei, quin intelligatur infundens bonum aliquod intrinsecum. Confirmatur: posita divina dilectione Deus non necessario, sed libere causat bonum in creaturis: ergò potest illud non causare: potest ergò intelligi dilectio Dei absq̃ causalitate alicuius boni.

54

Ad argumentum quidquid sit de existentia futurorum in æternitate, & quidquid sit defuturitione an consistat in denominatione intrinseca, vel extrinseca; respondetur nos solum intendere cum D. Thoma dilectionem Dei non posse intelligi, quin causet aliquod bonum in tẽpore, quo Deus decrevit illud causare; Deus autem decrevit bonum illud per eam dilectionem causare non ab æterno, sed in tẽpore determinato. Et sic dilectio illa quamvis ab æterno intelligatur sine prædicta causalitate, non tamèn potest non eam exercere in tẽpore determinato per decretum, & sic nec intelligi sine illa. Ad confirmationem respondetur Deum supposita dilectione, licèt non necessitetur absolute, & simpliciter ad causandum bonum aliquod, bene tamèn ex suppositione; vndè libertas tota stat in divina dilectione, quam potuit divina voluntas non elicere; ea tamèn posita, cum sit ipsa divina causalitas, quia voluntas Dei est causa rerum, non potest non influere in effectum, sicut in sententia contraria licèt Deus libere remittat peccatum, ex suppositione tamèn divinæ condonationis non potest non illud remittere.

55

Obijcies octavo: sic Deus per dilectionem remittit peccatum mortale, sicut & veniale, utriusque enim

remissio fit à Deo per hoc, quod se ostendat pacatus peccatori, at dilectio qua Deus remittit peccatum veniale, sufficienter salvatur per condonationem extrinsecam: ergò paritèr. Probatùr minor: nàmque remissio peccati venialis non fit per gratiam, quippè peccatum veniale cum ea componitur, nèc est necesse fieri per actum charitatis, vel contritionis, cum multoties remittatur sine illo: ergò.

56 Hic tangitur difficultas de medio, quo remittuntur peccata venialia, quod ait Pater Oviedo, *sine divinatione dici non posse*. Et Magister Ferre: *De hac questione melius addiscerem, quam docerem*. Ad propositum tamèn dicimus etiam per peccatum veniale præteritum relinqui in peccatore maculam aliquam, aliter transacto peccato actuali veniali, eo ipso maneret remissum, sicut desineret esse. Hæc autèm macula non est privatio gratiæ, sicut macula relicta ex peccato mortali, aliàs peccatum veniale non esset compatibilis cum gratia. Est ergò privatio alicuius actus, v. g. privatio fervoris charitatis, vel alterius huiusmodi. Cū ergò privatio alicuius forme non possit tolli sine ipsa forma, consequenter etiam macula peccati venialis non potest tolli nisi per actum oppositum retractativum, qui actus debet esse supernaturalis, seu ordinatus ad Deum, ut finem supernaturalem, sive elicitive procedens à charitate, sive imperative, sive solùm virtualiter, ut cum actus, cuius privatio est peccatum veniale, pertinet ad virtutem temperantiæ, vel aliam à charitate distinctam. Undè constat gratiam secundum se non influere in prædictam remissionem formaliter loquendo, sed ad summum effective quatenus est principium prædicti actus.

57 Ad argumentum: ergò concedimus, quod remissio peccati venialis non fit per gratiam formaliter, utpotè cum ea compatibile; & distinguimus minorem: nèc est necesse fieri per actum charitatis elicitive tantum concedo, elicitive; vel imperative, vel virtualiter nego. Undè non inferatur sufficienter salvari prædictam remissionem per solam con-

donationem extrinsecam, quin divina pacatio infundat donum aliquod intrinsecum. Sed dices: si semel peccata venialia non remittantur per condonationem extrinsecam, sed necessarius est actus charitatis, sequitur quod cum in damnatis talis actus charitatis non sit, talia peccata venialia puniantur poena æterna, cum tamèn peccata venialia talem poenam non mereantur, nèc Deus puniat vltra condignum. Sed responderetur cum D. Thoma quæstione 7. de malo art. 10. quod venialia in damnatis puniuntur poena æterna per accidens, non per se; cum enim non possint remitti non remissis mortalibus, sicut & hæc in damnatis irremissibilia sunt, paritèr & venialia. Vndè distingue de venialibus secundum se, & de illis vt adiunctis mortalibus, seù vt sunt in subiecto privato gratia, qua ratione merentur puniri poena æterna.

58 Dices: ergò per accidens peccatum veniale punitur eadem poena, ac peccatum mortale; sed hoc videtur falsum, siquidem poena semper proporcionatur culpæ: ergò. Responderetur negando consequentiam, quia licèt puniatur poena æterna, quia remitti non potest non remisso peccato mortali, sed non poena damni, seù carentia visionis Dei, hæc enim solùm infligitur propter privationem gratiæ, quæ est solùm peccatum mortale, sed alia poena leviori sensus, sicut enim peccatum, quamvis leve, in æternum manebit, sic punitur in æternum quamvis poena leviori. Sed dices: quid de venialibus, quæ anima secum ad purgatorium ducit? Voluntas enim animæ separata est immutabilis, nèc per actus à se elicitos meretur aliquod præmium; nèc posset destruere venialia quoad culpam, quin ea remitteret quoad poenam. Sed ad primum responderetur cum D. Thoma de malo art. 11. ad 2. quod in voluntate animæ separata non est aliqua mutatio quæ tum ad finem, est tamèn mutatio per remotionem impedimenti, quæ sufficit ad remissionem peccati venialis. Ad secundum dicitur, quod remissio peccati venialis in purgatorio non fit per meritum: sed per impossibilitatem gratiæ cum pecca-

to veniali. Hinc ad 3. dicitur, quod detestatio peccati venialis, quoad culpam est impossibilis cum eo, quoad culpam, secus verò quoad poenam.

59

Item dices: quid deiusto, qui cum venialibus dormiens occiditur pro Christo? qui per baptismum sanguinis ab omnibus mundatur peccatis venialibus, & non per mutationem aliquam intrinsecam. Sed respondetur, quod sicut per baptismum non remittuntur peccata venialia, nisi ratione alicuius actus fervidi charitatis, pariter per martyrium, iste autem actus, vel esset intra martyrium, vel in instanti sedarationis animæ à corpore, antequam ingrederetur gloriam. Tandem dices peccata venialia remitti etiam per aspersionem aquæ benedictæ, per unctionem pectoris, & alia sacramentalia: non ergò est necessarius actus à charitate villo modo proveniens. Sed respondetur, quod huiusmodi dicuntur remittere peccata venialia, non ex opere operato, sed duntaxat ex opere operantis, in quantum fiunt cum quodam metu reverentiæ ergà Deum, proindèque detestativo peccatorum venialium.

60

Obijcies nondò: optimè potest Deus diligere peccatorem, & esse pacatus illi, quin ipsum intrinsece immutet per alicuius doni infusionem: ergo & poterit ei peccata remittere absque prædicta infusione. Consequentia patet iuxta nostrum fundamentum, antecedens probatur: quia ad illam dilectionem, & pacationem sufficit sola temporis mutatio: ergò non requiritur immutatio per alicuius doni infusionem. Probatur antecedens: nam Deus potest velle se habere, ut offensum ergà peccatorem per quatuor annos v. g. proximè futuros, quibus transactis vellet non se habere offensum circa illum: ergò ad illam dilectionem, & pacationem sufficit sola temporis mutatio. Consequentia patet, & antecedens declaratur exemplo legis antiquæ, quam Deus dilexit usque ad tempus resurrectionis Christi, & postea sine alia mutatione illam respuit: ergò pariter poterit se habere erga pec-

catorem, ita ut ex sola temporis mutatione fiat peccatus ei erga quem antea se habuerat ut offensus.

61 Ad hoc argumentum respondetur negando antecedens, ad probationem nego etiam antecedens, ad probationem respondeo ita esse, sed nego Deum per illos quatuor annos velle non se habere offensum circa peccatorem sine alicuius doni intrinseci infusione, per solam mutationem temporis. Namque ut erudite notat Illustrissimus Araujo effectus formales provenientes ex naturis formarum, non proveniunt pro certo tempore, ita ut illo transacto possint non provenire per solam temporis mutationem; quemadmodum esse mortuum, cæcum, & ignorantem, quia proveniunt ex naturis harum privationum, non possunt ita pro certo tempore provenire ut illo transacto non proveniant, eo, quod semper, & pro omni tempore eadem est natura harum privationum. Assimili ergo hominem esse peccatorem, & maculatum non dicit privationem gratiæ pro tempore determinato, ita ut illo transacto possit desinere esse privatio gratiæ, quia semper, & pro omni tempore eadem est natura maculæ, ac proinde eundem quoque effectum formalem debet præstare. Nec est simile de lege antiqua, namque hæc tota dependet ex decreto Dei, quam proinde potuit Deus stabilire pro tempore tantum determinato, eamque respuere illo transacto, quin in hoc interveniat effectus formalis, quia natura procedat pro uno tempore, & non pro alio.

62 Obijcies. 10. de facto Deus diligit prædestinatum peccatorem, immò magis diligit illum, quam iustum præscitum, utpotè istum diligit solum secundum iustitiam præsentem, illum verò diligit usque ad bonum futuræ beatitudinis; & tamèn prædicta dilectio nullum donum intrinsecum infundit prædestinato: ergò. Probatur minor: namque prædestinatio iuxta D. Thomam 1. p. q. 23. art. 2. nihil ponit in prædestinato: ergò nec amor inclusus in prædestinatione ponit aliquid in prædestinato. Ad hoc argumentum responderetur, quod

quod nec prædestinatum dum est in peccato, Deus diligit amore executivo, idest; iuxta præsentem iustitiam. Amor ergò ille inclusus in prædestinatione est amor purè præordinativus, quo nempe illum præordinat in vitam eternam pro tempore futuro, seu post mortem. Et propterea dum est in peccato ei non infundit donum aliquod intrinsecum, infundet tamen postea. In nostro autem casu amor est executivus, quo nempe peccatori hic, & nunc Deus ex dilectione remittit peccatum, & consequenter non potest non de præsentis in ipsa remissione peccati infundere aliquod donum intrinsecum.

63 Obijcies tandem : offensa Deo irrogata per peccatum est malum ipsius Dei: ergò moraliter est in Deo, sicut omnis offensa etiam inter homines censetur moraliter esse in offenso, & non in offendente : ergò debet tolli per aliquid, quod sit in Deo, sed non per aliud, quam per actum, quo Deus pacatur peccatori, qui non est alius, quam actus divinæ extrinsecæ condonationis, per quam Deus non reputatur offensus : ergò.

64 Ad hoc argumentum respondetur primo negando, quod offensa sit moraliter intrinsece in Deo, namque in Deo non potest esse intrinsecæ aliquod malum, etiam moraliter, cum sit infinite, & omnibus modis bonus ; & ad summum potest dici esse moraliter in eo per extrinsecam denominationem, quatenus dicitur offensus ab offensa ei illata per peccatum. Hocque fundamentum sufficit, ut in moralis estimatione sit offensa simpliciter infinita ; nec enim ad hoc est necesse personam ipsam offensam esse formam moraliter gravificantem offensam, sed sufficit connotatio illius, ut cum pluribus theologis deffendo in tractatu de Incarnatione.

65 Ut tamen respondeamus in omni sententia, dicimus esse adhuc intrinsece moraliter in Deo, sed videntur taxat dependens inferi, & conservari ab ipso offendente non ab ipso Deo, aliter Deus se habitualiter offenderet, & esset habitualiter offensus, quia vellet esse offensus : solum ergò

gò permanet offensa Dei, quandiù homo permanet in peccato. Et sic Deus per actum pacationis non potest expellere peccatum nisi infundendo donum aliquod intrinsicum peccatori incompatible cum illo; tunc enim verè cessat peccatum ex parte hominis, & consequenter cessat offensa ex parte Dei. Et sanè nemo potest dubitare, quod peccatum sit malum hominis vt offendentis: si ergò simul est malum Dei, vt offensi, oporteret de facto dari duas causas formales remissivas peccati, alteram remissivam illius, vt est malum hominis, & alteram remissivam illius, vt est malum Dei, nempe gratiam ex parte hominis, & condonationem extrinsecam ex parte Dei, hoc autèm est contra Concilium Tridentinum definientem vnicam formaliter esse causam iustificationis, quæ est iustitia Dei, seù gratia non qua Deus in se iustus est, sed qua nos iustos facit: ergò.

66 Sed dices: si semel offensa facta Deo per peccatum mortale sit gravitatis simpliciter infinitæ impossibile est eam expelli per gratiam, quæ est activitatis finitæ; ergò solum potest excludi per condonationem extrinsecam. Sed hoc argumentum fuit obiectum dubio præcedenti contra primam resolutionem ad probandum gratiam esse componibilem cum peccato. Videatur ibi, nè

eadem repetamus.

(o)†(o)



RESSOLVTIO SECVNDA.

PECCATVM DE POTENTIA DEI AB-

soluta remitti non potest sine gratia
habituali.

67 **E**ST communior inter Thomistas. Et fundatur primo ratione D. Thomæ hic art. 2. citato, quam placet integram proponere, quia nedum ea nostra sententia stabilitur, verum & cœteræ radicitus confutantur. Inquit enim ex professo. Utrum ad remissione in culpæ requiratur gratiæ infusio, & in corpore sic habet: *Respondeo dicendum, quod homo peccando Deum offendit, offensa autem non remittitur alicui, nisi etiâ per hoc quod animus offensus peccatur offendenti, & idè secundum hoc peccatum nobis remittitur, quod Deus nobis pacatur: quæ quidè pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei quantum est ex parte actus diuini, est æterna, & immutabilis; sed quantum ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque desicimus, & quandoque iterum recuperamus. Effectus autem diuine dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit. Et idè non possit intelligi remissio culpæ, si non ad effectum infusio gratiæ. Hæc D. Thomas, quam rationem expendimus dub. præcedenti fund. 5. ad probandum gratiam, & peccatum nec de potentia Dei absoluta posse in eodem subiecto componi.*

68 Nunc autem ad propositum ponderetur conclusio D. Thomæ: *Et idè non possit intelligi remissio peccati, si non ad effectum infusio gratiæ. Vnde evidenter constat præmissas prædicti fundamenti esse ita veras, ut ei oppositas contradic-*

riè nèc possint intelligi sufficientes ad remissionem peccati. Et consequenter nèc posse intelligi Deum nobis remittere peccatum, sine ipsius pacatione; nèc posse intelligi Deum nobis pacari, quin diligat nos; nèc posse intelligi Deum diligere nos sine gratia, qua homines fiunt digni vita æterna, quæ est gratia habitualis, vtpotè hæc sola facit homines participes divinæ naturæ, sicut & ipsa sola est divinæ naturæ participatio, & consequenter illa sola hominem constituit acceptum ad divinam hereditatem, sicut, & filium adoptivum Dei, iuxta illud Apostoli: si filij: ergò heredes.

69

Et quidèm hoc fundament o non solum nostra resolutio apriori fundatur, sed & cœterę cofuntantur aperte: namque si intelligi non potest remissio peccati, quin Deus pacetur nobis, nèc Deus potest intelligi nobis pacatus, quin diligat nos: ergò nèc potest intelligi remissio peccati per condonationem extrinsecam purè non imputativam, idest nō gratiosam, nempe sine dilectione ex parte Dei. Preterea si non potest intelligi dilectio ex parte Dei sine gratia habituali ex parte nostri: ergò nèc potest intelligi remissio peccati cum sola gratia actuali, sivè extrinseca ex parte Dei, sivè intrinseca ex parte nostri. Chimerica ergò est remissio peccati non intellecta gratia habituali.

70

Hinc reiecta manet interpretatio aliquorum dicentium D. Thomam loqui de gratia prout importat extrinsecam Dei benevolentiam, seu dilectionem, quæ adeò extorta est, quod nèc gramaticaliter possit salvari, siquidèm D. Thomas ibi distinguit dilectionem ex parte Dei, & infusionem gratiæ ex parte hominis, quæ est effectus illius. Per infusionem ergò gratiæ non potest designari extrinseca Dei dilectio, seu benevolentia, nisi ad summum sumpta infusione active, quia sic, & non aliter se tenet ex parte Dei infundantis; secus verò passive, seu ex parte illius, cui infunditur, vt ex terminis patet, & de hac loquitur D. Thomas, vt patet ex contextu.

71 Deindè alij interpretantur D. Thomam dicendo loqui de potentia Dei ordinaria, non absoluta. Et evidenter ostenditur oppositum: nam quidquid Deo possibile est attenda eius potentia absoluta intelligi potest verè, & affirmative, vt pluries D. Thomas intelligit, & affirmat loquendo de alijs divinijs operibus, quæ naturaliter repugnant, nullam tamèn repugnantiam involvunt ex parte Dei. E contra verò, cum aliquid est repugnans Deo attenda sua potentia absoluta, nèc aliter explicat D. Thomas, nisi affirmando illud non esse intelligibile. Quod & Thomistæ ad minus fateri tenentur loquendo de possibilitate plurium Angelorum solo numero distinctorum intra eandem speciem infimam, qui omnes tenent repugnare etiam de potentia Dei absoluta, conviciti ex D. Th. asserente prædictos Angelos, nèc posse intelligi, nèc posse fingi, quia pluralitas pluriū individuorū intra eadē speciem intelligi non potest sine materia, vel ordine ad illam. Sicut ergò ibi docet talem pluralitatem intelligi non posse sine materia, vel ordine ad illam, sic pariter in præsentī docet non posse intelligi remissionem culpæ sine gratia habituali. Sicut ergò ibi probat implicantiā illam etiam de potentia Dei absoluta in sententia Thomistarum, paritèr in præsentī convinci debet implicatio remissionis peccati sine gratia habituali, etiā de potentia Dei absoluta saltem apud Thomistas.

72 Et notetur illud Lucæ, de quo etiam mentionem fecimus dubio præcedenti: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*: Id est quod potest verè intelligi, nedum præcisive, & per primam operationem intellectus, sed etiam affirmative per secundam, vt explicant communiter Doctores: hoc non erit impossibile apud Deum, solumque apud Deum erit impossibile, quod nèc potest verè intelligi, nèc affirmari. Si ergò D. Thomas aperte concludit non posse verè intelligi, vel affirmari, quod remittatur peccatum sine gratia habituali, haud dubium concludere hanc remissionem esse Deo impossibilem etiam attenda sua potentia absoluta, namque impossibile
de

de quo procedit sermo sic debet sumi, quippè intendit, quod id, quod repugnat naturaliter, & consequenter solum de potentia Dei ordinaria, ut sterilem parere, non sit Deo impossibile attenta sua potentia absoluta. Quibus adde, quod si D. Thomas loqueretur de potentia Dei ordinaria, concluderet sic: *Et ideo non potest intelligi remissio peccati, si non adsit infusio gratiæ*, utpotè de facto non sic intelligitur. Non autem sic concludit, sed dicendo: *Et ideo non posset intelligi remissio peccati, si non ad esset infusio gratiæ*; ac si diceret nedum non potest intelligi pro præsentis statu remissio peccati sine infusione gratiæ, verum nec posset intelligi in quocumque alio statu, etiam possibili.

73 Dices secundò: cum Illustrissimo Aratyo, ita esse D. Thomam loqui de potentia Dei absoluta; attamen loquitur non de remissione imperfecta, quæ solum est transitus ab esse peccati ad non esse peccati, sed de perfecta, quæ est transitus ab esse peccati ad esse iustitiæ, vel gratiæ. De hac enim solum loquitur, ut patet ex titulo articuli, nempe: *Utram ad remissionem culpæ, quæ est iustificatio impij, requiratur gratiæ infusio*. Hanc enim remissionem, quæ iustificatio est, ait, non posse intelligi, nec contingere de potentia Dei absoluta sine gratia habituali: utpotè importat interiorrem renovationem animæ per peccatum deperditam, quæ sola per gratiam habitalem recuperari potest.

74 Sed contra insurgit Magister Ferre: etenim illud relativum, *quæ est iustificatio impij*, non restringit remissionem peccati sic quod faciat stare tantum pro aliqua specie remissionis peccati, ita ut sint duæ species remissionis peccati, altera quæ est, & altera, quæ non est iustificatio impij, sed tantum describit remissionem peccati, sicut si dicerem: *Album quod est segregativum vißus*, tunc non restringerem album ad aliquam speciem albi, sed describerem quidditatem albi. Sed quidem cum adversarij sic respondentes distinguant illam duplicem speciem remissionis peccati, videtur prædic-

tam doctrinam non vrgere aduersus ipsos.

75 Undè melius dicitur, quod licèt D. Thomas in titulo inquirat de remissione peccati, quæ est iustificatio impij; in corpore tamèn procedit de remissione peccati secundum proprium illius conceptum formalem, videlicet in quantum remissio peccati est. Hæc enim ex proprio, & formali conceptu includit divinam pacationem, divinaque pacatio divinam dilectionem, divinaque dilectio ex parte animæ infusionem gratiæ habitualis. Undè tandèm convictus præmissis concludit non posse intelligi remissionem culpæ sine infusione gratiæ habitualis, ac si concluderet non posse intelligi remissionem peccati, quæ iustificatio non sit, ac proindè non esse distinguere duplicem speciem remissionis peccati, alteram, quæ sit iustificatio impij, & alteram, quæ non sit impij iustificatio. Immodò aliter probaret D. Thomas idem per idem, namque probaret remissionem peccati, quæ est transitus de esse peccati ad esse gratiæ habitualis, non posse fieri, seu intelligi sine infusione ipsius gratiæ habitualis, cū tamèn idè formalissime sit peccatorem transire ab esse peccati ad esse gratiæ habitualis, ac ei remitti peccatum per infusionem prædictæ gratiæ.

76 Hinc cum D. Thomas inquirat de remissione culpæ, quæ est iustificatio impij, est ac si inquireret: vtrum remissio culpæ, quæ de facto sit per infusionem gratiæ, possit fieri sine infusione illius: id est an remissio peccati secundum proprium & formalem conceptum, quatenus scilicet remissio peccati est, includat infusionem gratiæ habitualis. Undè concludendo negative etiam de potentia Dei absoluta, non concludit de remissione, quatenus iustificatio est, sed de illa, vt remissio formaliter est, licèt non possit esse formaliter remissio, quin formaliter sit iustificatio. Et in hoc sensu Divum Thomam procedere, patet etiam ex solutione argumentorum ibi, & ex alijs locis, namque q. 28. de verit. art. 4. hoc ipsum in examen vocat, & solum inquit: vtrum remissio pcc:

peccatorum possit fieri sine gratia ; & concludit, quod nullo modo sine gratia esse potest. Hic enim non tenet locum prædicta interpretatio, quoniam nempè loquitur de remissione perfecta, & quæ iustificatio est, utpotè non inquit de remissione, quæ iustificatio est, sed de ea absolutè, ut remissio formaliter est. Et licet in hoc loco non concludat remissionem non posse intelligi sine gratia, equivalenter tamèn hoc ipsum concludit illo termino *nullo modo*, namque est ac si diceret: nulla remissio est imaginabilis, quantumvis imperfecta, & aliquo modo, quæ possit fieri sine gratia. Hoc ipsum probari potest ex alijs locis, nempè 3. p. q. 86. art. 2. & in 4. dist. 7. q. 1. art. 3. quæciunc. 1. ad 2.

77 Et confirmatur non leviter hæc doctrina ex dictis resolutione antecedenti : namque si esset excogitabilis remissio peccati alterius speciei, quam illa, quæ de facto datur per gratiam habitualement, quæ videlicet iustificatio non sit, iam esset possibilis dilectio Dei remissiva peccati, cui repugnaret essentialiter infusio gratiæ habitualis, utpotè exigeret essentialiter terminari primario, vel ad non esse peccati, ut asseuerat prima sententia, vel ad esse gratiæ actualis, ut hæc sententia asserit. Hoc enim evidenter ostenditur: namque illa remissio esset alterius speciei ab ea, quæ de facto datur: ergò haberet terminum primarium essentialiter distinctum; at terminus primarius remissionis, quæ de facto datur, est gratia habitualis: ergò terminus primarius alterius remissionis non esset gratia habitualis, sed vel non esse peccati, vel gratia actualis; sed repugnat essentialiter remissionem, cuius terminus primarius est non esse peccati, vel gratia actualis, habere pro termino primario gratiam habitualement, siquidem iam non retineret conceptum formalem secundum quem distingueretur specie à remissione, quæ de facto datur: ergò.

78 Dices tertio: cum Patribus Salmanticensibus D. Thomam loqui de remissione directa peccati, hæc enim non potest intelligi sine infusione gratiæ habitualis: utpotè

potè hæc solùm directe pugnat cum peccato habituali: non tamèn de remissione indirecta; namque hæc fieri potest per solam gratiam actualem, qua homo diligit Deum; cum enim per hanc peccator retrahet suam voluntatem, per hæc expellitur tota ratio voluntarij, quæ erat in peccato, ac per consequens indirecte expellitur peccatum ipsum.

79 Sed huic doctrinæ fiet satis in sequenti fundamento. Quantũ autèm atinet ad interpretationem D. Thomæ dicimus paritèr, quod si satis esset gratia actualis admissionem indirectam culpæ, iam absolutæ falsum esset remissionem culpæ non posse intelligi sine infusione gratiæ habitualis; at D. Thomas absolute, & sine addito hoc ipsum affirmat: ergò. Deindè vt ex nuper dictis patet contra præcedentem interpretationem, D. Thomas intendit non esse remissionem peccati, quæ non sit iustificatio, aliter frustra inquireret; vtrũ remissio peccati, quæ est iustificatio impij &c. in hoc autèm modo dicendi oppositum cõtingeret cum adhuc in horum authorum sententia contritio, vel dilectio Dei non sit, nèc possit esse etiam de potentia Dei absoluta forma iustificans.

80 Secundò fundatur nostra resolutio ex dictis dubio præcedenti fund. 1. namque vt ibi statuimus iuxta communioem Thomistarum doctrinam, peccatum habituale, vel consistit in privativo, nempe in privatione gratiæ habitualis connotante peccatum præteritum, vel in aliquo alio positivo, videlicèt in conversione habituali ad obiectum dissonum legi, cui est anexa essentialiter privatio gratiæ, vt patet ex eius effectibus, vndè intulimus peccatum esse impossibile cum gratia etiam de potentia Dei absoluta, vtpotè privative opposita, nèc de potentia Dei absoluta possunt in eodem subiecto componi, quam sentiam tenent adhuc Thomistæ, qui in presenti nobis opponuntur; vndè contra eos specialiter secundo fundatur nostra resolutio sic: peccatum habituale non potest remitti adhuc de potentia Dei absoluta, dùm privatio gratiæ in anima perseverat, at privatio gratiæ in anima perseverat

verat dum ei non infunditur gratia habitualis: ergò. Maior patet, & minor etiam est nota, namque privatio alicuius forme, nec de potentia Dei absoluta potest tolli nisi per ipsam formam, cuius est privatio, sicut nec cæcitas nisi per visum, vel tenebræ nisi per lucem, vel mors nisi per vitam.

81 Sed dices 1. cum Suarez: quod licet perseverante privatione gratiæ, non possit peccatum remitti sine gratia; potest tamèn privatio gratiæ transire in puram negationem sine gratia, ac proinde remitti sine gratia peccatum consistens in illa privatione. Quod probat, nam carentia gratiæ, non est privatio illius nisi in subiecto, cui debita est gratia, sive qui tenetur habere gratiam; hoc autèm debitum non est in homine, nisi dùm est elevatus ad finem supernaturalem; potuit autèm Deus hominem de facto elevatum in perpetuum ad finem supernaturalem eum solùm elevare pro tempore determinato, quo elapso reduceretur in statum puræ naturæ; in hoc autèm casu privatio antecedens gratiæ transiret in puram negationem illius: potest ergò de potentia Dei absoluta privatio gratiæ tolli sine gratia, quamvis perseverante in ratione privationis necessaria esset gratia, vt tolleretur.

82 Sed Magister Ferre tenet hanc solutionem non evacuare præsentem difficultatem, quia quæsitum non procedit de homine possibili, sed de isto, qui de facto in perpetuum ad finem supernaturalem ordinatus est, cui proinde non potest non esse debita gratia. Sed hæc solutio non placet: namque nostrum fundamentum nititur in eo, quod nec de potentia Dei absoluta potest privatio gratiæ tolli nisi per gratiam: ergò probat de quocumque peccante etiam possibili. Vel enim de potentia Dei absoluta potest cessare privatio gratiæ sine gratia, vel non? Si hoc secundum? Ergò nec in homine possibili. Si primum? Ergò ex quo peccatum in privatione gratiæ consistat, non recte infertur, non posse remitti sine gratia.

83 Melius ergò dicitur, quod licet Deus potuerit homi

nem de facto in perpetuum ordinatum in finem supernaturalem, cum sic ordinare solum ad determinatum tempus, sed non ita ut postquam peccavit, cum immediatè reduceret in statum pure naturæ, sed vel sine peccato, vel post consecutionem gratiæ. Quod est expressum D. Thomæ in hoc art. ad 1. dñm ait : *Licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia, & sine culpa; tamèn post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.* Licet ergò posset Deus hominem aliquem ordinare ad tempus determinatum in finem supernaturalem, & post eum reducere in statum puræ naturæ, sed non hominem infectum peccato postquam esset ordinatus in finem supernaturalem, quia supposito hoc peccato necessario maneret in eo privatio gratiæ, quæ tolli non posset nisi per gratiam.

84 Dices secundò cum Patribus Salmanticensibus : quod licet privatio gratiæ secundum se non possit tolli nisi per ipsam gratiam ; bene tamèn in ratione voluntariæ, in qua prout sic solum consistit peccatum, namque ad tollendam voluntarietatem prædictæ privationis sufficit retractatio actus præteriti, ex quo illata fuit ; & hæc fit sufficienter per gratiam intrinsecam actualem, quæ est actus contritionis, seu dilectio Dei.

85 Sed contra invehitur Gonet : nam dato, quod hoc ita sit, ex hoc tamèn non sequitur intentum, nam cum actus contritionis, & charitatis sint vitales, vitalitate supernaturali perfecti, debent procedere à principio proximo vitali coniuncto radicali principio vitæ supernaturalis, quod est gratia habitualis. Sed hæc doctrina restringit nostrum fundamentum ad sententiam asserentem actum contritionis, vel charitatis, qui ad gratiam habitualement disponit, procedere effectivè ab ipsa gratia, nec posse etiam de potentia Dei absoluta procedere ab auxilio realiter ab ea distincto. Cum tamèn sententia opposita non possit non in præsentem supponi.

86 Vndè melius dicitur, quod licet in voluntate peccantis fuisset hanc privationem causare, semel tamèn cau-

causata, non est in eius voluntate eam excutere, sed solum in voluntate illius, cuius est conferre ipsam gratiam habitualement, & sic adhuc posita retractatione ex parte voluntatis humanæ, permanet privatio gratiæ, ut voluntaria vi primæ voluntatis, ex qua originata fuit, ita ut vellet se privare gratia, quam acquirere non esset in sua potestate. Cuius ponitur communiter aptissimum exemplum in eo, qui voluntarie se immittit in puteum, unde propria voluntate non potest exire; iste quidem quamvis retractet voluntatem, qua se in puteum immisit, non propterea vitat prædictam immisionem esse, & manere voluntariam, quia nempe eius voluntarietas, ita originata fuit ex præcedenti voluntate, ut vellet se immittere in puteum, à quo exire propria voluntate, seu potestate non posset.

87 Sed dices: per actum retractativum contritionis vere, & effective tollitur voluntarietas peccati præcedentis: ergo & voluntarietas privationis gratiæ; probatur consequentia, nam voluntarietas privationis gratiæ non est alia præter illam; quæ præcessit in actu præcedenti; ex hac enim duntaxat privatio gratiæ denominatur voluntaria. Sed respondet Ferre, quod per actum contritionis vere, & efficienter tollitur voluntarietas peccati præcedentis in se, & formaliter, secus verò in eo, quod relinquitur ex prædicto actu. Sed hæc est petitio principij: namque si voluntarietas in eo, quod relinquitur ex prædicto actu est ipsamet voluntarietas peccati præcedentis, quomodo stat ut una vere, & effective cesset, & non alia: immò voluntarietas peccati præcedentis in se, & formaliter iam præterijt, & sic non potest per actum contritionis tolli: solum ergo per illum potest verè, & effective tolli ea, quæ permanet moraliter in ipsa privatione gratiæ.

88 Undè melius negatur, quod per actum retractativum contritionis verè, & effective tollatur voluntarietas peccati præcedentis; sed solum affective, & inefficaciter. Præteritum enim non potest non esse præteritum, licet

affective, & quantum est ex se vellet tale peccatum non perpetrasset. Vnde in eodem sensu tollitur etiam voluntarietas privationis gratiæ, vellet enim quantum est ex se talem privationem non incurrisset; eam tamèn effective nunc tollere, vel à se excutere, non est in eius potestate, sed duntaxat in potestate Dei, ut patet ex dictis.

89 Tertiò fundatur nostra resolutio: namque de facto sola gratia habitualis est forma, per quam remittitur peccatum habituale: ergò nec depositibili potest peccatum habituale remitti per aliam intrinsecam formam, nisi hæc sic eminentior, ut est unio hypostatica, de qua in præsentī non loquimur. Probatur consequentia: illam remissionem non præstat gratia habitualis, nisi in genere causæ formalis; sed effectus formalis procedens ab una forma non potest etiam de potentia Dei absoluta præstari ab alia forma non eminentiori: ergò. Maior supponitur, & expressa D. Thomæ ut patet ex dictis dubio præcedenti; minor verò probatur: nam ut ibi ponderavimus, & est philosophice notum, effectus formalis formæ est ipsa forma communicata: ergò si forma communicata sit diversa, non potest non esse diversus effectus formalis illius: implicat ergò ex terminis effectum formalem unius formæ esse effectum formalem alterius formæ.

90 Nec valet hoc esse verum de forma distincta attendita propria illius virtute, secus verò virtute Dei, nam licet causa efficiens possit virtute divina elevari ad causandum effectum, quem non potest propria virtute causare, secus tamèn causa formalis, ut potè eius effectus est ipsa forma communicata, vnde nec potest resultare effectus ab ipsa forma distinctus: immò tunc non esset effectus formalis ipsius formæ elevatæ, sed virtutis elevantis, nisi ad summum instrumentaliter, quod etiam videtur repugnans, siquidè causa instrumentalī non ad genus causæ formalis, sed efficientis pertinet. Et quis dicat animam rationalem unitam per modum formæ posse virtute Dei constituere, seu facere equum? Nec etiam valet

Decum

Deum per se ipsum posse supplere impotentiam prædictæ formæ, quippè esset Deum per se ipsum supplere genus causæ formalis; cum tamèn pro comperto habeatur in verà philosophia genus causæ formalis, sicut & materialis in suo conceptu formali importare imperfectionem, nempe compartis, hac enim ratione nèc Deus per se ipsum potest vniri materiæ vt forma, vel formæ vt materia. Nèc tandem valet, quod remissio procedens à gratia intrinseca actuali esset alterius speciei à remissione procedente à gratia habituali, proindèque iam non esset verum effectum formalem vnius formæ procedere ab altera forma distincta. Non etiam valet, namque iam probatum relinquimus non esse possibilem duplicem remissionem specie distinctam, sicut & duplicem iustificationem. Et hoc iterum specialiter contra hanc sententiam convincitur, nam effectus formalis remissionis peccati non potest esse alter præter eum, qui fit in anima, vt potè solum in anima est privatio gratiæ, in qua peccatum habituale consistit: ergò solum potest procedere à forma residente in anima; at hæc est sola gratia habitua-

lis, auxilium enim supernaturale, vel dilectio ab eo procedens solum subiectatur in

voluntate: ergò.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

91 **S**ED contra nostram resolutionem obijcies primo: quando duo opponuntur non immediatè, sed solum mediatè, non est necessaria ad exclusionem vnius positio alterius, hac enim ratione, vt excludatur albedo, non est necesse ponere nigredinem, sed sufficit ponere colorem medium inter albedinem, & nigredinem, at gratia, & peccatum non opponuntur immediatè, sed solum mediatè: ergò vt excludatur peccatum, non est necessaria pos-

tio, seu infusio gratiæ. Maior, & consequentia patent, minor probatur. 1. nam si gratia, & peccatum opponantur immediate, non solum peccatum non posset excludi sine gratia, verum nec gratia sine peccato; at gratia potest excludi sine peccato, ut si Deus ab homine iusto auferret gratiam per suspensionem concursus conservativi illius: ergo. Secundo, namque ea opponuntur mediate, inter quæ datur medium, sed inter hominem infectum peccato, & ornatum gratia datur medium, nempe status puræ naturæ: ergo.

92 Sed argumentum probat posse peccatum excludi per hoc, quod homo reducatur ad statum puræ naturæ. Sic enim reduceretur homo, à quo sine peccato Deus auferret gratiam per suspensionem concursus conservativi illius. Et hoc etiam probatur, ex quo status puræ naturæ est medium inter hominem existentem in gratia, & existentem in peccato, utpotè homo secundum se præscindit ab utroque illo statu. In præsentem autem loquimur de homine, ut stat reduplicative sub divina ordinatione, vel elevatione ad ordinem supernaturalem; de homine sic elevato dicimus, quod non potest esse sine gratia, vel sine peccato; utpotè ille ordo in eo consistit, quod Deus promissit homini dare gratiam, nisi per ipsum steterit, seu si non apponat impedimentum ad illam obtinendam. Si ergo per ipsum non steterit, seu non possuerit impedimentum, infallibiliter erit in gratia, si verò è contra, infallibiliter erit in peccato: non ergo respectu hominis ordinati, seu elevati ad finem supernaturalem datur medium, quidquid sit de statu puræ naturæ, de quo in sequenti resolutione.

93 Obijcies secundò & difficilius: sufficit contritio, vel actus charitatis, ut peccatum habituale excludatur ab anima: non ergo est ad eius exclusionem necessaria infusio gratiæ habitualis. Probatur antecedens: peccatum habituale est impossibile cum actu contritionis, vel charitatis: ergo sufficit ut peccatum habituale excludatur ab anima. Consequentia patet, & antecedens probatur: per actum contritionis,

nis, vel charitatis homo convertitur ad Deum, ut ad ultimum finem super omnia dilectum: ergo est impossibile cum peccato habituali. Probatur consequentia: namque homo non potest simul, & pro eodem tempore habere duos ultimos fines totales, & adæquatos, etiam unum habitualiter, & alium actualiter, ut diximus define dubio secundo.

94 Hoc argumentum urget supposito, quod actus charitatis eliciatur ab homine existente in peccato per auxilium superturale realiter à gratia distinctum, si enim procedat à gratia habituali, per eam supponitur iam expulsum, & sic cessat argumentum, ut patet ex dictis dubio præcedenti. Cui respondet Magister Ferre, quod hominem esse conversum ad Deum, ut ultimum finem operative, & esse conversum ad creaturam, ut ultimum finem formaliter, non est impossibile, namque conversio operativa fit per nostros actus, unde supposito, quod homo per actum charitatis convertitur in Deum, ut in ultimum finem, non potest operative esse conversum ad creaturam, ut in ultimum finem, potest tamen esse conversum ad creaturam, ut in ultimum finem formaliter, namque hæc conversio non tollitur per nostros actus, sed per gratiam, cuius est privatio peccatum habituale. Hæc tamen solutio mihi imperceptibilis est, namque ut conversio ad creaturam, ut in ultimum finem excludatur ab anima, sufficit, quod ab ea excludatur, sive effective, sive formaliter, eo enim ipso iam non est. Deinde non potest peccatum habituale expelli operative, quin expellatur formaliter, siquidem expulsio operativa alicuius formæ, non fit nisi per actum introductivum formæ contrariæ. Et quidquid sit de alijs formis, gratia non potest operative expelli per actum peccaminosum, nisi quatenus ab eo procedit privatio gratiæ, quæ est illius formalis expulsio: dato ergo quod per conversionem in Deum, ut in ultimum finem in vi actus charitatis, operative excludatur conversio in creaturam, ut in ultimum finem, non potest non etiam excludi formaliter.

95 Melius ergò: respondetur ex dictis fundamento secundo: quod per actum charitatis non infusa gratia habituali convertitur homo in Deum, vt in vltimum finem purè affective, & in efficaciter, & in eodem sensu retractat conversionem in creaturam, vt in vltimum finem, & auersionem à Deo, vt ab vltimo fine. Vellet enim quantum est ex se non peccasse, nèc esse ad creaturam conuersum, nèc à Deo auersum; re tamen verà, & efficaciter per actum charitatis non tollitur prædicta conuersio, vel auersio, quia licet in eius potestate seu voluntate esset infieri, non tamèn in facto esse, sed duntaxat in potestate Dei, cuius est infundere gratiam, in cuius privatione peccatum habituale consistit, vel in aliquo alio, cui talis privatio essentialiter anexa est.

96 Posse autèm hominem habere duos fines vltimos totales, & adequatos, vnum efficaciter volitum, & alium ineffaciter non est impossibile. Est enim exemplum in peccato veniali hominis iusti, quod vtpotè displicens Deo, & obiectum eius malum, non est ordinabile in eum, vt in vltimum finem, sed solùm in creaturam, cum quo componitur hominem iustum esse habitualiter conuersum in Deum, vt in vltimum finem. Et hoc ideo quia per peccatum veniale habet creaturam, vt vltimum finem purè ineffaciter, vtpotè non ità convertitur in creaturam, quod auertatur efficaciter à Deo; aliàs non posset coniungere peccatum veniale cum gratia. Paritèr est exemplum in homine peccatore, qui opus bonum moraliter efficit ex motivo honestatis alicuius virtutis, vt dare elemosinam; iste enim non potest tale opus bonum efficere propter vltimum finem malum, aliàs peccaret mortaliter: ergò propter Deum authorem omnis bonitatis, & honestatis, saltem virtualiter, seu ex fine operis. Et nihilominus cum hoc vltimo fine compatitur vltimus finis peccati habitualis; & hoc ideo, quia per opus bonum non penit vltimum finem in Deo efficaciter, sed solùm ineffaciter, quia nempe per illud non ità convertitur in Deum, quod efficaciter auertatur ab vltimo fine peccati habitualis.

97 Contra hanc solutionem solum potest obijci, quod homo per actum charitatis in casu dato, non solum ineffaciter, sed & efficaciter convertitur in Deum, vt in vltimum finem. Sed distingue inter hominem efficaciter converti in Deum, vt in vltimum finem, & converti in Deum, vt in vltimum finem efficaciter: primum verificatur in eo casu, vtpotè cōversio re vera, & efficaciter ponitur ex parte hominis, sicut & in exemplis adductis, re enim vera, & efficaciter homo iustus peccat venialiter, & re vera, & efficaciter peccator efficit opus bonum morale. Secundum tamèn est falsum, siquidèm non ità convertitur in Deum, vt efficaciter tollat à creatura, rationē vltimi finis vt asimili patet in peccatore efficiente illud opus bonum morale & paritèr in peccante venialiter, qui non ità convertitur in creaturam, vt efficaciter auertatur à Deo. Et hæc sufficiant pro nunc, de quo late in tractatu de vltimo fine dubidio secundo.

98 Obijcies tertio ex Araujo: licèt divina pacatio non stet sine infusione alicuius doni intrinseci gratuiti, stat tamèn sine infusione gratiæ habitualis: ergò licèt non stet Deum remittere peccatum sine infusione alicuius doni intrinseci gratuiti, stabit ipsum remitti sine infusione gratiæ habitualis. Consequentia patet, namque iuxta D. Thomam Deus remittit peccatum per hoc, quod se ostendat pacatus peccatori. Difficultas est an hæc pacatio possit stare absque infusione gratiæ habitualis. Probatur ergò antecedens: divina pacatio iuxta D. Thomam consistit in dilectione Dei, at licèt divina dilectio non possit stare sine infusione alicuius doni intrinseci gratuiti, stare potest sine infusione gratiæ habitualis: ergò. Probatur minor: in sententia relata, quod actus contritionis procedit ab auxilio realiter distincto ab ipsa gratia, Deus per sui dilectionem tantum communicat peccatori illud auxilium, & medio illo actum contritionis: ergò stat dilectio Dei sine infusione gratiæ habitualis. Confirmatur, per actum contritionis habitum medio illo auxilio homo diligit Deum: ergò &
Deus

Deus diligit hominem, iuxta illud proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*, & illud Ioannis 14. *Siquis diliger me, diligetur à Patre meo*: stat ergò dilectio Dei, & consequenter divina pacatio absque infusione gratiæ habitualis.

99

Ad hoc argumentum respondetur, quod cum divina pacatio sit per quam Deus se ostendit amicus respectu peccatoris, cum antea esset inimicus, cum D. Thomas ait hanc divinam pacationem in dilectione Dei consistere, loquitur de dilectione amicabili, quæ est perfecta Dei dilectio; hæc autem non stat sine infusione gratiæ habitualis, namque amicitia petit convenientiam in eadem natura; sola autem gratia habitualis constituit hominem participem divinæ naturæ, sicut sola ea est divinæ naturæ participatio. Dilectio autem illa proveniens ex auxilio realiter distincto à gratia, est imperfecta, per quam Deus non vult hominem, ut amicum, sed solum intendit eum ad suam amicitiam disponere, proindèque solet nominari dilectio purè dispositiva. Et sic adhuc admissa ista dilectione sine infusione gratiæ habitualis, non sequitur Deum per eam pacari peccatori, nè consequenter, quod per eam fiat remissio peccati. Et per hoc patet ad confirmationem in qua fundatur Illustrissimus Araujo.

100

Obijcies quartò ex eodem: ex pluribus per se conexas, forma expellens primum, ex consequenti expellit secundum, quod consequitur ad primum, & in illo fundatur, sed deformitas peccati habitualis, nimirum de ordinatio à lege, & regula rationis, aversio à Deo, offensa Dei, & macula, ita sunt per se connexæ, ut secunda per se supponat primam, & tertia secundam, & quarta tertiam, nam hæc causalis est vera: quia homo per peccatum de ordinatur à lege, propterea avertitur à Deo, & quia avertitur à Deo, offendit illum, & quia offendit illum, manet maculatus, & privatus gratia: ergo cum contritio, seu dilectio Dei sit forma opposita, & inconpossibilis cum prima deformitate peccati nimirum cum deordinatione à lege, & regula rationis, necesse est, quod ex-

con-

consequenti sit opposita, & impossibilis cum secunda deformitate, & duabus sequentibus.

101 Sed hoc argumentum laborat in vanum; siquidem semper negamus, quod actus contritionis, vel dilectio actualis Dei si fiat sine infusione gratiæ habitualis, sit opposita, vel impossibilis cum deordinatione habituali à lege, vel regula rationis: siquidem ista habitualis deordinatio, vel constitit in privatione gratiæ habitualis, vel eam habet esse essentialiter connexam. Illæ autem causales sunt solum logicę, sicut si dicerem: *Petrus est homo, quia est rationalis*: idest bene inferatur quod sit homo, ex quo est rationalis, sicut à definitione, ad definitum valet consequentia, sed nō quia esse rationalē, sit vera causa essendi hominē, siquidē obiective, & essentialiter idē est esse hominem, ac esse rationalem; asimili etgō, obiective, & essentialiter idem est peccatum esse deordinationem à lege, seu regula rationis, ac esse aversionem à Deo; & idem est esse aversionem à Deo, ac esse offensā Dei; & idem est esse offensam Dei, ac esse maculam, & privationem gratiæ. Ac proinde dū non probatur prædictam dilectionem esse oppositā, & impossibilem cum aversione habituali à Deo, non probatur esse oppositam, & impossibilem cum deordinatione habituali à lege, nec consequenter cum macula, vel privatione gratiæ.

102 Obijcies quintò ex eodem: dispositio ultima ad aliquam formam non solum est impossibilis cum ultima dispositione alterius formæ oppositæ, sed etiam cum ipsa forma opposita, ad cuius expulsionem disponit, sed actus contritionis, sive dilectio Dei est ex natura ultima dispositio ad gratiam habitualem: ergo nedum est impossibilis cum ultima dispositione formæ oppositæ, scilicet cum peccato actuali, sed etiam cum forma opposita, scilicet cum peccato habituali. Maior est nota, hac enim ratione calor, ut octo, qui est ultima dispositio ad formam ignis non tantum est impossibilis ex natura rei cum dispositione contraria, quę disponit

nit ad formam ligni, sed etiam cum ipsa forma ligni ad cuius
expulsionem suapte natura disponit.

103 Sed hic Author dùm prædictam incom-
possibilitatem intendit, duo impossibilia coniungit; nam-
que ex vna parte intendit talem actum contritionis esse ex na-
tura rei ultimam dispositionem ad gratiam, & ex alia intendit
talem actum esse à Deo sine infusione gratiæ. Et ex hoc eva-
nescit argumentum, namque ultima dispositio ad formam est
impossibilis cum forma opposita, non ratione sui, sed ra-
tione formæ, ad quam disponit; cum enim forma non possit
non esse in eodem instanti, in quo est ultima dispositio ad il-
lam, sicut forma ignis non potest non esse in eodem instanti,
in quo est calor ut octo, consequenter propter impossibili-
tatem formæ, ad quam disponit, cum forma opposita etiam est
impossibilis cum ea ultima dispositio ad prædictam formam.
E contra verò si ultima dispositio ad formam ignis, poneretur
sine forma ignis pro aliquo tempore, vel instanti, pro illo etiã
esset composibilis cum forma ligni. Si ergò actus contritionis
ponatur in eodem instanti cum gratia habituali, ratione illius
erit impossibilis cum peccato; attamen si ponatur separa-
tus in sensu huius authoris, non est cur non sit componibilis
cum illo. Undè potius ex exemplo redarguitur oppositum eo,
quod intendit.

104 Obijcies sextò: sic peccatum habituale
personale consistit in privatione gratiæ habitualis, sicut pec-
catum habituale originale consistit in privatione iustitiæ origi-
nalis; at peccatum habituale originale etiam de facto remitti-
tur sine iustitia originali: ergò & peccatum habituale persona-
le poterit remitti sine gratia habituali.

105 Sed respondetur distinguendo maiorem:
remittitur sine iustitia organili secundum id, quod ex natura
sua, & principaliter importabat iustitia originalis, nego, se-
cundum id, quod minus principaliter, & ex divina ordinatio-
ne solum importabat concedo minorem, & nego consequen-
tiam.

tiam. Est enim doctrina D. Thomæ 1. p. q. 95. art. 1. & q. 100. art. 1. ad 2. quod iustitia originalis ex natura rei, & principaliter importabat gratiam gratum facientem, per quam homo erat subditus Deo, & minus principaliter, seu ex ordinatione divina donum naturalis rectitudinis, seu integræ naturæ, quo potentiæ inferiores rationi superiori, & corpus animæ subiciebantur. Quod donum statuit Deus solum dare hominibus, quandiu in gratia gratum faciente perseverassent, & non post amissionem illius. Igitur peccatum habituale originale tam Adam, quam ex eo in posteris contractum remittitur sine iustitia originali quantum ad hoc secundum donum, utpotè post peccatum Adam non erat debitum, & sic cessavit privatio illius, & transivit in puram negationem, secus tamen sine iustitia originali quantum ad aliud donum principale, nempe gratiæ gratum facientis, quod importabat ex natura rei; nam post peccatum Adami etiam gratia gratum faciens erat debita ex ordinatione Dei, qua promissit eam donare hominibus, nisi per ipsos steterit. Et sic per peccatum Adami non cessavit privatio illius quantum ad illud donum. Undè potius infertur peccatum habituale personale, utpotè in privatione gratiæ gratum facientis consistens, ut supponit argumentum, non posse remitti sine gratia gratum faciente.

106 Obijcies septimò: licet remissio peccati non possit fieri à Deo sine dono aliquo intrinseco gratioso, non tamen est necesse ei infundi gratiam habitualement: potest ergò divinitus remitti peccatum sine illa. Probatur antecedens: ad prædictam remissionem sufficit visio beata: ergò verum est antecedens. Probatur antecedens: supposito, quod Deus peccatorem assumeret ad visionem beatam sine infusione gratiæ, ei remitteretur peccatum: ergò ad prædictam remissionem sufficit visio beata. Consequentia patet, & antecedens probatur: visio beata ex se, & ex natura sua non est compatibilis cum peccato: ergò etiam non infusa gratia per

eam remitteretur peccatum. Consequentia patet, & antea-
dens videtur notum, ex quo visio beata est beatitudo; in bea-
titudine autem, utpotè summa felicitas, non componitur mi-
seria peccati. Confirmatur: sicut peccatum actuale dependet
à iudicio actuali pratico defectuosso intellectus, paritèr pec-
catum habituale dependet à iudicio habituali pratico defectu-
osso intellectus: ergò hoc iudicio sublato, non potest non
tollì peccatum habituale; at hoc iudicium tolleretur per visio-
nem beatam etiam in casu non infusionis gratiæ, utpotè per
eam intellectus iudicaret Deum esse super omnia amandum;
ergò.

107

Et quidè supponimus Beatos esse ab in-
trinseco inpeccabiles: idest non posse denuo supposita visio-
ne, actualiter peccare; utpotè non potest esse peccatum, quin
ex parte intellectus præcedat iudicium defectuossum, sive er-
roris, sive ignorantie, vel inconsiderationis, qui defectus
non potest præcedere in intellectu beati, quippè præcedit vi-
sio beata, cui non potest commisceri aliquis ex prædictis def-
ectibus. Dubium ergò est in tractu de Beatitudine: an visio
beatifica componi possit cum peccato habituali, idest perpe-
trato ante visionem. Et quidè de facto non posse componi;
tenet fere omnium theologorum sententia, quippè de facto
cum lumine gloriæ infundit Deus gratiam habitualement. De
potentia tamèn Dei absoluta non omnes assentiunt, inter quos
Magister Lorca. Attamen in præsentì non possumus non sup-
ponere prædictam impossibilitatem, argumentumque pro-
positum eam convincit, non enim potest compati cum sum-
ma miseria, qualis est privatio gratiæ, seu aversio à Deo, sum-
ma felicitas, ut est assecutio ultimi finis, in qua Beatitudo nos-
tra formalis consistit. Quomodo autèm hoc stet in casu, quod
peccator rapiatur ad visionem beatam sine infusione gratiæ,
Magister Gonet negat casum, seu suppositum, quia beatitudo
non potest salvari sine gratia: utpotè beatitudo est actus per-
fectissimus vitalis, qua ratione non potest non procedere à
princ

principio radicali vitæ supernaturalis, quod est gratia. Magister Ferte distinguit inter visionem beatam, ut visio est, nempe ut communicatam per modum transitus, & eam ut beatitudo est, scilicet ut communicatam permanentem, & primo modo, ait, non esse veram beatitudinem, nec statum illius habere, unde cum ea prout sic peccatum compatibile est, secus verò secundo modo. Igitur iste Author etiam negat casum de visione beata, ut beatitudo est.

108

Attamen miror, namque plures Authores tenentes nobiscum beatitudinem non posse compatiri cum peccato habituali, pariter tenent remissionem peccati adhuc divinitus non posse fieri sine gratia habituali. Qua in sententia sibi obijciunt argumentum presens: nempe quod peccatum habituale consistit in privatione gratiæ, sed privatio gratiæ non potest tolli nisi per ipsam gratiam: ergo casu quod homo elevaretur ad visionem beatificam sine infusione gratiæ, non eo ipso ab eo expelleretur peccatum habituale. Cui respondens distinguendo hanc minorem: non potest tolli nisi per gratiam in absentia alterius formæ eminentioris gratiæ, concedo, cum adest alia forma eminentior gratia, nego. Nos enim fatemur, quod exclusio peccati potest fieri per unionem hypostaticam Verbi, etiam sine infusione gratiæ. Unde si verbum assumeret naturam humanam infectam peccato, per talem assumptionem omnino desineret esse peccatum, quamvis ei nulla infunderetur gratia. Et hoc ideo quia unio hypostatica sanctitatem accidentalem præstitam per gratiam, continet eminentiori modo. Unde nostra resolutio procedit de remissione peccati per gratiam, vel per aliam formam eminentiorem gratiæ. Igitur authores tenentes prædictam sententiam de incompatibilitate visionis beatæ cum peccato habituali, etiam in casu, quod homo elevaretur ad visionem beatam sine infusione gratiæ, dicunt tunc exclusionem peccati fieri per formam eminentiorem gratiæ, ut potè visio beata est affectio formalis ultimi finis, scilicet unio formalis cum ipso ultimo fine,

qua

quæ præterea eminentior est vnione, quæ radicaliter solum fit per gratiam, & vnione, quæ solum affective fit per charitatem. Hac ego solutione sum contentus ad præsens, nam quando admittitur aliqua sententia, non tenemur respondere argumentis, quæ sunt contra illam, sed eam admittimus in sensu, & cum principijs, quibus defenditur à suis authoribus.

109

Fateor enim non facile posse defendi visionem beatificam esse formam eminentiorem gratia, namque gratia est radix visionis beatificæ, sicut & omnium actuum supernaturalium; vnde sicut propter hoc anima rationalis præstantior est suis potentijs, & actibus, pariter & gratia. Immo gratia est participatio diuinæ naturæ, quæ est supremum prædicatum in Deo, visioque beata solum est participatio diuinæ visionis, quæ duntaxat est attributum Dei. Attamen, vt dixi hoc est probare contra sententiam admissam, cui probationi respondere non attinet ad nos, & per hoc patet ad confirmationem. Si tamèn forte prædicta sententia non admittatur, necesse est dicere, quod per visionem beatam solum excluditur iudicium actuale defectuosum ex parte intellectus, vnde redditur voluntas impotens peccare actualiter, non tamèn excludatur iudicium defectuosum habituale, cum quo essentialiter connectitur habituale: namque iudicium hoc consistit nõ in privatione iudicij recti actualis, sed in privatione iudicij recti habitualis. Vnde sicut dicimus actum charitatis non sufficere excludere peccatum habituale, nec iudicium rectum actuale sufficit excludere iudicium defectuosum habituale, sed vtrumque exigit ad sui exclusionem infusionem grætiæ habitualis.

110

Tandèm obijcies: peccatum, quod expellitur per peccatum, non expellitur per gratiam; sed stat vnus peccatum expelli per aliud: ergò stat peccatum aliquod non expelli per gratiam. Maior patet, & minor probatur: peccatum prodigalitatis expellitur per peccatum avaritiæ: ergò stat vnus peccatum expelli per aliud. Consequentia patet, & an-

tece;

recedens probatur: nàm peccatum prodigalitatìs contrariatur peccato avaritiæ: sed vnum contrarium expellitur per aliud: contraria enim sunt, quæ ab eodem subiecto mutuo se expellunt: ergò.

111

Ad hoc argumentum respondet Magister Ferre, quod peccatum prodigalitatìs expellitur per peccatum avaritiæ inadæquate, hoc est ex parte conversionis, in qua ei opponitur; non verò adæquate, & ex parte aversionis à Deo, in qua convenit cum illo; & sic semper restat aliquid remittendum per gratiam. Sed hæc solutio nisi aliquid addat, non placet, siquidem statim se offert, quod aversio à Deo in conversione ad creaturam fundatur: non ergò potest peccatum expelli ex parte conversionis, quin expellatur ex parte aversionis.

112

Melius ergò: dicitur, quod licet peccatum prodigalitatìs expellatur per peccatum avaritiæ quantum est ex parte obiecti, scù specificè consideratum, sicut vna forma expellitur per aliam contrariam; secus tamèn in ratione offensæ, nàmque hæc consistit in aversione à Deo, ut ab ultimo fine, proindèque fundatur in conversione ad creaturam, ut ad ultimum finem, in quo non distinguitur peccatum prodigalitatìs à peccato avaritiæ, quamvis obiective distinguantur, & contrariantur; præcipue si iuxta probabilem sententiam, & mihi probabiliorem constituatur ratio ultimi finis peccati in ratione commodi, scù boni proprii ipsius peccatoris, ad quod omnia peccata ordinantur, quamvis aliàs inter se per ordinem ad propria obiecta specificè distinguantur. Cum ergò vnum peccatum per aliud in ratione offensæ non excludatur, non indè inferitur in ratione offensæ non excludi per gratiam.

Et nota hoc argumentum procedere de facto.

(o)(†)(o)

RESSOLVTIO TERTIA:

IN STATV PURÆ NATVRÆ REMIS-
 sio peccati non indigeret infusione gratiæ
 supernaturalis, siue actualis, siue
 habitualis.

113 **S**ET contra Magistrum Ferre, & alios, eam tamē
 tenet Gonet, & magis communiter Thomistæ.
 Et fundatur primo ex terminis: nāque homo
 in statu puræ naturæ positus idem esset ac homo
 non ordinatus in finem supernaturalem, sed pure naturalem:
 nempe in Deum, vt finem, & authorem naturæ: ergo pecca-
 tum, quod committeret intra illam ordinationem esset pure
 contra Deum authorem, & finem naturalem: ergo privatio
 tunc illata ex peccato non esset privatio alicuius formæ super-
 naturalis, sed naturalis: non ergo indigeret ad sui remissionem
 infusione gratiæ supernaturalis. Patet hæc vltima consequen-
 tia: vtpotē ad remissionem peccati sufficit infusio formæ, cuius
 est privatio peccatum ipsum, vt patet ex dictis resolutione
 præcedenti.

114 Duplici via respondent adversarij huic
 fundamento: primo, quidē dicendo, quod nomine status
 puræ naturæ intelligitur status naturæ rationalis, nec elevata
 per gratiam, nec corrupta per peccatum mortale. Vnde ex
 hoc ipso, quod in homine sine gratia, & sine peccato mortali
 producto, addimus talem hominem mortaliter peccasse, de
 medio tollimus talem statum, & dicimus illum iam non spec-
 tare ad statum puræ naturæ, sed esse in statu naturæ corruptæ.
 Itā Magister Ferre. Sed contra est: status puræ naturæ non dis-
 soluitur nisi per ordinationem hominis in finem supernatura-
 lem;

lem ; at per peccatum homo in statu puræ naturæ productus, non ordinaretur in finem supernaturalem : ergò adhuc maneret intra statum puræ naturæ. Maior est certa, namque hoc intelligimus nomine status puræ naturæ, nempe statum hominis non ordinati in finem supernaturalem. Minor etiam est notissima, aliàs Deus hominem in statu naturæ productum, hoc ipso, quod peccasset, teneretur illum in finem supernaturalem ordinare, quod ridiculum est, & voluntarie assertum, namque sicut Deus posset velle hominem in statu puræ naturæ producere, posset etiam velle illi denegare gratiam, quantumvis peccasset. Immo si illam denegaret etiam si per ipsum non stetit, hoc est, si non peccasset, à fortiori etiam si peccaverit, aliàs efficeretur melioris conditionis per peccatum, quam sine illo, utpotè si peccasset, posset se disponere ad gratiam consequendam, & media illa ad consequendam beatitudinem supernaturalem, cum tamèn sine peccato solum esset aptus beatitudinem naturalem consequi.

115 Item licèt homo in illo statu peccando transiret in statum naturæ corruptæ, sed non naturæ corruptæ per privationem rectitudinis supernaturalis, sed puræ naturalis: namque semper instat argumentum, quod homo ille peccaret solum contra Deum ultimum finem naturalem. Hinc cum dicitur statum puræ naturæ dissolvi per statum naturæ corruptæ, intelligitur de natura corrupta per privationem rectitudinis supernaturalis; cum verò est solum corrupta per privationem rectitudinis naturalis, semper manet corrupta intra statum puræ naturæ.

116 Immo de homine in statu puræ naturæ idem verificaretur ac de Christi humanitate; hæc enim in sensu composito vnionis hypostaticæ potuit mereri, & non potuit peccare, & paritèr homo in sensu composito status puræ naturæ posset mereri, & non posse peccare. Immo si humanitas Christi in sensu diuisso posset peccare, nempe peccato dissolvente vnionem hypostaticam, etiam arguitive probaretur pos-

se peccare in sensu composito, quia iam peccatum inferi esset coniunctum cum vnione hypostatica, proindeque non esset cum ea incomponibile; & si semel inferi non esset incomponibile, nec esset cum ea incomponibile in facto esse. Si ergo homo in statu puræ naturæ posset peccare in sensu diuiso prædicti status, idest peccato dissolvente statum puræ naturæ, arguitur probatur posse peccare in sensu composito illius: quippe eo ipso inferi peccatum coniungeretur cum illo statu, unde infertur cum illo non esse incomponibile in facto esse. Accedendum propterea homo in sensu composito gratiæ non potest peccare, licet possit in sensu diuiso, & pariter homo præterminatus ad consensum solum in sensu diuiso potest dissentire, non in sensu composito, quia peccatum & gratia, & pariter cōsensus, & disēsus opponuntur privative, proindeque nulla est poëttia, ut possint simul coniungi in eodem subiecto, at peccatum non opponitur privative cum statu puræ naturæ, sed potius cum statu puræ naturæ coniungeretur, utpotē homo in illo statu, & non in alio peccaret, ut supponimus: ergo.

117 Alia via respondet ipse cum alijs communiter: quod licet homo in statu puræ naturæ solum peccaret contra Deū ut authorē naturæ, seu ut finem naturalem directe; indirecte tamen, & ex consequenti non posset non peccare contra Deum ultimum finem supernaturalem, quia Deus ut author naturæ se habet, ut fundamentum respectu sui, ut authoris gratiæ; stat autem bene ponere fundamentum absque eo, quod ponatur id, quod fundatur super illud, & sic stat bene diligere Deum authorem naturæ, quin diligatur Deus, ut author gratiæ. At destruere fundamentum sine eo, quod destruitur totum edificium stare non potest, & sic nec stare potest hominem peccare contra Deum authorem naturalem, quin peccet contra illum authorem supernaturalem.

118 Sed hanc doctrinam retorqueo ad hominem: vel dilectio Dei, ut authoris naturalis habita in statu puræ naturæ est fundamentum dilectionis Dei, ut authoris supernaturæ.

naturalis, vel non? Si hoc secundum? ergò ex destructione istius non sequitur destructio alterius: vipotè ex destructione fundamenti, solum sequitur destructio illius, quod super eum fundatur. Si primum? Ergò expositione dilectionis Dei authoris naturalis, necesse est ex consequenti poni dilectionem Dei authoris supernaturalis. Patet consequentia, nam expositione fundamenti necesse est poni id, respectu, cuius est fundamentum; dum enim super eum non fundatur, iam non est fundamentum illius. Vel ergò homo in statu puræ naturæ diligens Deum, ut authorem naturalem, ipsum ex consequenti dilligit, ut authorem supernaturalem, vel ex quo avertatur à Deo, ut authore naturali, nèc ex consequenti avertitur ab illo, ut authore supernaturali.

119

Deindè: cum dicitur hominem in statu puræ naturæ peccantem averti ex consequenti à Deo, ut authore supernaturali, vel intelligitur in sensu pure materiali, nempè quatenus Deus author naturæ per identitatem, & in se est author supernaturalis, vel intelligitur in sensu formali, quatenus avertitur ab illo, ut cognito in ratione authoris supernaturalis. Si primum? Non est vndè homo in statu puræ naturæ diligens Deum, ut authorem naturalem, eum non diligit ex consequenti, ut authorem supernaturalem, siquidem per dilectionem naturalem attingitur id, quod per identitatem, & in se est author supernaturalis. Si secundum? Patet esse falsum, nam homo in statu puræ naturæ, sive diligendo, sive peccando non cognoscit Deum, ut authorem supernaturalem formaliter, aliter esset iam in finem superuaturalem ordinatus. Immo ex defectu huius ordinationis non cognoscit Deum, ut authorem supernaturalem formaliter in diligendo: ergò ex defectu eiusdem non eum cognoscit, ut authorem supernaturalem formaliter in peccando, nèc enim est cur sine ordinatione in Deum, ut finem supernaturalem, eum ut sic cognoscat, cum peccat, & non cum diligit.

120

Secundò fundatur nostra resolutio, &

Yy 2

fun;

fundamentum præcedens roboratur : nàmque vita hominis in statu puræ naturæ ante peccatum non erat vita supernaturalis; ergò dùm peccaret, non privaretur vita supernaturali. Antecedens est notissimum, aliter non esset status puræ naturæ. Consequentia etiam videtur evidens, nàmque per peccatum solum privaretur vita, quam antea habebat, sicut per mortem corporalem solum vivens privatur vita corporali, quam antea habebat; peccatum enim est quædem mors spiritualis.

121

Sed respondet Magister Ferre, quod in eo statu peccans non moreretur morte, quæ esset privatio gratiæ, quam habuisset antequam peccaret : bene tamèn gratiæ, quam requireret per se, ut à peccato liberari possit. Sed contra est : nàm ad remissionem peccati non requiritur per se alia forma, vel vita præter eam, quæ formaliter excludit privationem vitæ, vel formæ, quam habebat ante peccatum, quia enim homo elevatus ad finem supernaturalem dùm peccat, privatur tantum vita supernaturali, non naturali, ad talis peccati remissionem non alia forma per se requiritur præter infusionem illius, quam antea perdidit per peccatum. Immodò ut homo corporaliter mortuus divinitus resurgat, nõ alia vita requiritur præter restitutionem vitæ, quam antea habebat, licèt enim hæc esset miraculosa, proindèque quoadmodum distincta, esset tamèn eadem entitative, & quoad substantiam, sicut visus restitutus cæco, ut communiter dicitur.

122

Dices: quod homo in illo statu esset spiritualiter mortuus, quia poneret obicem gratiæ, quam posset proxime habere. Vel alijs terminis esset mortuus spiritualiter, quia haberet peccatum incomponibile cum gratia, & amitteret proximam capacitatem ad gratiam, cum ad habendum illam requireretur prius saltem in genere causæ materialis removere à se tale peccatum. Sed contra est : nàm licèt homo secundum se per peccatum poneret obicem gratiæ, quam posset proxime habere; secus tamèn reduplicato statu. Et paritèr licèt haberet peccatum incomponibile cum gratia, cum proxi-

ma capacitate ad gratiam secundum se, sed non reduplicato statu. Homo enim secundum se indifferens est ad peccatum, & gratiam, proximèque est potens, & capax ad habendam gratiam; secus tamèn reduplicato statu. Licèt enim in sensu composito illius posset peccare, quia adhuc sufficeret aversio à Deo, ut sine naturali, quæ aversio componibilis esset cum non ordinatione ad finem supernaturalem; in sensu tamèn composito illius non posset, nèc esset capax recipiendi gratiã, quia per gratiam eo ipso elevaretur ad finem supernaturalem, proindèque dissolveretur status puræ naturæ. Pater ergò, quod ex quo in illo statu per peccatum poneret obicem gratiæ, peccatumque illud esset cum gratia incomponibile, non inferitur, quod per peccatum esset runc spiritualiter mortuus per privationem gratiæ, sed purè per privationem vitæ, quam antea habebat, liquidèm huius duntaxat esset pro illo statu capax.

123

Et claritatis gratiã pono exemplum iuxta subiectam materiam: homo in statu puræ naturæ secundum se capax est dilectionis Dei finis supernaturalis, aliter non esset in finem supernaturalem elevabilis: ergò reduplicative proùt in illo statu est capax dilectionis Dei finis supernaturalis, consequentia non valet, quia reduplicatio status excludit ordinationem in Deum finem supernaturalem, sine qua dilectio Dei finis supernaturalis haberi non potest. Cum ergò sine ordinatione in finem supernaturalem non possit haberi gratia, consequenter statu puræ naturæ reduplicato, non posset homo habere gratiam, nèc esset capax recipiendi illam. Immodò homo iam elevatus ad finem supernaturalem capax est secundum se ad puram dilectionem Dei authoris naturalis, aliàs ille homo non esset reducibilis ad statum puræ naturæ: ergò in sensu composito illius elevationis posset habere dilectionem puram Dei authoris naturalis, quin eam haberet Dei, ut authoris supernaturalis, consequentia non valet; aliàs homo sic elevatus posset peccare contra Deum finem naturalem, quin peccaret contra Deum finem supernaturalem.

Præ-

124

Præterea licet impossibilitas cum peccato inferat privationem gratiæ in statu, in quo gratia est debita, secus tamèn quando non est debita; at gratia non esset debita homini in statu puræ naturæ: ergò quamvis peccatum commissum in statu puræ naturæ esset incompatible cum gratia, non indè sequitur peccatum in eo commissum inferre privationem gratiæ. Consequentia pater, & minor constat: namque homini elevato in finem supernaturalem propterea est debita gratia, quia Deus ei promissit gratiam, si per ipsum non steterit, vi cuius promissionis si homo non ponat obicem gratiæ, infallibiliter eam consequetur; at talem gratiam Deus non promitteret, immò positive denegaret homini, quem vellet perseverare in statu puræ naturæ: ergò.

125

Dices cum eodem: quod de facto peccans mortaliter dicitur esse in privatione gratiæ, cum tamèn gratia non sit illi debita, antequam se disponat ad illam. Propterea: que ut sit in privatione gratiæ, sufficit quod sit carentia gratiæ in subiecto apto ad habendam illam; quam aptitudinem habet homo purus, seu in statu puræ naturæ conditus. Sed præterquam quod licet illam haberet homo secundum se, non tamèn reduplicato statu, ut diximus, adminus hæc solutio fatetur, quod gratia est de facto debita homini, si per ipsum non steterit; hoc enim idem est ac si se disposuerit ad illam cum tamèn nèc hoc modo sit debita homini in statu puræ naturæ, ut potè repugnat in eo se disponere ad illam, cum hæc dispositio non posset non esse supernaturalis, & per dilectionem supernaturalem consecuta.

126

Tertiò fundatur nostra resolutio, & præcedentia fundamenta confirmantur: homo in statu puræ naturæ invincibiliter ignoraret Deum authorem supernaturalem: ergò peccando in illo statu non offenderet Deum authorem supernaturalem, ac tandem nèc se averteret à Deo authore supernaturali, vnde sequitur quod per illud peccatum non se privaret gratia supernaturali, nèc ea indigeret ad sui remissionem.

nem. Consequentia subillata sunt notæ, namque ignorantia invincibilis excussat à peccato sicut, & causat simpliciter involuntarium. Antecedens autem supponitur: namque homo ille absque culpa careret lumine fidei, vel quolibet alio lumine supernaturali, vi cuius posset cognoscere Deum, ut authorem supernaturalem.

127

Respondet Magister Ferre, quod licet homo in statu puræ naturæ non posset distinguere inter Deum authorem naturalem, & supernaturalem signare, bene tamen exercite, namque Deus ut author supernaturalis nihil aliud est, quam Deus prout in se ipso est, offenderet autem Deum prout in se est infinitum bonum, & ab eo prout in se ipso est averteretur: ergo exercite Deum, ut authorem supernaturalem offenderet.

128

Sed contra est: nam distinguere inter Deum authorem naturalem, & supernaturalem, est cognoscere utrumque secundum proprios, & formales conceptus, si enim solum cognoscit utrumque secundum illud, in quo conveniunt, vel in quo identificantur, iam non distinguit, vel discernit. Cognoscere autem Deum authorem supernaturalem, quia cognoscit Deum authorem naturalem, qui in se ipso est exercite per identitatem author supernaturalis, non est cognoscere utrumque secundum proprios, & formales conceptus, sed pure secundum id, in quo conveniunt, seu identificantur, quod est idem ac cognoscere Deum authorem supernaturalem materialiter, & identice. Immo distinguere exercite cognoscere Deum authorem supernaturalem, & cognoscere Deum authorem supernaturalem exercite, ad primum sufficit cognoscere Deum authorem naturalem, qui in se ipso est author supernaturalis. Ad secundum ulterius esset necesse cognoscere Deum, quem cognoscit ut authorem naturalem, in se ipso esse authorem supernaturalem, quod non cognoscit, nec potest cognoscere in statu puræ naturæ. Vnde ly *exercite* in sensu solutionis est idem ac materialiter, & entitative, seu identice.

Des

129

Deindè est regula in Dialectica, quod verbum significans actum animi interiorem, vt est verbum *cognosco* appellat supra conceptum formalem termini, in quem fertur; qua ratione dicunt Dialectici hanc consequentiam non esse bouam: *Papam vidi*: ergò vidi Papam. Dùm ergò homo in statu puræ naturæ non cognoscit Deum, vt autorem supernaturalem formaliter, hoc est vt formaliter est author supernaturalis, non potest dici cognoscere Deum autorem supernaturalem, etiam exercite. Deindè est etiam communis doctrina in Dialectica, quod cum intellectus considerat aliquod obiectum præscindendo ab existentia, vel præsentia, seu non considerando illud esse hic & nunc existens, vel præsens, licèt re vera sit præsens, & coexistens, non dicitur cognoscere formaliter existens, vel præsens etiam exercite, aliter eum cognosceret cognitione intuitiva, cum tamèn cognitio illa sit formaliter præcisiva, seu abstractiva, quamvis possit dici intuitiva materialiter. In nostro casu cognitio illa formaliter præscinderet à supernaturalitate Dei etiam exercite, licèt materialiter illam attingeret: vtpotè non cognosceret eam exerceri hic & nunc in Deo autore naturali.

130

Præterea cum video aliquid moveri à longe, & non percipio, quod illud sit Petrus, licèt re vera sit Petrus ex defectu speciei obnebulatæ propter distantiam, nō dicitur me videre Petrum formaliter etiam exercite; quanto minus dicitur hominem in statu puræ naturæ cognoscere formaliter Deum autorem supernaturalem exercite, per quod cognitum in se ipso sit author supernaturalis, non cognoscendo eum per speciem aliquam supernaturalem, immò nec naturalem elevatam lumine aliquo supernaturali, qualiter de facto eleuantur species naturales lumine fidei ad cognoscendum ea, quæ cadunt sub obiecto illius. Ac tandem si sufficit, quod Deus author naturalis sit author supernaturalis in se ipso, vt homo in statu puræ naturæ dicatur Deum cognoscere autorem supernaturalem formaliter exercite, cur non

non sufficere diligere Deum authorem naturę, qui in se ipso est author supernaturalis, vt dicatur diligere Deum authorem supernaturalem formaliter exercite, immò maiori ratione: vt potè voluntas fertur ad res prout in se ipsis, secus verò intellectus.

131

Relinquitur ergò hominem in statu purę naturę præcisse in sensu materialissimo, seù purè identico cognoscere Deum authorem supernaturalem, secus verò formaliter etiam exercite. Vndè solùm sequitur, quod in eodem sensu cum peccaret, Deum authorē supernaturale offenderet, ab eoq̃ averteretur, secus verò formaliter, nāq̃ peccatū formaliter non offendit Deū nisi vt cognitū, nec ab eo nisi vt cognito avertit. Et est exēplū cōmune de eo, qui interficit clericū, inuincibiliter ignorans esse clericum, qui ex tali occisione non committit sacrilegium, quia peccatum non gravificat per ordinem ad obiectum secundum id, quod habet in se & materialiter, sed solùm formaliter, & vt cognitum. Nec valet illam cognitionem habitam in statu purę naturę sufficere ad infinitandā offensam simpliciter. Non inquam valet, nāmque infinitas offensę mensuratur penes dignitatem infinitam Dei offensus: cum ergò Deus, vt offensus in eo statu sit Deus secundum dignitatem infinitam in ratione authoris naturalis, non supernaturalis, illa cognitio non sufficeret ad infinitandā offensam omnibus modis, sicut si cognitio illa esset Dei, vt authoris supernaturalis, sed solùm eo modo, quo Deus vt author naturalis est bonum infinitum: idest infinitate naturali, non supernaturali.



OBIICIUNTUR , ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

132

CONTRA hanc resolutionem communiter vrgetur autoritas D. Thomæ q. 28. de verit. art. 2. cum enim obijcisset argumentum, quod plus potest Deus in reparando, quam homo possit in corrumpendo; sed homo potuit a statu naturæ, in quo gratiam non habebat corrui in statum culpæ: ergo Deus potest hominem à statu culpæ reducere in statum naturæ sine gratia: respondet D. Thomas: *Ad 5. dicendum quod & si Adam in statu sue conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamèn ab eis idem, quod ante casum gratiam est adeptus; unde à statu gratiæ cecidit, & non solum à statu naturæ. Sed tamèn si à solo statu naturæ decidisset, nihilominus tamèn ad expiationem infinitæ offensæ donum diuinæ gratiæ requireretur.* Hæc clarissime D. Thomas. Ubi distinguit inter casum Adæ in statu gratiæ, & in statu puræ naturæ, si forte secundum aliquos conditus à principio fuit in statu puræ naturæ. Et affirmat ad expiationem offensæ etiam si esset in statu puræ naturæ, donum gratiæ esse omnino requisitum. Sed respondetur quod D. Thomas loquitur de casu Adami in statu gratiæ, & de illo in statu puræ naturæ proportionabiliter: nempe quod sicut ad expiationem illius, in statu gratiæ requiritur donum gratiæ supernaturalis, pariter ad expiationem illius in statu puræ naturæ requiritur donum gratiæ naturalis; siuè hæc sit gratia habitualis naturalis, siue habitus charitatis naturalis, siuè auxilium speciale naturale ad diligendum Deum autorem naturalem; & sic nihil contra nos.

133

Obijcies secundo ex Magistro Ferre: homo in puris constitutus graviter Deum offendens, affective absolute, & effective conditionate ipsum Deum destrueret; sed si in effectu destrueret Deum offenderet illum non solum, ut

authorem, & finem naturalem, sed etiam ut authorem, & finem supernaturalem: ergo homo in puris existens offendit ipsum sub utraque ratione. Minor patet: quia ex parte Dei eadem indivisibilis entitas est ratio authoris, & finis supernaturalis: ergo si peccatum instatu purorum destrueret Deum in effectu, utramque rationem destrueret. Maior verò probatur: nam qui ponit finem suum in creatura, destruit in effectu Deum, siquidem aufert affective ab illo rationem propriam ultimi finis; atque peccans graviter instatu purorum, constitueret suum ultimum finem in creatura: ergo destrueret affective absolute, & effectively conditionate Deum.

134

Explicatur hoc: nam ratio Dei authoris, & finis naturalis subordinatur rationi Dei authoris, & finis supernaturalis, sed homo conditus in puris, & graviter peccans offenderet Deum authorem, & finem naturalem: ergo offenderet saltem ex consequenti Deum authorem, & finem supernaturalem. Probatur consequentia: tum quia ille, qui excutit à se minorem subiectionem Deo debitam, à fortiori excutit maiorem; qui enim non vult Deo subijci in minoribus, multo minus vult ei subijci in maioribus; sed maior est subiectio ad Deum authorem, & finem supernaturalem, quam ad Deum authorem, & finem naturalem: ergo. Tum præterea: quia eo ipso, quod ratio Dei authoris, & finis naturalis subordinetur rationi Dei authoris, & finis supernaturalis, impossibile est, quod homo recedat à Deo ut authore, & fine naturali, quin recedat ab ipso authore, & fine supernaturali; quemadmodum si aliquis terminus subordinatur alteri, impossibile est recedere à primo, quin recedatur à secundo.

135

Sed Magister Ferre, qui hoc argumentum proponit fatetur convincere si peccans in puris constitutus haberet cognitionem Dei authoris supernaturalis; sed dum supponimus eam non habere, non videtur efficaciter probare intentum. Erità est, unde concedimus maiorem, & distinguimus minorem; si in effectu destrueret Deum, offenderet illum

non solum authorem naturalem, sed etiam ut authorem super-
 naturalem ignorando invincibiliter eum esse authorem super-
 naturalem, nego minorem, sine tali ignorantia, concedo mi-
 norem. Ad probationem pariter dicimus, quod ex parte Dei
 eadem indivisibilis entitas est ratio authoris naturalis, & super-
 naturalis; unde solum sequitur, quod si effective Deum des-
 trueret, utramque rationem destrueret, sed physice, seu iden-
 tice, non moraliter, & culpabiliter, idest utramque rationem
 cognoscendo; ignoraret enim invincibiliter rationem Dei au-
 thoris supernaturalis, & sic eum destruere, ut sic non esset eum
 offendere. Proptereaque, ut diximus, occidens clericum ig-
 norans invincibiliter eum esse clericum, non offendit illum
 peccato sacrilegij, sed solum iuxta mensuram cognitionis il-
 lius: v. g. homicidij, vel alterius speciei. Et ex his patet ad
 explicationem: namque ignorans invincibiliter rationem Dei
 authoris supernaturalis, ignorat etiam invincibiliter subordina-
 tionem Dei authoris naturalis ad se ipsum, ut authorem super-
 naturalem; & sic ex quo a se excuteret minorem subiectionem,
 non sequitur a se excutere maiorem; namque subiectio morali-
 ter, & culpabiliter non excutitur dum invincibiliter ignoratur.
 Et ex hoc etiam patet ad id, quod additur de recessu.

136 Obijcies tertio ex eodem: igitur Magis-
 ter Ferre videns argumentum præcedens non probare effica-
 citer intentum, urgentius suo videri ex doctrina relata Divi
 Thomæ, sic illud nititur convincere: qui instatu puræ naturæ
 graviter offenderet Deum, graviter offenderet bonum infinitum,
 non quidem secundum quid, sed simpliciter: ergo offen-
 deret Deum offensa simpliciter infinita; at ad expiationem of-
 fensæ simpliciter infinite non sunt vires in natura corrupta per
 peccatum mortale, & sic indigeret gratia Dei, ut peccatum
 commissum a se excuteret: ergo.

137 Sed hoc argumentum fundatum in ver-
 bis D. Thomæ pariter solvitur iuxta explicationem datam; quod
ex illo solum sequitur, quod homo instatu puræ naturæ cor-
 rupt

ruptę per peccatum, ad expiationem tantę offensę indigeat gratia Dei speciali, sed non ordinis supernaturalis, sed naturalis. Licet enim offensa esset infinita simpliciter, sed non ex dignitate infinita personę offensę, vt authoris supernaturalis, sed naturalis. Et sic ad eam expiandam non est vndę requiratur gratia supernaturalis, sed sufficit naturalis, & proportionata dignitati personę, à qua infinitatem desumit. Licet verum sit, quod prædicta gratia deberet esse specialis, qua nempe posset elicere actum contritionis, vel dilectionis Dei, vt authoris naturalis, quam proprijs viribus non posset elicere, vt communiter docetur intra tract. de gratia Dei.

138. Sed vrget iste Magister: quod intra ordinem naturę, nec datur bonum creatum in se infinitum: ergo nec dabitur id, per quod possit expiari offensa infinita. Sed patet instantia in ordine supernaturali, intra quem nec datur bonum creatum in se infinitum, vtpotē gratia supernaturalis finita est; & tamē sufficit ad expiandam offensam infinitam, de quo iam supra diximus. Sed dices quod gratia supernaturalis licet non sit infinita, est tamē participatio formalis boni infiniti: sed restat probare ad expiationem offensę infinitę intra ordinem naturę forē necessariam gratiam, quę esset participatio formalis boni infiniti; hæc enim sola est gratia supernaturalis, quę est participatio diuinę naturę, proindē hæc solum est necessaria ad expiandam offensam infinitam ex dignitate infinita Dei authoris supernaturalis desumptam; immo ex hoc habet offensa inferre privationem vitę supernaturalis, quę propterea non potest expiari nisi per ipsam, & eandem gratiam, qua privat. Secus autē in nostro casu, namque licet offensa sit infinita, est tamē infinita duntaxat intra ordinem naturę, videlicet infinitate desumpta ex infinita dignitate personę pure in ratione authoris naturalis, & sic nec causat privationem vitę supernaturalis, sed solum naturalis, & consequenter nec eget ad sui expiationem gratia, quę sit participatio formalis naturę diuinę, seu infiniti boni, sed solum gra-
tia.

tia naturali, quæ sit participatio boni infiniti, licet non formalis, sed virtualis.

139 Obijcies quartò ex eodem: nàmque homo in puris constitutus graviter Deum offendens, non posset exire à peccato suo per actum dilectionis Dei super omnia, siquidem talem actum habere non posset, nàm bonum privatum, ad quod conversus esset, simpliciter obstatet, trahendo ad se semper appetitum talis hominis, & non sinendo illud bonum divinum super omnia diligere: non ergò esset medium exeundi à peccato, nisi prius sanaretur à peccato; ad sanandum autem ipsum à peccato, indispensabiliter requiritur gratia: ergò talis homo non posset sine gratia excutere a se vinculum peccati mortalis.

140 Sed relictis solutionibus, quas ipse rejicit de condonatione extrinseca, hoc argumentum nihil addit difficultatis supra præcedens. Negamus enim maiorem loquendo de dilectione Dei super omnia in ratione authoris, vel finis naturalis, habita medio auxilio speciali intra ordinem naturæ. Nèc huic auxilio posset obstarè bonum privatum, ad quod conversus esset per peccatum, sicut nèc de facto obstat auxilio speciali homini collato intra ordinem supernaturalem. Undè illud esset medium exeundi à peccato effective, sicut esset principium effectivum dilectionis Dei authoris naturalis; formaliterque sanaretur, vel per ipsam dilectionem Dei, vel per gratiam aliam habituales, ad quam prædicta dilectio disponeret, iuxta diversos modos dicendi, de quo in præsentì non curamus, sed solum quod non indigeat gratia supernaturali.

141 Obijcies tandèm: homo in statu puræ naturæ peccans mortaliter maneret aversus à Deo sine supernaturali: ergò peccatum illud indigeret gratia supernaturali ad sui remissionem. Consequentia patet iuxta dicta, & antecedens probatur: ille homo non maneret conversus in Deum finem supernaturalem: ergò maneret aversus à Deo sine supernaturali. Probatur consequentia: nàmque in homine lapsò

ista duo opponuntur immediate, & privative, nec interea datur medium. Sed ex dictis in præcedentibus constat, quod licet in homine ordinato in finem supernaturalem non sit medium inter esse conversum in finem supernaturalem, & esse à Deo fine supernaturali aversum, absolute tan en datur mediū, quod est status puræ naturæ, in quo nec est conversus in Deū finem supernaturalem, nec à Deo fine supernaturali aversus, quia hoc significatur nomine status puræ naturæ. Si ergo homo ad statum puræ naturæ reducatur, nec est conversus in prædictum finem, nec ab eo aversus. Sive ergo in eo statu peccaverit, sive non peccaverit, nec erit ab illo aversus, nec ad illum conversus. Et in hoc sensu duntaxat verificatur, quod est aversus à Deo fine supernaturali: idest non conversus, quod est esse aversum pure negative, non privative.

142 Sed dices: homo ille post peccatum non posset converti in Deum finem supernaturalem, nisi ablato peccato: ergo quia peccatum averit à Deo fine supernaturali. Negatur consequentia, sed sufficit peccatum illud avertere à Deo fine naturali, ut post peccatum non possit converti in Deum finem supernaturalem. Licet enim possit esse aversio à Deo fine naturali, sine aversione à Deo fine supernaturali, non tamen potest esse aversio à Deo fine naturali cum conversione ad Deum finem supernaturalem: ut potest conversio ad Deum finem supernaturalem exigit, ut sui fundamentum conversionem in Deum finem naturalem; quæ conversio stare non potest cum aversione à Deo sub eodem respectu. Cætera argumenta manent soluta ex obiter

dictis in nostris fundamen-

tis.

(S)

(SS)?(†)?(SS)

(SS)

(SS)

(S)?(S)?(S)?(S)

DVBIUM TERTIVM.

VTRVM DATO , ET NON CONCES-
so , quod peccatum remittatur , vel possit remitti per
condonationem extrinsecam , vel actum chari-
tatis , talis remissio sit propie , & for-
maliter iustificatio?

INQVIRVNT authores, an peccatum possit remit-
ti per condonationem extrinsecam ; deindè vtrùm
actus charitatis sit, vel possit esse forma iustificans.
Quorum afirmantes procedunt, ex quo actus cha-
ritatis est, vel esse potest forma remissiva peccati. Nos autem
dubio precedenti duplici resolutione fundavimus, nè vnum,
nè alterum sufficere ad remissionem peccati. Vndè ex hac
parte relinquitur, nevtrùm esse posse formam iustificantem.
Nunc tamèn vt ostendatur, quam longe sit condonationem
extrinsecam, vel actum charitatis esse, vel posse esse formam
iustificantem; omittimus libenter vtrumque esse, vel posse esse
formam remissivam peccati, & inquirimus : an eo ipso sit, vel
possit esse forma iustificans.

2 Et licèt tota resolutio pendeat ex significa-
tione nominis *iustificatio*, non propterea est quæstio de nomi-
ne, sed de constitutivo essentiali formæ iustificantis : vt potè
nomen significat, quod quid est rei. Vndè patet dubium præ-
sens procedere non solum de facto, sed etiam de possibili, si-
quidèm quiditas, seu conceptus formalis, nè de possibili va-
riari potest : vndè quod de facto secundum proprium forma-
lem conceptum non est iustificatio, nè de possibili potest for-
maliter iustificatio esse.

3 Hinc in præſenti per idem eſt inquirere: an dato quod condonatio extrinſeca, vel actus charitatis ſit forma remiſſiva peccati, ſit etiam forma iuſtificans, ac inquirere: utrũ n forma remiſſiva peccati ex hoc ipſo, quod forma remiſſiva peccati eſt, ſit etiam forma iuſtificans; vel an ultra aliud deſideretur, & addendum ſit, vt proprium munus iuſtificandi exerceat, conſequenterque non recte inferatur: condonatio extrinſeca, vel actus charitatis ſufficit ad remittendum peccatum: ergo ad iuſtificandum. Vndè ſit.

RESSOLVTIO PRIMA.

DATO QVOD PECCATVM REMITTATUR, vel poſſit remitti per condonationem extrinſecam, talis remiſſio non eſt proprie, & formaliter iuſtificatio.

4 **E**ST indubitabilis, eamque tenentur fateri authores tenentes peccatum remitti, vel poſſe remitti per condonationem extrinſecam, namque vt patet ex dictis dubio præcedenti: condonatio extrinſeca ab aliquibus dicitur purè negativa, id eſt, non imputativa peccati; cum tamèn forma iuſtificans non poſſit non eſſe poſitiva, vt potè habens effectum formalem poſitivum, licet autèm ab alijs dicatur condonatio extrinſeca poſitiva; id eſt procedens ex dilectione Dei, ſed non per quam Deus cauſat, vel imprimat effectum aliquem in peccatore. Hoc enim intelligunt nomine condonationis extrinſecæ, id eſt nedum formaliter, ſed etiam effectiue, ſed ſic eſt, quod forma iuſtificans eſt forma poſitiua intrinſeca ipſi peccatori: ergo.

5

Hinc D. Thomas 12. q. 100. art. 12. poſtquam

Aaa

quam distinguit iustificationem improprie, & proprie dictam, ait: quod iustificatio proprie dicta est idem, ac factio iustitiæ: cum ergò prædicta condonatio non sit factio iustitiæ, utpotè per eam nihil efficit Deus, vel producit remittendo peccatum, haut dubium, quod talis remissio peccati non sit proprie iustificatio.

6

Et fundatur apriori ex eodem D. Thoma q. citata art. 1. ubi loquitur de iustificatione, ut nunc loquimur: inquit enim utrùm iustificatio impij sit remissio peccatorum, & est huiusmodi: iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam, sicut calefactio motum ad calorem: sicut ergò calefactio non est motus, quo solum expellitur frigiditas, verùm, & motus exfrigiditate ad calorem, ab hoc enim denominatur calefactio; sic paritèr iustificatio non est motus, quo solum ab anima expellitur peccatum, verùm, & motus à peccato in iustitiam, propterea que à iustitia iustificatio nuncupatur; at remissio peccati, quæ fit per condonationem extrinsecam est motus duntaxat à peccato in non peccatum, propterea enim prædictam mutationem vocant mutationem purè deperditivam peccati, sed remissionem imperfectam: ergò.

7

Quod & ibi declarat D. Thomas verbis sequentibus: postquam enim distinguit de iustitia, quæ procedit de privatione ad formam sine peccato præexistente, & dicitur iustificatio per modum simplicis generationis, qualis fuit in Adamo, sic ait: *Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium, & secundum hoc iustificatio importat transmutationem quandam de statu in iustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impij, & statim subiungit: & quia motus denominatur magis à termino ad quem, quam à termino a quo, idè huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur ab statu in iustitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino ad quem, & vocatur iustificatio impij: ergò secundum D. Thomam solum remissio*
pec-

peccati, quæ est motus, seu transmutatio ab esse iniustitiæ, vel peccati, ad esse iustitiæ v. g. est proprie iustificatio, vtpotè solum hæc habet pro termino ad quem iustitiam aqua denominationem sortitur; in sententia autem quam supponimus illa transmutatio non habet pro termino ad quem iustitiam, sed purè non esse peccati: licèt ergò ex termino ad quem vocari possit remissio peccati, secus tamèn iustificatio.

8 Quod non leviter confirmatur ex solutione ad primum: namque iuxta sententiam suppositam, peccatum solum remittitur per condonationem extrinsecam quantum ad reatum poenæ, vel obligationem satisfaciendi, non autem ea ratione, qua importat in ordinationem mentis non subditæ Deo, qua ratione dicitur iniquitas, & iniustitia, vt sic enim solum potest removeri per ipsam reordinationem mentis, quæ est iustitia, seu rectitudo illius, de quo in resolutione sequenti; remotio autem peccati eatenus solum dicitur iustificatio, quatenus per eam removetur, vt in iustitia, vel iniquitas est: ergò.

9 Notetur etiam doctrina D. Thom. dubio præcedenti allegata ex art. 2. sequenti, vbi inquit: vtrum ad remissionem culpæ, quæ est iustificatio impij; requiratur gratiæ infusio? Et responderet non esse intelligibilem remissionem culpæ sine infusione gratiæ, quam doctrinam interpretantur authores contrarij dicendo D. Thomam non loqui de qualibet remissione, sed de ea, quæ est iustificatio impij: tenentur ergò fateri, quod remissio culpæ sine infusione gratiæ non est iustificatio; aliter quælibet remissio peccati esset iustificatio, & consequenter nulla remissio peccati posset intelligi sine infusione gratiæ, quæ tandem resolutio fundatur argumentis pro resolutione sequenti adducendis, quæ à fortiori probant contra præsentem resolutionem. Contra hanc resolutionem nullum se offert argumentum præter illud, quod inter hominem esse peccatorem, & esse iustum non datur medium, quod commodius proponetur contra resolutionem sequentem.

RESSOLVTIO SECVNDA.

ETIAM DATO , ET NON CONCFES.

so, quod per actum charitatis remittatur, vel pos-
sit remitti peccatum , talis actus nequit
esse forma iustificans.

10 **E**T fundatur 1. ex loco D. Thom. nuper allegato
resolutione præcedenti. Namque etiam , qui
tenent actum charitatis esse formam remissivam
peccati, præcipuè Thomistæ, illum interpretan-
tur, dicendo, quod cum D. Thom. ait remissionem culpæ non
posse intelligi sine infusione gratiæ habitualis, loquitur non de
qualibet remissione culpæ; sed de ea quæ est iustificatio impij,
vt patet ex titulo articuli, inquirer enim vtrum ad remissionem
culpæ, quæ est iustificatio impij, requiratur gratiæ infusio? Vbi
illud relativum: *quæ est iustificatio impij* est determinativum re-
missionis culpæ; ac si remissio culpæ sit communis ei, quæ nõ
est iustificatio, & ei quæ iustificatio est. Eam verò, quæ iusti-
ficatio est, vocant remissionem perfectā, & quæ non est iustifi-
catio, imperfectam, vndè dicunt solum sequi ex loco allegato
D. Thom. per actum charitatis non remitti culpam perfectæ,
& iustificando, secus verò imperfectæ, & expellendo culpam.
Si hæc interpretatio est legitima: ergò dato quod actus chari-
tatis sit, vel possit esse forma remissiva peccati non recte infer-
tur eam esse, vel posse esse formam iustificantem. Vndè ex hoc
capite non probant intentum præcipuè Thomistæ.

II Quod & confirmari potest doctrina Divi
Thom. q. 28. de veritate art. 1. ad 11. illis verbis: *Remissio
peccatorum aliquo modo distinguitur, vel re, vel ratione à iustifica-
tione, & sic concluditur contra gratia infusionem, & ponitur vnum
de*

de quatuor, quæ ad iustificationem impij requiruntur. Si ergò remissio peccatorum, vel re, vel ratione distinguitur à iustificatione: nempe penes includens, & inclusum, quia videlicet iustificatio præter remissionem culpæ includit infusionem gratiæ, hæc exclusa, remissio peccatorum non sufficit ad iustificandum.

12 Quod & exprofesso etiam concludit art. 8. sequenti in corpore dicendo: *Quod inter ea, quæ ad iustificationem requiruntur: nempe infusio gratiæ, motus liberi arbitrij in Deum, motus liberi arbitrij in peccatum, & remissio culpæ, primum ordine nature est infusio gratiæ, quia in quolibet motu naturali primum est, motio ipsius moventis, motio autem Dei moventis est infusio gratiæ.* Ubi per motum liberi arbitrij in Deum designatur actus charitatis, tanquam requisitum ad iustificationem; hæc tamèn non salvatur non præintellecta infusione gratiæ, & idem est de remissione peccati, quod est quantum requisitum.

13 Deindè secundo fundatur etiam ex Divo Thom. 12. q. 100. art. 12. in corpore: iustificatio verà, de qua loquimur, dicitur secundum quod homo fit iustus per habitum iustitiæ: ergò actus charitatis nequit formaliter iustificare, quamvis sufficiens sit peccatum remittere consequentia patet, & antecedens probatur iustificatio vera, de qua loquimur, dicitur secundum quod homo fit iustus per iustitiam infusam: ergò & per habitum iustitiæ consequentia patet, namque sola iustitia habitualis dicitur infusa, actualis verò est acquisita antecedens probatur: iustificatio vera, de qua loquimur dicitur secundum quod homo fit iustus apud Deum; sed homo fit iustus apud Deum solum per iustitiam infusam ab ipso: ergò. Maior patet, & minor probatur ex illo Romanorum 4: *Si Abraham ex operibus legis iustificatus est habet gloriam. sed non apud Deum.* Id est acquisitam ab ipso, non à Deo infusam.

14 Explicatur: namque, ut præcedenti resolutione diximus, iustificatio iuxta D. Thom. est idem, ac factio iustitiæ, hæc autem potest accipi, & pro factione iustitiæ in
actu

actu : idest secundum quod homo opera iustitię exercet , quę propterea dicitur executio iustitię : & potest sumi pro factione iustitię in habitu : idest , iustitię infusę immediate à Deo , & hæc sola est vera iustificatio , de qua loquimur , quia hæc sola est , qua homo fit iustus apud Deum : idest per infusionem iustitię ab ipso , & non per executionem iustitię ab homine , sicut cum homo ipse operatur opera iustitię , qua ratione concludit D. Thom. quod præcepta moralia veteris legis non iustificabant absolute , & simpliciter : idest , vera iustificatione , quę talis est apud Deum , sed solum iustificatione ex operibus , seu sumpta iustificatione pro executione iustitię , vel ad impletionem præceptorum.

15 Verba D. Thom. sunt huiusmodi : *Iustificatio dupliciter dicitur, vno quidem modo secundum quod homo fit iustus adipiscens habitum iustitię : alio verò modo secundum quod opera iustitię operatur , ut secundum hoc nihil aliud sit , quam iustitię executio, iustitia autem sicut , & alię virtutes , potest accipi, & acquirere , & infusa , acquisita autem causatur ex operibus , sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam , & hæc est vera iustitia , de qua loquimur , secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum secundum illud Romanorum 4. si Abraham ex operibus iustitię iustificatus est , habet gloriam , sed non apud Deum. Vbi præcipue notanda sunt illa verba , & hæc est vera iustitia , de qua loquimur : idest forma iustificans à qua denominationem desumit iustificatio , prout de ea nunc loquimur , aliter præcepta moralia veteris legis absolute & simpliciter iustificarent , siquidem iustificarent ex operibus iustitię , seu per eorum adimpletionem ; & hinc patet , quod D. Thom. loquitur de iustificatione , nedum de facto , sed etiam de possibili , namque loquitur , de ea secundum proprium , & formalem conceptum verę iustitię , quatenus nempe homo per eam fit iustus apud Deum.*

16 Qua doctrina D. Thom. concordat plures locutiones scripturę , quę videntur sibi oppositę , namque ad Romanos 2. dicitur : *Quod Factores legis iustificabuntur.* Et ad

ad Romanos 3. dicitur: *iustificari homines per fidem, sine operibus legis*. Et D. Thom. ibi lectione 4. huiusmodi locutiones concordat dicendo: *Quod iustificari potest dupliciter accipi: scilicet iustitiam exequi, & iustum fieri, primo autem modo homo iustificatur, qui opera iustitiæ facit; non autem iustus fit aliquis, nisi à Deo per gratiam*. Hæc clarissime D. Thom. ergò iustum fieri non est hominem exequi iustitiam; sed ei gratiam infundi à Deo: sed iustificatio absolutè, & simpliciter, scè secundum proprium, & formalem conceptum veræ iustitiæ prout de ea nunc loquimur, est ex qua homo fit iustus à Deo, scè, quod ide mest apud Deum: ergò.

17. Quæ doctrina afinis est Concilio Tridentino sex. 6. cap. 7. deffiniendo: *Vnicam causam formalem iustificationis esse iustitiam Dei, qua nos iustos facit*: idest non qua homo se iustum facit, per executionem, scè opera iustitiæ, sed qua Deus hominem iustum facit per infusionem iustitiæ, scè gratiæ.

18. Tertiò fundatur nostra resolutio etiam ratione D. Thom. q. 100. citata art. 1. vbi etiam expresse habet, quod iustitia in præfenti non accipitur pro iustitia, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis, quia sic dicitur virtus quædam, sive sit particularis iustitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium hominem, sive sit legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in ordine ad bonum commune. Accipitur ergò iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supærum hominis subditur Deo, & interiores vires animæ subduntur supæmæ, scilicet rationi: quam dispositionem vocat philosophus in 5. & hic iustitiam methaphoricè dictam, & hæc est iustitia, aqua dicitur iustificatio in præfenti, ita D. Thom. quæ autem sit hæc rectitudo, & dispositio explicat ad 2. quod erat huiusmodi vnumquodque debet denominari ab eo, quod est potissimum in ipso, vt dicitur in 2. de anima, sed

remissio peccatorum præcipue fit per fidem secundum illud actorum 5. *file purificans corda eorum*, & per charitatem secundum illud Proverb. 10. *Vniversa delicta operit charitas*: magis ergo remissio peccatorum debet denominari à fide, vel charitate, quam à iustitia. Et respondet: *Quod fides, & charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum, vel affectum; sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis, & ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio à iustitia, quam à charitate, vel fide*, ita D. Thom.

19

Vbi notandum est, quod argumentum D. Thom. procedebat ad probandum charitatem esse formam iustificantem, ex quo est forma remissiva peccatorum. Et respondet veluti dicendo transeat, vel omitto, quod sit forma remissiva peccatorum, & nego consequentiam, quod scilicet sit forma iustificans, seu ab ea denominetur iustificatio, quia nempe iustitia, aqua denominatur iustificatio nedum importat rectitudinem generalem negativam per expulsionem omnium peccatorum, sed positivam per rectitudinem omnium potentiarum; rectitudo autem positiva charitatis non est generalis, sed specialis: ergo secundum D. Thom. dato, quod vniversa delicta operiat charitas, non inde inferitur eam esse formam iustificantem.

20

Sic ergo ratio D. Thom. formatur: iustitia aqua denominatur iustificatio absolute, & simpliciter, seu secundum proprium, & formalem conceptum, est iustitia importans rectitudinem generalem hominis, nedum secundum intellectum, vel affectum; sed etiam secundum omnes illius potentias, prout scilicet, suprà num. hominis subditur Deo, & interiores veres rationi; at actus charitatis solum importat rectitudinem specialem secundum affectum; ergo actus charitatis non est, nec potest esse forma iustificans, seu aqua denominetur iustificatio. Confirmatur: sic secundum D. Thom. charitas rectificat hominem secundum affectum, sicut fides eam rectificat secundum intellectum; at rectitudo, quam præstat

rat fides intellectui non est, nec denominatur forma iustificans: ergo nec rectitudo, quam præstat charitas voluntati. Pater consequentia: namque propterea rectitudo, quam præstat fides intellectui non est, nec denominatur forma iustificans, quia de huius ratione est rectitudo generalis, & nedum rectitudo intellectus; at pariter rectitudo, quam præstat charitas voluntati, non est generalis, sed solum voluntatis: ergo.

21

Dices ex hac doctrina sequitur, quod iuxta D. Thom. forma iustificans sit quodam conflatum ex gratia & cæteris virtutibus, namque gratia sola, non præstat rectitudinem nisi animæ, fides verò intellectui, & charitas voluntati, & sic de alijs virtutibus: ex gratia ergo, & alijs virtutibus coalescit, seu conflatur forma iustificans. Unde sola gratia forma iustificans esse non potest. Immo ibi ad 2. expressè docet iustificationem denominari à iustitia distincta à gratia ex hoc ipso, quod iustitia dicit generalem rectitudinem, sic enim procedebat argumentum: iustitia est virtus; remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiæ: ergo peccatorum remissio non debet dici iustificatio, sed gratificatio. Et respondet: *Quod iustificatio dicitur à iustitia, quæ dicit generalem rectitudinem secundum omnia, aqua potius, quam à gratia denominatur, quia huic iustitiæ directe, & immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animæ attingat, gratia verò est in essentia animæ.* Deinde falsum est, quod charitas non importat rectitudinem generalem, namque charitas est regula omnium virtutum, earumque actus ordinat in Deum ultimum finem, quod est omnium illarum potentias rectificare. Ac tandem actus divinæ dilectionis etiam, ut virtualiter distinctæ à natura divina est forma sanctificans, & tamèn nec radicaliter, nec formaliter continet omnem rectitudinem increaram, sed specialem duntaxat pertinentem ad voluntatem: ergo pariter dilectio supernaturalis creata, quæ est illius formalis participatio.

22

Sed ad 1. responderetur, quod sicut Beatitudo consideratur, & essentialiter, & integraliter primoq; modo

consistit in visione Dei, vt dicunt Thomistæ, vel in amore Dei, vt dicunt Scotistæ, vel in utroque, vt alij; secūdo verò modo consistit in statu omnium bonorum congregatione perfectus, vt ait Boetius; paritèr forma iustificans potest considerari, & essentialiter, & integraliter, primoq̃ modo est forma vnica, & simplex, vt docet Concil. Trid. secūdo verò modo est conflatū quodam, seu coalescit ex gratia, & charitate, vt tenet Lorca, vel ex charitate, spe, & fide, vt tenent Vega, & Belarminus, vel ex gratia, & virtutibus theologicis, vt docet Soto, quia Concilio Trid. ait: *Iustificationem fieri per infusionem gratiæ, & donorum.* Ac tandè Suarez docet, quod licet vnica forma sit essentialiter iustitia infusa, nihilominus non habet complementum, seu statum iustitiæ sine alijs virtutibus infusis, quod & fatetur Ripalda, qui ait, iustitiam essentialiter perfectam esse habitum simplicem gratiæ habitualis, vt colligitur ex Trident. & quia est participatio diuinæ naturæ, & quia charitas, & alię, virtutes solū pertinent ad perfectionem integram, quia homo ad eliciendum opera iustitię redditur proxime, & completè potens per virtutes supernaturales, immò ibi num. 4. negat Trident. asserere charitatem iustificare, sed solū hominem iustificari, dū charitas Dei diffunditur in corde iustificati.

23

Concedimus: ergò formam iustificantem integraliter sumptam coalescere ex gratia, & omnibus virtutibus supernaturalibus, quia nempe omnes complent, ad integrant, & perficiunt formam ipsam essentialiter iustificantem, quatenus per eas potentię immediatè, & formaliter rectificantur, & in ordine ad Deum, & in ordine ad rationem, gratia verò est sola forma iustificans essentialiter, quia sola ea radicat omnes virtutes, quibus potentię animę rectificantur; vnde ea sola præbet esse spirituale pertinens ad informationem subiecti, siuè ad iustificationem impij: est doctrina expressa D. Tho. q. 27. de verit. art. 5. ad 17. vbi habet: *Quod sicut essentia anime, immediatè est essendi principium, operationis principium est medijs potentijs, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spiritus.*

spirituale, quod pertinet ad informationem subiecti, sive ad iustificationem impij, quæ est effectus gratiæ operantis; sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus, & donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem. Hinc etiam D. Thom. 12. q. 113. art. 7. in corp. expressè tenet, quod tota iustificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione. Et quidem ad nostrum propositum, nempe actum charitatis non esse, nec posse esse formam iustificantem, hinc manifeste deducitur: namque gratia de facto est forma iustificans; sed non nisi, quia est forma formaliter animam rectificans, & convenienter disponens in ordine ad Deum, & pariter, quia ex ea, ut radice derivantur virtutes, quibus formaliter rectificantur potentiæ, quorum nullam convenit, nec convenire potest actui charitatis, quippe nec rectificat formaliter animam, quam non informat, nec est radix aliarum virtutum, quibus potentiæ formaliter rectificantur, & disponuntur: ergo nec de facto, nec de possibili potest sortiri munus formæ sanctificantis.

24 Ad 2. dicitur, quod D. Thom. non distinguit adæquatè iustitiam à gratia, sed solum inadæquatè penes diversa munera eiusdè formæ, ut enim inest animæ, eaque informat, appellatur gratia, quia ratione animam constituit participem divinæ naturæ, ut verò radicat virtutes supernaturales, dicitur iustitia, qua ratione attingit omnes potentias animæ, easque rectificat, ut aperte constat ex contextu. Undè gratia, ut gratia, & ut iustitia se habent in præssenti sicut essentia, & natura, qui sunt conceptus inadæquati. Hinc D. Thom. ibi ad 7. pro eodem intelligit iustitiam, & gratiam, ut patet illis verbis: *Sic ergò remissio culpæ, ut est effectus formalis iustitiæ, vel gratiæ sequitur gratiam, & similiter iustificatio.*

25 Ad 3. responderetur, quod, & si charitas possit, immò de facto ordinet actus cœterarum virtutum in Deum finem ultimum supernaturalem, hoc tamèn efficit, tanquam principium proximum operandi, non tanquam radix, ut gratia. Undè non est principium immediatum essendi, seu

conferens esse spirituale pertinens ad informationem animæ, quæ est iustificatio, ut expresse testatur D. Thom. immò in præsentem solum loquimur de actu charitatis proveniente ab auxilio, si autem ab habitu charitatis proveniat, cum hæc formaliter non possit non dimanare à gratia, quidquid sit de ea in esse qualitaris, ab ea prævenitur, seu impeditur nè iustificet, vel possit iustificare.

26

Ad 4. respondetur negando mai. namque solum dilectio divina habet vim sanctificandi ratione naturæ divinæ, quam imbibit, & implicat sicut dicitur magis communiter de divina personalitate, nisi fortè termino procedat de sanctitate negativa, quæ consistit in incompatibilitate cum peccato, quod etiam personalitas divina, sicut, & quodlibet divinum prædicatum excludit. Si ergo divina dilectio ponatur, ut distincta virtualiter à natura divina non distinctione penes includens, & inclusum, sed solum penes explicitum, & implicitum, non habet vim sanctificandi, quia sic nè radicaliter, nè formaliter continet omnem rectitudinem, ut convincit nostrum fundamentum. Sed dices: ergo dilectio divina in ordine ad effectum sanctitatis nihil amplius habet, quam quodlibet divinum attributum. Sed concedo consequentiam, in quo nullum inconveniens reperio, fateor tamē esse unam perfectissimis operationibus respicientibus ultimum finem, in qua sanctitas divinæ naturæ principaliter explicatur.

27

4. fundatur nostra resolutio, & præcedens fundamentum roboratur, ex doctrina D. Thomæ q. 28. de verit. art. 1. in corp. ubi statuit tanquam principium: *Quod iustificatio oportet, quod à tali iustitia dicatur, quod peccato cuilibet opposita sit.* Deinde distinguit triplicem iustitiam iuxta dicta præcedenti fundamento, & tertiam sic proponit tertio modo iustitia nominat quendam statum secundum quod homo se habet indistincto ordine ad Deum, ad proximum, & ad se ipsum &c. Et huic iustitiæ omne peccatum opponitur, cum per quolibet peccatum aliquid de prædicto ordine corrumpatur, & idē ab hac iustitia iustificatio nomi-

nominatur. Et obijcit 3. Argum. sic : si per aliquam virtutem sit remissio peccatorum, per illam præcipue, quæ cum peccato simul esse non potest, hæc autem est charitas, quæ numquã est informis : ergo remissio peccati non debet iustitiæ attribui, sed magis charitati. Et respondet : *Quod charitas dicitur causa remissionis peccatorum inquam per eam homo Deo coniungitur à quo aversus erat per peccatum; non tamèn omne peccatum directe, & immediate charitati opponitur, sed prædictæ iustitiæ.* Ex quibus sic deducitur ratio : forma iustificans aqua denominatur iustificatio absolute, & simpliciter, seu secundum proprium, & formalem conceptum est illa, cui omne peccatum directe, & immediate opponitur ; at charitati sive actui illius non directe, & immediate omne peccatum opponitur, sed solum mediate, & indirecte : ergo actus charitatis non est absolute, & simpliciter, seu secundum proprium, & formalem conceptum forma iustificans, seu aqua denominetur iustificatio. Consequentia est evidens, & maior, & minor sunt D. Thom.

28 Explicatur : quamvis actus charitatis sit forma remissiva peccati, non tamèn directe, & immediate, quod, & authores adversarij fatentur præcipuè Thomistæ, ut patet ex dictis dubio præcedenti resolut. 2. dicunt enim actum charitatis expellere peccatum, quatenus per eum retrahatur peccatum præteritum, proindèque tollitur per eum ratio voluntarij, quæ præcissa, indirecte, & mediate privatio gratiæ relicta in anima ex peccato præterito, desinit esse voluntaria, & consequenter peccaminosa ; quod, & D. Thom. docet illis verbis : *Charitas dicitur causa remissionis peccatorum, inquam per eam homo Deo coniungitur, à quo aversus per peccatum erat;* at hæc remissio, seu expulsio peccati non sufficit, ut actus charitatis forma iustificans sit, ut potè huic omne peccatum directe, & immediate opponitur : ergo dato, quod actus charitatis forma sit remissiva peccati adhuc non potest esse forma iustificans.

29

Quod si adversarij aliqui intendunt per actum

tum charitatis expelli peccatum, etiam directe, & immediate, præterquam quod oppositum expressè tradit D. Thom. contra insurgimus omnibus fundamentis præallegatis dubio præcedenti resolut. 2. namque ad minus probant peccatum directe, & immediate solum posse remitti per gratiam habitualement, unde prædicta opinio iuxta præsens fundamentum admitti non potest.

30 Quintò & ultimo fundatur nostra resolutio: nam, & si ad remissionem culpæ sufficiat forma ex natura sua transiens, ut est actus charitatis, secus tamèn ad iustificationem; ergò, ex quo actus charitatis sit forma remissiva peccati, non inde inferitur esse formam iustificantiem. Conf. patet, & ant. probatur: iustificatio est effectus formaliter permanens in anima, quippè homo semel iustificatus permanenter, & stabiliter dicitur iustificatus, quandiu per peccatum iterum non avertitur à Deo; sed effectus formaliter permanens non potest non procedere à forma ex natura sua permanenti: ergò ad iustificationem non sufficit forma remissiva peccati. Confirmatur, & explicatur: effectus formalis formæ est ipsa forma communicata: ergò nequit effectus formalis iustificationis formaliter permanere, quin & ipsa forma iustificans formaliter permaneat; at actu charitatis transacto adhuc permanet effectus formalis formæ iustificantis, utpotè homo adhuc permanet iustificatus: ergò & transacto actu charitatis permanet forma iustificans.

31 Nèc valet, quod transacto actu charitatis, permanet etiam remissio culpæ. Undè non inferitur remissionem culpæ non posse procedere ab actu charitatis, non inquam valet: namque remissio peccati est effectus negativus, qui propterea licet procedat à forma positiva remissiva peccati, non tamèn est ipsa forma positiva remissiva peccati, & consequenter non recte inferitur: talis effectus permanet: ergò & forma aqua procedit, permanet. Secus tamèn est iustificatio, quæ est effectus formalis positivus formæ iustificantis, & consequenter est

est ipsa forma iustificans : implicat ergò exterminis iustifican-
 nem permanere , & non permanere ipsam formam iustifican-
 tem ; præterquamquod remissio peccati est effectus duntaxat
 moraliter procedens ab actu charitatis , quatenus per ipsum
 retractatur peccatum præcedens , ut ipsi adversarij affirmant ;
 proindeque ad illius permanentiam sufficit permanentia mo-
 ralis ipsius actus charitatis consistens , nempe in ipsius non re-
 tractatione . Iustificatio vero est effectus physicè procedens à
 forma iustificante , vnde & Concilium Trident. loco citato
 eam nominat divinam qualitatem in anima inhaerentem . Qua
 ratione iustificatione physicè permanente , non potest non for-
 ma iustificans physicè permanere , vnde nèc dùm probatur ac-
 tum charitatis de facto non esse formam iustificantem , verùm
 nèc depositibili , quia contradictionem involuit effectum for-
 malem formæ esse physicè permanentem , & non formam ip-
 sam , cum sit ipsa forma communicata .

32

Quod fundamentum , non leviter roboratur , ex quo forma simpliciter iustificans ita debet esse perma-
 nens , quod homo per eam sit constitutus ad diligendum Deū
 super omnia , quotiès opus esset in talem dilectionem prodire ,
 ut sic supernaturalia opera divinorum præceptorum impleti-
 va , æternæque gloriæ meritoria , exequi posset , cum se obtu-
 lisset necessitas ; hæc enim omnia per se , & essentialiter com-
 plectitur forma simpliciter iustificans , ut ex Tridentino ses. 6.
 constat ; at homo per actum charitatis elicitedum medio Dei au-
 xilio non sic esset constitutus ad diligendum Deum , quavis per
 eum voluntas eius maneret averfa a commutabili bono , & ad
 Deum ultimum finem conversa , vi cuius ei peccata remitte-
 rentur : ergò . Assumptum est clarissimum , namque homi-
 nem sic esse constitutum ad Deum diligendum , quotiès opus
 esset in talem dilectionem prodire , vel se obrullisset necessitas
 exequendi opera meritoria vitæ æternæ est proprium gratiæ
 habitualis , quatenus ab ea dimanat habitus charitatis , & alia-
 rum supernaturalium virtutum , quibus homo permanenter

in actu primo fit potens prædictos actus exercere.

33 Et hinc evanescit evasio aliquorū asserentiū voluntatē, vi actus charitatis elicitī medio auxilio manere permanētē, & quasi habitualiter propensam, & inclinātam ad dilectionem Dei ultimi finis. Sed quid ad rem? Hæc enim propensio, & inclinatio est quædam solū permanentia moralis illius actus; physicè enim actus ille non permanet, nec paritèr auxilium medio, quo fuit elicitus, quod etiam transeunter duntaxat fuit communicatum, nec actus ille generat habitum, ut omnes theologi testantur. Est ergo præterea necessaria potestas, & vis, quæ eadem hominis voluntas huiusmodi dilectionem Dei, & affectionem ultimi finis, & sequi, & assequi possit, quam præstat solū habitus charitatis à gratia habituali dimanans.

(o)(†)(o)

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

34 **S**ED contra nostram resolutionem obijcies 1. ex D. Thom. q. 113. citata ubi ex professo probat iustificationem impij esse remissionem peccatorum, dato ergo, quod condonatio extrinseca, vel actus charitatis sit remissio peccatorum, videtur, quod condonatio extrinseca, vel actus charitatis sit iustificatio. Sed unde ista consequentia? Sicut nec ita: *Omnis homo est animal: ergo omne animal est homo.* Fatemur enim omnem iustificationem esse remissionem peccatorum, negamus tamē omnem remissionem peccatorum esse iustificationem, sed solū illa, quæ est remissio perfecta iuxta primum fundamentum, & quæ procedit à iustitia habituali iuxta secundum fundamentum, & quæ importat rectitudinem generalem iuxta tertium fundamentum, & quæ directe opponitur omni peccato iuxta quartum fun-

fundamentum, & quæ est forma ex natura sua permanens iuxta quintum fundamentum. Remissio autem facta per actum charitatis, quam supponimus, vel omittimus, est imperfecta, & non procedit à iustitia habituali, seu infusa, sed actuali, & acquisita, nec importat rectitudinem generalem omnium potentialium, sed solum voluntatis, nec directè, & immediatè opponitur omni peccato, nec est ex natura sua permanens, sed transiens: non ergò omnis remissio peccatorum est iustificatio, licet omnis iustificatio sit remissio peccatorum.

35 2. obijcies etiam ex D. Thom. 1. 2. q. 100. art. 2. ad 1. ubi habet: dicendum, quod ad impletio mandatorum legis, etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum habet rationem iustificationis, inquantum iustum est, ut homo obediat Deo, vel etiam inquantum iustum est, quod omnia, quæ sunt hominis rationi subdantur. Ergò secundum D. Thom. iustificatio nedum dicitur à iustitia, quæ est forma habitualis, verum etiam à iustitia actuali, quæ est ad impletio mandatorum legis, præcipuè ad impletio charitatis.

36 Sed respondetur D. Thom. ibi per iustificationem intelligere præcisse executionem iustitiæ, non verò formam ipsam iustificantem; quippè hoc solum intendebat argumentum, quod erat huiusmodi: videtur, quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum: *Observatio enim præceptorum veteris legis iustificatio nominatur, secundum illud psalm. iustificationes tuas custodiant; sed iustificatio est executio iustitiæ: ergò præcepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiæ.* Supponit ergò D. Thom. quod observatio mandatorum dicitur iustificatio, non iustificatione simpliciter tali, idest, desumpta à forma iustificante, sed secundumquid, nempe ab executione illius.

37 3. obijcies præcipuum argumentum, & non levem difficultatem ingerens; quod semel supposita remissione peccatorum facta per actum charitatis in absentiâ gratiæ habitualis, ille homo esset simpliciter iustus: actus ergò ille charita-

tis esset simpliciter forma iustificans. Consequentia patet ex nostra doctrina, siquidem effectus formalis est ipsa forma communicata. Antecedens probatur: nam ille homo esset dignus vita æterna: ergo & esset simpliciter iustus, namque huic solum vita æterna debetur. Consequentia patet; & antecedens probatur: ille homo non esset indignus vita æterna: ergo esset dignus illa, namque inter hæc extrema, utpotè privativè opposita non datur medium. Nec valet, quod homo in statu puræ naturæ, nec est dignus vita æterna, nec indignus. Namque in præsentiloquimur de homine elevato ad finem supernaturalem, in quo statu iuxta nostram doctrinam non datur status medius. Et ex hoc ipso confirmatur: namque supposita remissione peccati ille homo non esset dignus poena æterna, cum hæc solum debeatur ratione peccati: ergo esset dignus vita æterna, quia, ut diximus licet in statu puræ naturæ homo nec sit dignus poena æterna, vel vita æterna, semel tamen elevatus in finem supernaturalem, si non est dignus poena æterna, non potest non esse dignus vita æterna.

387 Sed hoc argumentum potius tendit ad probandum per actum charitatis, sine gratia habituali non posse remitti peccatum, quam quod per eum homo simpliciter iustificetur. Namque tunc fortius urget argumentum: homo, cui elevato in finem supernaturalem remittitur peccatum, sit dignus vita æterna; sed non potest esse dignus vita æterna sine gratia habituali, quia cum hæc sola sit participatio divinæ naturæ, hæc sola hominem constituit filium adoptivum Dei, & consequenter hæc sola præbet ius ad hæreditatem iuxta illud si filij, & hæredes; ergo sine gratia habituali implicatorium est homini in statu elevationis in finem supernaturalem remitti peccatum. Quapropter asserit D. Thom. hic ad 1. *Quod licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia, & sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.* Unde in homine elevato in finem supernaturalem non datur status medius inter esse in peccato, & esse in gratia.

39 Attamen in sententia asserente homini adhuc elevato in finem supernaturalem, & non reducto in statum puræ naturæ posse peccatum remitti, sine gratia habituali per solum actum charitatis, necesse est asserere inter hominem esse in peccato, & esse iustum simpliciter dari medium, sicut & inter esse hominem in peccato, & esse in gratia; pro eodem enim reputatur apud nos esse in gratia, & esse iustum simpliciter; vnde si ille homo, nec esset in peccato, nec in gratia, nec esset dignus vita æterna, nec ea indignus, non quidem dignus, quia hanc dignitatem duntaxat præstat gratia habitualis, nec indignus, quia hæc indignitas solum provenit à peccato: datur ergo medium.

40 Nec valet, quod privative opponuntur namque cum sola gratia det positive prædictam dignitatem, & peccatum indignitatē, solum dignitas gratiæ, & indignitas peccati comparantur, ut forma, & privatio, inter quæ non datur medium. Vnde infallibiliter infertur: est dignitas gratiæ: ergo non est indignitas peccati. Et vice versa: est indignitas peccati: ergo non est dignitas gratiæ. Vnde intulimus dubio 1. peccatum, & gratiam non posse simul compati in eodem subiecto etiam de potentia Dei absoluta; attamen in nostro casu, quamvis supponamus peccatum opponi privative cum actu charitatis, sed non tanquam cum forma, quæ det positive dignitatem vitæ æternæ, sed tanquam cum forma, quæ solum excludit illius indignitatem. Vnde inter ipsos oppositio privativa pure stat penes positivam conversionem ad Deum, & positivam aversionem ab illo, non penes positivam dignitatem, & indignitatem ad gloriam.

41 Vnde claritatis gratia ad argumentum in forma responderetur distinguendo antecedens: ille homo esset dignus vita æterna positive; nego antecedens: negative. Concedo antecedens. Ille enim homo eatenus solum esset dignus vita æterna, quatenus per actum charitatis excluderetur illius indignitas ad vitam æternam, quæ illi inhærebat per peccatum,

quæ est dignitas purè negativa; non tanquam per formam dantem dignitatem ipsam, quia hanc duntaxat præstat gratia, quæ sola constituit filium Dei adoptivum. Undè concedimus hominem in illo casu non esse indignum vita æterna, & negamus esse positive, & simpliciter dignum illa, quia ad primum sufficit exclusio peccati, ad secundum ultra esset necesse talem exclusionem fieri per gratiam.

42 Quomodo autem stet privationem indignitatis ad gloriam, quæ convenit ratione peccati, positive excludi, & non per positionem dignitatis ad ipsam? Ipsi videant: ego autem dico, quod sicut in illorum sententia peccatum habituale non potest excludi directe nisi per gratiam, bene tamen indirecte per actum charitatis, quatenus per hunc tollitur voluntarietas peccati præcedentis, ratione, cuius privatio gratiæ transit in puram negationem, & desinit esse peccatum, pariter licet indignitas vitæ æternæ directe non possit tolli nisi per positionem dignitatis illius, bene tamen indirecte, quatenus per actum charitatis excluditur peccatum, cui anexa est prædicta indignitas.

43 Ad confirmationem pariter responderetur concedendo, quod ille homo non esset dignus poena æterna, quia hæc solum debetur ratione peccati, negò tamen consequentiam loquendo, de dignitate positiva, & simpliciter tali, inter hanc enim dignitatem datur medium, sicut inter peccatum, & gratiam, quæ est dignitas secundum quid, & negative talis.

44 Sed inquires an homo si in tali dispositione moriatur, privetur vita æterna, nec ne?

45 Sed responderetur Deum homini illi non teneri ex iustitia vlla illam cōferre, sicut, nec haberet ius ad illam, sed aliquomodo veluti titulo congruentiæ ad ipsum Deū pertineret hominem illum, sic auxilio Dei ad ultimum finem supernaturalem propensum, & inclinatum deducere, ut prædictum finem consequeretur, vel ad minus illi conferret aliqua
lem

lem illius finis supernaturalis cognitionem, in qua quiesceret eius appetitus, quiete quadam limitata, & in illo supernaturali genere imperfecta, & veluti proportionata propriae ipsius dilectioni per auxilium habitae, nec in hoc casu illum puniret poena damni, quae in privatione visionis Dei consistit, quia illud non faceret Deus puniendo, seu, ut vindex peccatorum, quae iam supponerentur ab eo remissa, sed titulo supramini Domini, de quo alibi.

46 Quartò obijcies, & est replica contra praecedentem solutionem. Supposito quod per actum charitatis remitteretur peccatum, ille homo per actum charitatis mereretur gloriam: ergò esset iustus simpliciter consequentia patet, & antecedens probatur: tunc dilectio illa supernaturalis procederet ab homine, ut amico Dei, & Deo grato: ergò esset meritoria gloriae. Consequentia patet, & antecedens probatur primo, namque tunc homo ille non esset Dei inimicus, nec ei ingratus, utpotè non esset peccator: ergò esset Deo gratus, & ipsius amicus, quia interpretanda extrema extra statum purae naturae non datur medium. Secundo, namque dilectio illa esset amicabile, ergò esset ab homine, ut amico Dei. Antecedens probatur, namque talis dilectio esset reciproca, & mutua ex parte Dei, & hominis, amicitia autem definitur, quod sit mutua, & reciproca duorum dilectio: esset ergò dilectio amicabile. Antecedens constat ex pluribus locis Sacrae Scripturae. Ut patet ex illo prob. 8. *Ego diligentes me diligo*. Et ex illo Ioan. 14. *Qui diligit me, diligitur à Patre meo*, & illud cantic. 6. *Dilectus meus mihi, & ego illi*.

47 Sed responderetur negando antecedens, pro quo notetur doctrina D. Thom. hic q. 112. art. 2. ad 1. quod procedebat sic: secundum Apost. ad Rom. 4. ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum; sed preparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem: ergò tolleretur ratio gratiae, & consequenter non requiritur preparatio alia, seu dispositio ad
gratiam

gratiam ex parte hominis. Et respondet D. Thom. Quod preparatio hominis ad gratiam habendam, quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ, & talis operatio est quidam meritoria, sed non gratiæ, quæ iam habetur, sed gloriæ, quæ non dum habetur. Est autem alia preparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quoniam est à Deo movente; sed ista non sufficit ad meritum, non dum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse nisi per gratiam. Vbi loquendo de operatione, de qua procedit argumentum, quæ nempe est supernaturalis contritio, seu actus charitatis procedens non a gratia, sed à Deo movente per auxilium, negat talem operationem sufficere ad meritum, quia nullum meritum potest esse sine gratia: ergo licet ille actus charitatis sufficiat ad remissionem peccati, non propterea est meritorius gloriæ. Immo si semel sine gratia esset meritorius gloriæ, non esset, cur non esset etiam meritorius ipsius gratiæ, namque in tali casu gratia non esset principium meriti.

48 Ad probationem autem pariter negamus antecedens, namque, ut homo sit formaliter amicus Dei, & Deo gratus non sufficit remissio peccati, nec ultra requiritur gratia; hæc enim sola est, quæ formaliter gratum facit, & pariter hæc sola est, quæ formaliter hominem amicum Dei constituit: quippe ipsa sola est participatio divinæ naturæ, aliter esset amicitia sine convenientia in eadem natura.

49 Nec valet hominem illum non esse inimicum, vel ingratum, namque inde solum infertur esse amicum negative, seu per exclusionem inimicitiae, non verò positive, sive per formam constituentem amicum, in sententia namque quam supponimus potest inimicitia excludi absque convenientia in natura divina: ergo absque amicitia, quæ prædictam convenientiam necessario expostulat, & idem dicimus de ingratitudine. Unde pariter negamus, quod in ea sententia non detur medium, adhuc extra statum puræ naturæ iuxta dicta ad præcedens argumentum.

Concedimus tamēn; talem dilectionem esse mutuam, & reciprocam; sed negamus esse amicabilem, aliter etiam esset amicabilis, quamvis per actum illum charitatis non remitteretur peccatum, quia adhuc in eo casu homine diligente Deum, diligeretur à Deo, ut testantur loca allata Sacre Scripturæ. Unde in vna, & altera sententia est idem respondendum. Responsioque sita est in eo, quod dilectio amicabilis non est quolibet duorum mutua, & reciproca dilectio, sed ex parte vtriusque requiritur dilectio perfecta; quæ autem est in homine ante infusionem gratiæ ex vi divini auxilij est imperfecta, ut testatur D. Thom. loco citato, quia nempe est, qua homo se præparat ad infusionem gratiæ, & ex eadem ratione dilectio, qua Deus hominem diligit præbendo ei auxilium ad talem dilectionem est imperfecta, ut diximus dubio præcedenti resolutione secunda ad tertiū, quia nempe Deus per eam solum intendit hominem ad suam amicitiam disponere, & sic vtraque ista dilectio est solum dispositiva, seu præparativa ad dilectionem perfectam, quæ procedit ex infusione gratiæ.

51 Quinto possunt objici plura loca Sacre Scripturæ. Et Sanctorum Patrum, in quibus videtur insinuari actum charitatis esse formam iustificantem, & nedum remissivam peccati, namque ad Rom. 13. dicitur; *quod charitas est plenitudo legis*; & ad Collo. 5. dicitur: *Quod est vinculum perfectionis*, Et August. 83. quæst. in 68. & tract. 9. in Ioan. ait: *ipsa charitas est animæ pulchritudo*. Et S. Ephren. de die iudicij cap. 5. *Compunctio charitatis sanitas animæ est*. Et S. Leo papa serm. de S. Laurent. *Omni summa virtutum, & totius plenitudo iustitiæ de illo amore nascitur, quo Deus diligitur*. Et alia huiusmodi, in quibus videtur insinuari actum charitatis esse, non solum formam remissivam peccatorum, verum, & sanctificantem, seu iustificantem; hæc enim est plenitudo legis, hæc vinculum perfectionis, hæc animæ pulchritudo, hæc sanitas animæ, hæc totius plenitudo iustitiæ. Sed dico prædicta Loca procedere de actu charitatis non in absentia gratiæ, sed qui ab ea medio habitu

charitatis nascitur, qui propterea supponit gratiam, quæ simpliciter iustificat, & solum potest actus ille dici iustificans executive iuxta secundum fundamentum, quod si etiam procedunt de actu charitatis, qui ab auxilio in absentia gratiæ elicitur, dicatur prædicta Loca verificari in sensu dispositivo, seu præparativo, non formali, & tali simpliciter.

52 Tandem obijcies: homo ille dicitur iustus apud Deum, qui adæquatur primæ, seu divinæ regulæ; at homo in casu dato adæquaretur primæ regulæ: ergo in eo casu esset iustus apud Deum. Consequentia patet; maior videtur certa: namque adæquari est idem, ac iustari; ergo iustari apud Deum est ei, seu primæ regulæ adæquari. Min. probatur: namque adæquari primæ regulæ, est facere, quod præcipitur per primam regulam; at homo illo in casu faceret, quod præcipitur per primam, regulam, quippe Deum diligeret ex toto corde super omnia, & tanquam ultimum finem: ergo.

53 Sed hoc argumentum probat hominem constitui iustum essentialiter per actus omnium virtutum, namque per eos etiam adæquatur primæ regulæ, & ei iustatur, ut potè facit actus, quos præcipit prima regula. Undè responderetur ex dictis, quod hæc iustitia est potius executio iustitiæ apud hominem, quam iustitia simpliciter apud Deum. Hæc enim non consistit in eo, quod est iustari regulis, faciendo, quod regula præcipit, sed in eo, quod est iustari Deo per participationem divinæ naturæ, seu assimilatione in illa, quod fit per gratiam infusam. Sic enim, & non aliter fit homo unus spiritus cum Deo, & Dei formis, & verificatur illud Ioan. 16. *Qui manet in charitate, in Deo manet; & Deus in eo.* Ubi sermo procedit de charitate infusa, & à divina gratia procedente, quia hæc sola est forma manens, seu permanens, & gratia firmata. Nec valet, quod vis amoris est talis, quod transformet amantem in rem amaram; namque hoc intelligitur affective, tam in divinis, quam in creatis; indivinis autem est in effectu duntaxat per gratiam, per quam homo fit Deus participative.

Alia

54 / Alia argumenta, quibus probatur actum
charitatis esse, vel posse esse formam iustificantem procedunt
ex eo purè, quod est habere vim expellendi
peccatum, unde sunt non ad pro-
positum.

)(+)(

(o)✱(o)

DE MERITO DVBIA QVINQVE

DVBIVM PRIMVM.

AN AD MERITVM DE CONDIGNO
apud Deum requiratur ex parte Dei ordinatio aliqua
operis ad præmium, & qualis sit, vel
debeat esse prædicta ordi-
natio?

PRÆSCINDIMVS in præsentì, àn opera proce-
dentia à gratia valorem, & condignitatem ha-
beant ex ipsa ordinatione Dei, vt ratione formali
constituente meritum de condigno, vel solùm re-
quiratur tanquam conditio. De hoc enim agimus dubio se-
quenti. Hæc autem ordinatio operis ad præmium multiplici-
ter à Theologis designatur. Et quidèm claritati studendo, due
possunt distingui ordinationes ex parte Dei, ad quas cœteræ
reducuntur. Vna dicitur promissio, seu pactum, vel conven-
tio: quatenus nempe Deus promittit, seu pactat, vel conven-

tionem facit cum iustis de redditione præmij pro bonis operibus. quæ dicitur ordinatio expressa, & signata. Alia dicitur voluntas ipsa, qua Deus vult conferre gratiam, quæ propterea dicitur ordinatio implicita, & exercita, quæ dividitur in voluntatem conferendi gratiam, ut principium meriti, & ut principium operis. In præsentī ergo inquirimus primo, an ad meritum de condigno apud Deum requiratur ex parte Dei ordinatio aliqua operis ad præmium, quidquid sit, an ista ordinatio debeat esse signata, vel exercita: deinde qua ex prædictis ordinationibus de facto, & secundum præsentem providentiam Deus ordinaverit opus ad præmium: & tandem an sufficiat qualidetur ex illis ordinationibus. Unde in præsentī quatuor versantur difficultates.

Sit ergo.

RESSOLVTIO PRIMA.

AD MERITVM DE CONDIGNO EX
parte Dei requiritur ordinatio operis
ad præmium.



EST contra Vazquez, Torres, Meracium, & alios recentiores. Eam tamē tenent coeteri Theologi. Et fundatur primo ratione desumpta ex D. Thoma in præsentī art. 1. ubi cum inquirat, utrum homo aliquid possit mereri apud Deum? respondetque affirmative, obijcit sibi tertium argumentum in hunc modum: quicumque aliquid apud aliquem meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est, ut aliquis merenti mercedem rependat; sed Deus nulli est debitor, unde dicitur ad Roman. 10. *Quis prior dedit illi; & retribuetur ei;* ergo nullus à Deo potest

est aliquid meriti. Et respondet D. Thomas, quod quia actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur, quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur. Ubi aperte ostendit meritum hominis apud Deum totaliter dependere ex præsuppositione divinæ ordinationis.

3 Undè ratione à priori nostra resolutio primo fundatur: namque meritum de condigno supponit in eo, apud quem meretur debitum, & obligationem retribuendi præmium, seu mercedem pro merito: at tale debitum in Deo repugnat, nisi tale sit ex præsuppositione divinæ ordinationis: ergò ad meritum de condigno apud Deum, v. g. vitæ æternæ, necessario requiritur ex parte Dei prædicta ordinatio. Maior probatur à D. Thoma ex terminis: namque debitum est, ut aliquis merenti mercedem rependat. Minor verò probatur ex illo ad Romanos 10. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei*, ac si tale debitum oriri non possit ex iure aliquæ creaturæ, sed solum ex præsupposita divina ordinatione, qua Deus voluit se obligare ad remunerandum eius bona opera, tanquam merita, cum tamèn ex se non sint merita, sed bona ipsius Dei, eis à Deo pro sua misericordia, vel liberalitate gratis donata.

4 Confirmatur, & explanatur radicitus prædictum fundamentum: namque opera hominis quantumvis bona, & dignificata per gratiam, non possunt non cadere sub dominio Dei; nèc enim Deus donat bona hominibus abdicando à se illorum dominium, ut in hominibus contingit, sed semper ab eius influxu, & causalitate dependent: immò magis cadunt sub dominio Dei, quam sub proprio, cum sit supremus, & dominus dominantium; ex proprijs autèm alicuius, seu quæ cadunt sub dominio illius, non potest oriri debitum aliquod, vel obligatio, seu ius contra ipsum, cum quilibet possit de suis facere, vel disponere ad proprium libitum, & sicut ei placuerit: oportet ergò, quod debitum, & obligatio remunerandi merita hominis in Deo procedere possit duntaxat ex propria

fui ordinatione, qua voluit se obligare ad prædictam remunerationem, seu qua voluit bona sua esse merita hominis. Hinc Concilium Trident. ses. 6. cap. 16. *Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum velit esse merita, quæ sunt bona sua; cui consonat illud August. Deus dum coronat merita nostra, coronat bona sua.* Hinc in Deo D. Thomas non admittit debitum simpliciter respectu hominis, nam licet ei debitor sit, ut termino, vel extremo, cui, non tamen ut principio, & fundamento, ex quo ortum habeat prædictum debitum; hoc enim involuit imperfectionem Deo repugnantem: videlicet sub ordinationem, subiectionem, & dependentiam respectu illius, cui debitor est; Sed prædictum debitum ortum præcisse habet ex ipsius Dei ordinatione, qua bona sua voluit esse merita hominis, proptereaque simpliciter solum constituitur debitor sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur.

5 Sed dices esse sententiam communem Thomistarum, quam & tenent Oxomensis, Gonet, & Ferre, in Deo dari iustitiam commutativam, ex eaque procedere retributionem meritorum. Qua in sententia necesse est admittere prædictum debitum habere ortum ex iure merentis, sicut & inter homines ex iure communicationis, quam unus homo facit erga alterum, addistinctionem iustitiæ distributivæ, in qua debitum ortum habet ex lege, quæ in Deo est ordinatio suæ voluntatis. Sed respondeo ex dictis 3. p. dub. unico de iustitia, ubi hoc eodem fundamento à Deo excludimus iustitiam commutativam, eique solum attribuiamus iustitiam distributivam. Nihilominus ad intentum præssens dicunt prædicti Authores, quod adhuc debitum illud non ponit imperfectionem aliquam in Deo, quia licet immediatè oriatur ex iure merentis, radicaliter refunditur in divinam voluntatem, seu Dei ordinationem.

6 Secundò fundatur nostra resolutio ab inconvenienti: nam si ad meritum de condigno apud Deum nõ requiratur ex parte Dei ordinatio operis ad præmium, sequitur,

tur, quod opera elicitā à Beatis, vel animabus Purgatorij media gratia, sint apud Deum meritoria de condigno, vel augmenti gloriæ in Beatis, vel ipsius gloriæ in animabus Purgatorij; at hoc est maximum inconueniens: ergò. Minor patet, & sequela probatur: quod talia opera non sint meritoria, solum potest provenire ex defectu ordinationis divinæ illorum ad præmia: ergò hac seclusa, seu præcissa non est, vnde meritoria non sint. Probatur antecedens: namque prædicta opera ab intrinseco, & secundum se considerata, seu quatenus pure procedentia à gratia, non minoris valoris, vel dignitatis sunt, ac opera sic elicitā à gratia in viatoribus: ergò si aliis in viatoribus non requiritur ordinatio aliqua ex parte Dei ad præmium, sed sufficiat ille valor, vel condignitas, ut eo ipso meritoria sint de condigno, erunt pariter de facto meritoria in Beatis, vel animabus Purgatorij.

7 Nèc huic fundamento aliter satisfaciunt contrarij, nisi dicendo statum viatoris esse conditionem requisitam ad rationem meriti de condigno. Quæ evasio petit principium: namque paritas est ab vno, ad alium statum: nempe, quod seclusa illa ordinatione, in utroque statu est æqualis valor, & condignitas: ergò non est, vnde in statu viatoris illa opera sint meritoria de condigno, & non extra statum viatoris; vel enim Deus ordinavit opera viatoris ad præmium, vel non? Si hoc secundum? ergò in utroque statu manent illa opera æqualia quantum ad merendum, vel non merendum. Si primum? Ergò ideò in statu viatoris sunt meritoria, secus verò extra illum statum, quia in statu viatoris sunt ordinata ad præmium, secus verò extra illum statum. Tandem ergò ut in statu viatoris sint meritoria de condigno, ex igitur prædicta ordinatio. Sed dices statum viatoris requiri ad merendum de condigno, non ex divina ordinatione, sed ex natura rei, quia videlicet status viatoris est status pugne, agonis, & tentationis, in quo potest ab inimico vinci; secus verò quilibet alter status. Sed quidem in hoc assignatur congruentia, ut Deus
opera

opera in statu vię ordinaverit in præmium, ut sic essent de condigno meritoria illius, non tamèn assignatur differentia aliqua ex natura rei, ut si semel non requiratur divina ordinatio operis ad præmiũ, in statu viatoris sint meritoria de condigno, nõ verò extra illum statum: namque aliter contra naturam illius status procederet Deus, si ordinasset viatorem nihil mereri de condigno apud ipsum. Quis enim ambigat potuisse Deum ordinare, quod homo in illo statu non mereretur præmium per ipsa opera gratię, sed solùm disservirent ad conservandam ipsam gratiam, vitandum peccata, & vincendum tentationes? Quin in hoc procederet contra ipsam exigentiam, scũ naturam ipsius status viatoris. Immo ex hoc ipso posset ordinare, quod homo, dũ est in carne mortali, esset in termino, idest non in via ad beatitudinem per modum coronę; sed præcisse per modum hæreditatis, ut sunt pueri, qui post baptismum decedunt. Vndè infertur, quod Beatus per opera gratię non mereri, secus verò viatores, non potest reduci in naturam status vię, sed in ipsam ordinationem Dei. Quibus adde etiam potuisse Deum ordinare Beatos mereri de condigno augmentum beatitudinis, quo in casu licet essent in termino respectu beatitudinis, essent tamèn in via respectu augmenti illius: non ergò potest reduci ad naturam status termini, vel vię, quod mereantur, vel non mereantur de condigno, sed ad divinam ordinationem.

8

Actandem ad hominem contra Vazquez, sic argumentor: ipse admittit opera supernaturalia ex gratia facta ab Enoc. & Elia, dũ in Paradisso vitam mortalem degunt, non esse meritoria apud Deum; & nihilominus non sunt in termino, sed in statu vię: ergò ex natura status vię non recte infertur opera ex gratia procedentia esse meritoria. Dices, quod licet sint in statu vię, sed extra communem modum vivendi de lege ordinaria viatoribus præscriptum. Nunc ergò rogo, cur non sufficiat ad merendum status vię, sed ultra necesse sit, quod merens sit in illo iuxta communem modum viatori-

toribus perscriptum? Nèc potest aliud responderi, nisi quia Deus sic perscripsit, & ordinavit: tandem ergò in Dei perscriptione, seu ordinatione redducitur, & non in naturam status viatoris, quod viator per opera gratiae mereatur, vel non mereatur de condigno.

9 Tertiò fundatur nostra resolutio destruendo fundamentum oppositæ sententiæ, quod situm est in eo, quod retributio meritorum non procedit in Deo ex iustitia, sed ex gratitudine, proindeque in Deo solum resultat debitum quoddam morale honestatis, seu fidelitatis, ad quod non requiritur ex parte Dei ordinatio operis ad præmium. Sed talem retributionem procedere in Deo ex stricta iustitia; & non ex gratitudine: immò repugnare ex gratitudine procedere, latè probamus loco citato de iustitia, resolut. 2. fundamento tertio contra Vazquez, & illius sequaces: tum ex locis Sacræ Scripturæ: tum ex D. Thoma: tum ratione, & quia Deus reddit iustis vitam æternam, vt mercedem, præmium, & coronam. Et quia virtus gratitudinis in suo conceptu formali dicit imperfectionem Deo repugnantem: vtpotè respicit debitum super beneficia fundatum. Videatur ibi, nè eadem repetamus.

(o)(+)(o)

OBIJCIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

10 **S**ED contra nostram resolutionem obijcies primo, quod meritum de condigno consistit in eo, quod sit æquale cum præmio; sed hanc æqualitatem nõ habet ex ordinatione Dei, sed tantum ex hoc, quod procedit à gratia: ergò. Sed de hoc dubio sequenti: nèc enim in præssenti examinamus, àn hæc ordinatio sit ratio formalis constituens meritum de condigno, vel solum conditio

in-

indispensabiliter ex acta ad meritum de condigno, seu essentialiter ex acta solum de connotato, & in obliquo. Concedimus ergo æqualitatem, non tamen sine illa ordinatione habere rationem meriti de condigno. Nèc enim sola illa æqualitas, vel condignitas sufficit ad rationem meriti, dum non connotatur illa ordinatio ex parte Dei, aliàs, vt diximus in secundo fundamento, etiam in Beatis esset meritum de condigno, cum opera à Beato elicitæ media gratia non sint minoris dignitatis, seu valoris, quam opera viatoris.

11 Secundò obijcies: sic gratia comparatur ad gloriam per modum hæreditatis, sicut opera à gratia procedentia comparantur ad gloriam per modum præmij, & coronæ; at gratia quamvis sit donum Dei, & sub eius dominio cadens, præbet se ipsa, & absque vlla ordinatione Dei ius ad gloriam per modum hæreditatis: ergo paritèr opera ab illa procedentia quamvis dona Dei, & sub illius dominio sint, præbent se ipsis, & absque vlla ordinatione Dei ius ad gloriam per modum præmij, & coronæ. Maior videtur certa: namque opera à gratia procedentia non possunt respicere gloriam per modum hæreditatis, quia hæreditas, vt talis non pendet ex operibus, aliter pueri post Baptismum deeedentes non acquirerent gloriam per modum hæreditatis. Hinc gloria per modum hæreditatis solum debetur filio, sive legitimo, sive adoptato, ita vt hoc ipso, quod est filius, sit hæres, iuxta illud Pauli: *Si filij: ergo hæredes* quidquid sit de operibus illius. Opera ergo iusti nō respiciunt gloriam, vt hæreditatem, sed vt præmium, & coronam. Minor verò etiam est certissima, siquidè gratia ex sui natura, & independentè à Dei ordinatione, est participatio diuinæ naturæ, & consequenter efficit iustum filium Dei adoptivum, & hæredem.

12 Duplici via respondent Thomistæ huic argumento: primo negando gratiam se ipsa, & absque vlla ordinatione Dei præbere ius ad gloriam per modum hæreditatis: namque potuit Deus iusto aduc morienti in gratia gloriam
per

per modum hæreditatis denegare, licet iuxta providentiam præsentem ordinaret oppositum. Nec negamus per gratiam se ipsa, & seclussa ordinatione esse filium Dei, quia nempe, ut argumentum convincit, gratia ex sui natura, & essentia est divinæ naturæ formalis participatio. Hinc tamèn non sequitur, quod se ipsa, & seclussa Dei ordinatione sit hæres: namque hæreditas non sequitur ex natura rei filiationem, alioquin omnes filij essent hæredes: sequitur ergò filiationem iuxta præscriptum legis, hæc autèm lex in Deo est ordinatio suæ voluntatis, & sic tandem ad divinam ordinationem reducit, quod gratia det ius ad gloriam per modum hæreditatis. Hinc Paulus intelligendus est de filiatione iuxta ordinationem Dei, secus verò ex natura rei.

13 Sed dices: ergò posset Deus iusto morienti in gratia denegare gloriam, utpotè potuit filiationem illam in gloriâ non ordinare. Sed respondetur concedendo consequentiam: sicut enim non obstante filiatione adoptiva, potuit eum adhæreditatē gloriæ non ordinare, potuit etiâ ei hæreditatē gloriæ denegare, & cōsequenter ei denegare gloriâ ipsâ per modum hæreditatis. Sed quidèm totum hoc est de potentia absoluta; iuxta præsentem tamèn providentiam non potest facere oppositum eius, quod ordinavit: namque tunc esset denegare gloriam, nedum filio, sed filio hæredi, quod esset contra legem, seu ipsius ordinationem.

14 Alij alia via reddunt disparitatem, distinguendo ius gratiæ ad gloriam per modum hæreditatis, & ius operum ipsius ad gloriam per modum præmij, & coronæ: illud namque ius est ius consistens purè in exigentia connaturali ipsius gratiæ, quatenus est radix, & semen gloriæ, iuxta illud: *Gratia Dei vita aterna*; ac proinde exigit, quod aliquando redducatur ad actum visionis Dei prout in se, in quo nulla ordinatio involvitur ex parte Dei, & propterea Deus iusto potest denegare gloriam etiam per modum hæreditatis, quia potest Deus de potentia absoluta operari contra exigentiam na-

naturalem rerum. Ius tamèn operum procedentium à gratia ad gloriam per modum præmij, & coronæ est ius, & debitum legale, ortum nempè ex lege, quæ, vt pluries dixi, in Deo est suimet ordinatio, contra quam Deus aliter disponere non potest proptèr ipsius immutabilitatem indecernendo, & disponendo; & sic non sequitur, ex quo in gratia ius ad gloriam per modum hæreditatis sit independenter à divina ordinatione, quod etiam in bonis operibus ab ea procedentibus ius ad gloriam per modum præmij, & coronæ sit à prædicta ordinatione independens, quantumvis tam ipsa opera, quam ipsa gratia dona sint Dei, & cadentia sub illius dominio.

15 Tertio objicies: quod prædicta ordinatio nèc requiritur in alijs meritis, nèque ex ratione generica meriti: ergò nèc requiritur ad meritum apud Deum. Consequentia videtur bona, & antecedens probatur ex D. Thoma supra quæst. 21. art. 3. & 4. vbi ait *meritorium*, & *demeritorium* esse proprietates actus boni, atque mali moralis, convenientes ei ex natura ipsius bonitatis, & malitiæ moralis: ergò independenter ab omni ordinatione.

16 Sed respondetur, vel negando antecedens. Hinc si quis nèc vocatus, nèque iussus, vel ordinatione qualibet seclusa laboraret in vinea aliena, nihil mereretur suo labore, nèque Dominus vineæ vlllo titulo teneretur ei distribuere, nèque talis operarius haberet aliquod ius ad stipendium. Hinc dicimus, quod D. Thomas ait *meritorium*, vel *demeritorium* esse proprietates boni, vel mali moralis, eis convenientes ex natura boni, vel mali moralis, suppositis omnibus conditionibus requisitis ad merendum, vel demerendum. In Beatis enim, & in animabus Purgatorij etiam sunt actus morales boni, immò & in Demonibus, seù damnatis sunt actus morales mali; & tamèn non proptereà illi actus sunt meritorij, vel demeritorij, & rationem assignant contrarij, quia deest illis aliqua conditio, vt meritorij, vel demeritorij sint, scilicet status viatoris. Paritèr ergò dicimus actum bonum, vel malum

lum morale esse ex natura sua meritorium, vel demeritorium, supposita conditione ordinationis eorum ad præmium, vel pœnam.

17 Quartò obijcies, & est replica contra dicta: ità se habet actus moralis bonus ad præmium, sicut actus moraliter malus ad pœnam; at ut actus moraliter malus mereatur apud Deum de condigno pœnam, non requiritur ex parte Dei ordinatio operis ad pœnam: ergò similiter nec ut actus moraliter bonus mereatur apud Deum præmium, requiritur ex parte illius ordinatio operis ad præmium. Maior, & consequentia videntur tenere ex terminis. Minor verò probatur: namque peccatū ratione sui, & indepēdenter ab omni Dei ordinatione lædit ius divinum: ergò ratione sui, & independenter a Dei ordinatione inducit obligationem satisfaciendi; sed non potest aliter satisfacere, nisi subeundo pœnam: ergò ratione sui, & independenter ab ordinatione Dei meretur de condigno pœnam.

18 Dices cum Mag. Serna, quod præmium est finis meriti, & finis non movet, nisi ut futurus, & consequendus, & ità requiritur divina ordinatio constituens præmium, ut futurum, & consequendum. Pœna verò non est finis peccati, nullus enim peccat, ut puniatur. Sed pœna est effectus secutus ad peccatum ex ipso peccato, tanquàm ex causa habens insufficientem futuritionem, seclusa ordinatione Dei, ut possit terminare demeritum culpæ. Et ided in Prophetia comminationis prædicitur pœna, ut futura ex vi exigentiæ peccatorum, quamvis non sit futura absolutè, ut patet in subversione Civitatis Ninivæ, ut explicat D. Thomas 2. 2. q. 171. art. 6. ad 2.

19 Et si dicas, quod sicut gloria est effectus Dei, etiam pœna æterna: ergò sicut futuritio gloriæ debet primo provenire à divina voluntate, & secundo à bonis operibus; ità etiam futuritio pœnæ debet primo provenire à divina voluntate, & secundo ab hominum peccatis. Respon-

det, quod corona gloriæ est bonum per se independens à meritis præviſſis; poena verò est bonum occasionatum ex peccato: vndè Deus elegit homines ad gloriæ coronam ante præviſſa merita, ſed non ordinavit homines ad poenam ante præviſſa demerita, & peccata. Sed contra iſtam ſolutionem ſtat eſſe ſententiam communem inter Thomiſtas, reprobationem poſitivam, quæ indeputatione hominum ad poenam conſiſtit, ſcù in voluntate efficaci, qua Deus vult eis infligere poenam æternam, eſſe etiam ante præviſſa demerita, de quo diximus 3. p. de Prædeſtinatione dub. 3. reſſol. 2. nàm ſicut Deus ex motivo manifeſtandi ſuam miſericordiam intendit dare gloriâ prædeſtinatis, & ex hac intentione movetur ad electionem meritorum, ratione cuius iuſte in executione conſert gloriâ, vt præmium, & coronam; ità ex motivo manifeſtandi ſuam iuſtitiam intendit poenam infligere reprobis, & ex hac intentione movetur ad permittendum peccatum finale, ſcù negandum auxilium efficax ad finaliter perfeverandum, ratione cuius iuſtè in executione infligit poenam. Vndè paritas meriti ad præmiũ cù merito ad poenã tenet in omnibus quãtũ ad intẽtũ præſſens, quãvis præmiũ ratione ſui ſit amabile; poena verò ſolum, vt debita culpæ, ſcù vt occaſionata eſt culpa.

20 Immo in præſſenti non procedit ſermo de decreto intentivo dandi gloriâ prædeſtinatis, quia hoc eſt omnino gratuitum, & liberale, & ſic eſt ante præviſſa merita; ſed de decreto executivo, quod in Deo procedit ex iuſtitia, ſcù vt iuſto iudice. Indè enim probamus, quod in Deo debet præcedere debitum, quod eſt ipſa divina ordinatio: hoc autèm decretum in omnium Thomiſtarum ſententia eſt poſt merita præviſſa. Hinc ad illud, quod præmium eſt finis; poena tamèn non eſt finis peccati, negari poteſt antecedens, nèc valet probatio, quod nullus peccat, vt puniatur: nàm aliud eſt poenam non eſſe finem merentis, & aliud non eſſe finem meriti, poena enim non eſt finis merentis illam, quia nullus peccat, vt puniatur; è contra verò, iuſtus operatur ex intentio-

ne consequendi præmium : quæ est doctrina D. Thomæ 1. p. q. 48. art. 6. ad 1. attamen est finis meriti, nam sicut præmium in executione infligitur propter meritum ; sic & pœna in executione infligitur propter culpam.

21 Mag. verò Goner, & alij disparitatem assignant, ex quo offendens ipsa sua offensione diminuit ius, vel honorem alterius : vndè hoc ipso sine alio pacto, vel ordinatione nascitur in ipso læso ius contra offendentem, vt ei satisfaciatur, quæ est probatio argumenti. At verò hoc ipso, quod merens fecit actum bonum, non accrescit aliquid ei, in cuius obsequium facit, iuxta illud Iob. *Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua recipiet?* Vtpotè tale opus est sub dominio Dei, & multis alijs titulis Deo debitum. Vndè et hoc ipso non nascitur ius ergà Deum, nèque in ipso Deo resiliat obligatio ad recompensandum, nisi aliqua eius ordinatio interueniat, per quam tale opus ad vitam æternam, vt ad præmium ordinet, vel referat. Ità Goner, & magis ad rem.

22 Magis tamèn conformiter ad mentem D. Thomæ ego distinguo in peccato meritum duplicis pœnæ: aliud pœnæ irreducibilis ad actum, & aliud pœnæ ad actum reducibilis. Illud est meritum pœnæ infinitæ secundum intensiōem ; ex hoc enim, quod est simpliciter infinitum in ratione offensæ, gravitate desumpta ex divina persona offensa, seu ex connotatione illius, ei debetur pœna secundum intensiōem infinita. Vndè de hoc merito loquendo, verum est, quod peccatum ratione sui, & independenter à Dei ordinatione constituitur in ratione meriti de condigno ; & hoc probat argumentum factum, cui fit satis solutione tradita à Mag. Goner. Attributè hæc pœna est irreducibilis ad actum : vtpotè impossibilis est qualitas infinita secundum intensiōem. Meritum verò pœnæ ad actum reducibilis est meritum pœnæ secundum intensiōem finitæ : hæc autèm est omnino dependens à Dei ordinatione, qua taxat pœnam æqualitate proportionis, ità vt maiori peccato maior corresponsdeat pœna, & minori minor.

Hinc

Hinc D. Thom. in 4. dist. 46. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. illud Apocalipsis 18. *Quantum gloriificavit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum: explicat, quod ly tantum, & quantum non sumitur comparative ad gravitatem peccati secundum se, sed prout substat taxationi divinae. Vel quod ly tantum, & quantum non dicit æqualitatem absolute, sed proportionalem, ut sensus sit, quod qui plus peccavit, plus puniatur.* Immo ibi supponit peccato, quia infinito in ratione offensæ deberi poenam infinitam secundum intensiorem, quia tamèn poena infinita secundum intensiorem possibilis non est, voluit ei tantum correspondere poenam infinitam secundum durationem, ita ut poena non correspondeat peccato in ratione offensæ, sed purè in ratione malitiæ, seu secundum difformitatem ad rationem.

23 Deindè ipse D. Thomas 22. quæst. 13. art. 4. ad 2. aperte habet, quod peccata, quæ denovo Demones, vel damnati committunt, non merentur poenā, quia Deus ea ad poenā non ordinavit: ergò è contra peccata, quæ merètur poenā, eā merètur, quia ea Deus ordinavit ad poenā. Hinc currit paritas damnatorū, & Beatorū: si enim iuxta secundum fundamentum, quia opera Beatorum quamvis sint digna præmio, non merentur exercite, seu in actu secundo præmium, inferitur ad meritum de condigno præmij requiri ex parte Dei ordinationem operis ad præmium, paritèr si quamvis peccata Demonum, vel damnatorum sint digna poena, de facto non merentur de condigno poenam, signum est eam non mereri, quia Deus eam non ordinavit ad poenam.

24 Quintò obijcies: eo ipso, quod homo per gratiam sit elevatus ad ordinem supernaturalem, per suas operationes a gratia elicitas, omni seclusa ordinatione gratiæ superaddita, tendit ad consequendum à Deo gloriam, ut proprium finem: ergò ut præmium. Antecedens patet: namque proprium est hominis agere propter finem, ut se movens in finem, ad differentiam brutorum. Consequentia verò probatur: nam per operationes, quibus homo se movet ad consequen-

quendum ab alio suum finem, verè meretur talem suum, & talis finis habet rationem mercedis: ergò. Probatur antecedens ex D. Thoma hic quæst. 5. art. 7. in corpore, ubi sic concludit: *Homines autem consequuntur gloriam multis motibus operationum, qui merita dicuntur; unde etiam secundum Philosophum beatitudo est virtuosarum operationum.*

25

Sed quid ex hoc? Nisi quod motus, seu operationes elicite à gratia sint merita, & beatitudo, in quam tendunt, sit præmium: ergò absque ordinatione ex parte Dei, non valet consequentia. Immo D. Thomas in verbis antecedentibus distinguit hominem, & Angelos, quia cum *Angelus sit superioris ordinis naturæ, quam homo, confectus est eam ex ordine divinæ sapientiæ unico motu operationis meritoria.* Unde ad ordinationem divinæ sapientiæ reducit, quod Angelus unico motu, & homo pluribus motibus, seu operationibus meritorijs beatitudinem, ut præmium consequantur. Quod etiam manifeste liquet ex dictis in animabus Purgatorij, quarum operationes etiam à gratia procedentes, & idem est de animabus in sinu Abrahamæ, tendebant ad consequendam gloriam, ut finem; quæ tamèn meritoria non erant ex defectu divinæ ordinationis. Nec valet, quod hypochritæ intendentes proprium honorem consequi per eleemosynas, Christus talem honorem vocat mercedem, iuxta illud Mathei 7. *receperunt mercedem suam:* ergò quidquid sit de ordinatione Dei, cōsecutio finis est consecutio mercedis. Non, inquam valet: quia in præssenti loquimur de mercede verà; non de apparenti: sicut autem opera hypochritæ sunt bona duntaxat apparenter, sic & merces honoris, & laudis erat merces apparens, non revera debita, quia hæc solum debetur iustis.

27

Tandem obijcies, quod si talis ordinatio sit requisita ad meritum de condigno apud Deum, talis ordinatio deberet, & hominibus revelari, ut possent præmium præordinatum voluntariè mereri; hoc autem est falsum: nam quæ multi iusti merentur augmentum gratiæ, & charitatis, ipsum

igno-

ignorantes; immò in multis Sanctis Patribus fuit invincibilis ignorantia possibilitatis visionis beatæ, quam tamèn meruerunt: ergò.

27 Respondetur concedendo maiorem, & negando minorem. Ad probationem nego antecedens, nàm ut dicitur ad Hæbreos 11. *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, & quia inquitrentibus se remunerator est.* Et ait D. Thomas 2.2. quæst. 2. art. 8. ad 1. *Quod illa duo explicite credere de Deo, omni tempore, & quoad omnes necessarium fuit.* Solum ergò fides explicita horum articulorum necessaria est ad meritum de condigno, ut nempè homo possit præmium præordinatum à Deo voluntariè mereri. De præmio autèm in particulari, seu de materiali non requiritur fides explicita, sed sufficit implicita, quæ fides compatitur cum ignorantia, & errore materiali de possibilitate divinæ visionis.

RESSOLVTIO SECVNDA.

HÆC ORDINATIO DE FACTO, SEV
secundum præsentem providentiam est expressa, &
signata. nempè pactum, promissio, vel
conventio.

28 **S**UPPOSITA prima resolutione, nullus est Author, qui huic contradicere possit, sed omnes tenentur eam fateri, ut consonam Sacræ Scripturæ, Sacris Concilijs, & Sanctis Patribus: nàmque supposito, quod ad meritum de condigno requiritur ex parte Dei ordinatio operis ad præmium, quæ in Deo inducat debitum, & obligationem remunerandi opera iustorum, qualis sit ista ordinatio de facto, & secundum præsentem providentiam, solum nobis

nobis innotescere potest ex Sacra Scriptura, ex Concilijs, & ex Sanctis Patribus; at iuxta Sacram Scripturam, Concilia, & Sanctos Patres de facto hæc ordinatio est pactum, promissio, vel conventio: ergò. Probatur minor, & in primis ex Sacra Scriptura, nam Iacobi 1. dicitur de iusto: *Accipiet coronam vitæ, quam repromissit Deus diligentibus se.* Deinde ad Titum 4. dicitur: *Secundum spem vitæ æternæ, quam promissit, qui non mentitur:* statimque se offert Parabola Mathei 2. *Conventione autem facta ex denario diurno, misit illos in vineam suam.* Et iterum: *nonne ex denario diurno convenisti mecum? Tolle, quod tuum est, & vade.* Vbi nomine denarij diurni communiter intelligunt Patres vitam æternam.

29

Deinde ex Concilijs hoc etiam innotescit: nam Concilium Moguntinum in confessione fidei cap. 8. habet: *Quod opera iustorum sunt digna vita æterna, quia Deus bene operantibus mercedem misericorditer promissit.* Concilium etiam Trident. ses. 6. cap. 16. etiam diffinit: *Quod vita æterna proponenda est iustificatis hominibus, & bene operantibus, tanquam gratia misericorditer promissa, & tanquam merces ipsius Dei promissione bonis operibus ipsorum fideliter reddenda.* Concilium etiam Senonense in decretis fidei cap. 16. ait: *Iustitiâ nostrorum meritorum non fundari in absoluta condignitate nostrorum operum, sed magis in liberali, & gratuita promissione Dei, qui conventionem de denario diurno misit operarios in vineam suam.* Ex Sanctis Patribus etiam constat: nam August. sermone 16. de verbis Apost. sic ait, *Illoque modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus: redde, quod promissisti, quia fecimus, quod iussisti:* Et addit: *debitor Dominus factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed quod placuerit, promittendo.* Quod & docent plures alij Sancti Patres, ut videre est apud D. Thomam in Catena Aurea super locum citatum Mathei de conventionem facta cum operarijs.

30

Ex quibus autoritatibus Authores resolutionis præcedentis intendunt probare dari in Deo de facto, & secundum præsentem providentiam ordinationem operis

Fff

ad

ad præmium de condigno merendum. Nos tamèn non ità: unde solum intendimus, quod semel supposita tali ordinatione in Deo, talis ordinatio sit pactum, promissio, vel conventio; quod & evidenter convincitur. His tamèn autoritatibus convinci etiam resolutionem præcedentem, est notum, quidquid sit, àn absolute sufficiat ordinatio alterius rationis, de quo in sequentibus resolutionibus. Et Pater Vazquez, qui, vt subter fugiat vim huius argumenti, ait in denario, non gloriam, sed primam gratiam significari, vt vitet charibdim, incidit in Scylam: hoc est in maiora inconvenientia, qualia sunt Patribus Concilij Senonensis contradicere, & sensum Parabolæ legitimam non servare, & appellare primam gratiam denarium; cum tamèn denarius sit merces, & sic appellatur in dicta Parabola: prima autèm gratia neutiquam merces potest, aut debet appellari, nisi ab his, qui Pelagiano errori voluerint consentire. Ità Illustrissimus Araujo. Hinc contra nostram resolutionem; nullum se offert argumentum præter inter pretationes eorum, qui præcedenti resolutioni contradicunt, qua supposita, locum non habent.

RESSOLVTIO TERTIA

ABSOLVTE TAMEN AD MERITVM DE condigno apud Deum non requiritur prædicta ordinatio, sed sufficit ordinatio implicita, & exercita, quæ est voluntas conferendi gratiam, vt principium meriti.

31 **E**ST contra Scotum, & Nominales, Suarez, & Araujo. Eam tamèn tenent Serra, Gonet. & alij recentiores, inter quos Mag. Serna dicit esse verissimam, esse tamèn insufficienter dictum, quia etiam

etiam dici posset, quod promissio, & pactum includuntur in collatione gratiæ, ut est principium meriti, & ita manet iterum eadem difficultas; sed fatemur, quod sicut in collatione gratiæ, ut est principium meriti, includitur ordinatio operis ad præmium; ita includitur promissio, & pactum; nego tamen eandem difficultatem manere: namque in præsentem non intendimus ad rationem meriti non requiri pactum, & promissionem implicitam, vel exercitam, seu inclusam, & inhibitam in collatione gratiæ, ut est principium meriti, sed duntaxat non requiri signatam, & expressam, quæ communiter dicitur ordinatio extrinseca; intrinsecam tamen, sicut & inhibitam, & inclusam in collatione gratiæ, ut principium est meriti, potius intendimus requiri contra asserentes sufficere ad meritum de condigno voluntatem conferendi gratiam, ut est principium operis, de quo in sequenti resolutione. Et quis ambigat per idem esse velle Deum conferre gratiam, ut principium meriti, ac implicite, seu exercite pactare, & promittere, seu conventionem facere de redditione præmij sub conditione meriti. Sed dices hinc dari locum, ut loca præallegata in præcedenti resolutione exponi possint de promissione exercita, & non signata; unde firmiter concludi non potest ordinationem operis ad præmium de facto, & secundum præsentem providentiam esse promissionem signatam. Sed respondeo, quod hoc nomen *promissio* absolutè, & per se sumptum, seu sine addito stat pro promissione signata, & expressa: unde cum in prædictis locis procedat sermo de promissione sic sumpta, & absque addito *exercite, vel implicite*, sine fundamento possunt explicari de promissione exercita.

32

Hinc ergo principaliter fundatur nostra resolutio: namque non alia ratione asserunt sectatores primæ resolutionis, quam in præsentem supponimus, ad meritum de condigno apud Deum requiri ordinationem operis ad præmium, quia aliter nec salvatur in opere ius ad præmium, nec in Deo debitum remunerandi illud: ut potè opus illud est bo-

num proprium Dei, & sub illius dominio cadens, debitumque illi pluribus titulis, & sic præcissa ordinatione operis ad præmium ex parte Dei, non est, vnde opus illud acquirit ius ad præmium, & Deus teneatur illud remunerare, cum de suis possit quilibet disponere ad proprium libitum, & sicut ei placuerit; at sic est, quod ut in opere resultet prædictum ius, & pariter ex parte Dei resultet illud debitum, sufficit voluntas, seu decretum conferendi gratiam, ut principium meriti: ergò. Pater minor: namque in primis in vi huius decreti, seu voluntatis opera à gratia procedentia acquirunt ius ad præmium, sicut & rationem meriti, aliundè eo ipso tenetur Deus conferre præmium sub conditione illorum operum: aliàs decretum illud esset frustrabile, sicut & frustratum esset meritum, cui nullum corresponderet præmium: ergò.

33 Confirmatur, & explicatur: æquè in Deo immutabile est decretum conferendi gratiam tanquam principium meriti, sicut & pactum, vel promissio conferendi gloriam sub conditione meriti, utpotè voluntas divina in omni suo decreto est immutabilis, vel absolutè, si decretum sit absolutum, vel conditionatè, si sit conditionatum: ergò sicut supposito pacto, vel promissione conferendi gloriam sub conditione meriti, tenetur Deus, posito merito, illud remunerari per gloriam; ità supposito decreto conferendi gratiam, ut principium meriti, tenetur Deus, posito opere procedenti à gratia, illud finire, & apretiare tanquam meritum; at eo ipso tenetur conferre illi præmium correspondens, aliter se obligaret ad meritum, quin se obligaret ad præmium; cum tamèn præmiū, & meritum correlative se habeant: ergò.

34 Secundò fundatur nostra resolutio, & præcedens fundamentum roboratur: licèt opus onerosum ex se, & ex natura sua non dicat ordinem ad præmium, ut diximus de eo, qui laborat in vinea aliena, attamèn si semel est meritum, ut tale ex se, & ex natura sua dicit ordinem ad præmium, quia ut nuper diximus meritum, & præmium correlative se habent:

bent: ergò semel posito, quod absque promissione, vel pacto opus aliquod sit meritorium, non possumus negare illud dicere ordinem ad præmium; sed hoc ipso, quod Deus velit conferre gratiam, ut principium meriti, omni seclusa ordinatione signata, nempe pacto, vel promissione, opus illud onerosum à gratia procedens est meritorium: ergò ut tale non potest non ex se, & ex natura sua dicere ordinem ad præmium, & consequenter eo ipso fundat ius ad præmium, & infert in Deo debitum remunerandi illud. Sed dices, ità esse, si Deus posset velle conferre gratiam, ut principium meriti absque pacto, vel promissione. Sed contra est: namque si loquamur de promissione exercita, hanc non negamus, ut patet ex dictis: immò in vi illius dicimus opus tunc resultare meritorium. Posse autem Deum velle conferre gratiam, ut principium meriti absque pacto expresso, vel promissione signata, est certissimum: cur enim id, quod sic ordinat promittendo, non poterit ordinare sine prædicta promissione? Ordinando scilicet opus aliquod ad præmium per hoc præcisse, quod vellit opus illud à gratia procedere, ut meritorium. Quod & patet adhuc inter homines: namque ut quis apud Regem aliquid mereatur tanquam præmium, non eget promissione sibi signatè, & expressè facta à Rege, sed sufficit, quod sibi statuatur illud dare, ut præmium, quæ est veluti tacita, seu implicita, vel exercita promissio: à fortiori: ergò hoc & sufficiet in Deo.

35 Nostram resolutionem etiam fundat Gonet autoritate D. Thomæ hic art. 1. in corpore, ubi sic habet: *Meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ità scilicet, ut id homo consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit: sicut etiam res naturalis hoc consequitur per suos proprios motus, & operationes, ad quod à Deo sunt ordinatæ. Differentem tamen, quia creatura rationalis se ipsam movet ad elegendum per liberum arbitrium: unde actio habet rationem meriti, quod non est in alijs creaturis. Quibus verbis non aliam Dei ordina-*

tionem ad meritum vitæ æternæ requirit, quam eam, quæ fit per communicationem principij operis meritorij, quod est gratia, quæ ordinatio intrinseca est, & in voluntate dandi gratiam per modum principij meriti inclusa.

36 Quod & confirmat, quia eam ordinationem requirit D. Thomas, ut sufficientem ad meritum de condigno, quæ est eiusdem rationis cum ordinatione, qua Deus dirigit res naturales ad consecutionem finis sibi connaturalis; sed hæc est intrinseca: ergò. Maior patet ex verbis iam adductis. Minor verò etiam est manifesta, nam res naturales non aliter moventur ad suos fines, quam per collationem virtutum activarum, quibus acquiritur finis, & per applicationem talium virtutum ad operandum; sed hæc dicunt ordinationem intrinsecam: ergò.

37 Hoc tamèn fundamentum mihi displicet in sensu prædicti authoris: namque indè sequitur de facto in merito de condigno non aliam intervenire ordinationem præter deputationem, vel ordinationem, qua Deus vult conferre homini gratiam, ut principium meriti: namque hæc est ordinatio similis ei, quæ intervenit in rebus naturalibus, ut per suas operationes consequantur proprios fines, quæ ordinatio de facto in rebus naturalibus invenitur. Et quidèm verba illa: *Id homo consequitur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit*, procedunt de facto; nunc enim, & secundum præsentem providentiam id homo à Deo consequitur tanquam mercedem, ad quod ei virtutem operandi deputavit: sicut & secundum præsentem providentiam res naturales id consequuntur per suos proprios motus, & operationes, ad quod virtutes activæ ipsarum à Deo sunt ordinatæ. Patet autèm nos non ponere prædictam intrinsecam ordinationem de facto, & secundum præsentem providentiã: namque ex dictis resolutione præcedenti patet talem ordinationem de facto esse extrinsecam, & superadditam. Dicendum est ergò, quod D. Thomas cum antecederet dicit; meritum

hominis apud Deum esse non posse, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, loquitur non determinate secundum præsuppositionem divinæ ordinationis intrinsecæ, seu exercitiæ, sed absolute secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, sive intrinsecæ sive extrinsecæ. Nunc ergo disputamus, an hæc ordinatio intrinseca sufficiat Quam & sufficere, non probatur ex exemplo rerum naturalium: namque in illis non est distinguere virtutem, ut principium operis ad consequendum finem, vel ad illum consequendum, ut mercedem, vel præmiū; ac proinde per idem est in rebus naturalibus virtutem deputare, seu ordinare, ut principium operis, atque eam ordinare ad consequendum finem per propriam operationem. In nostro autem casu distinguimus eam, ut principium operis: nempe ad consequendam vitam æternam, ut finem, & ut principium meriti ad consequendam eam, ut præmium, & coronam. Unde concludimus D. Thomam usum fuisse exemplo rerum naturalium, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc præcisse, quod sicut ut res naturales consequuntur per proprias operationes suum finem, sufficit earum virtutes à Deo esse ordinatas ad prædictos fines consequendos pariter sufficit, ut homo consequatur gloriam ut finem, quod gratia ei deputetur, ut principium ad consequendam gloriam, ut finem. Est tamen disparitas in eo, quod gratia potest deputari ad gloriam purè, ut finem, & ad gloriam, ut præmium. Et tunc inquirimus, an ad gloriam, ut præmium sufficiat deputatio, seu ordinatio inclusa in voluntate dandi gratiam, ut principium meriti, planè supponendo non sufficere voluntatem dandi gratiam, ut principium operis, quæ ratione respicit gloriam, non ut præmium, sed ut finem. Et sic post dicta à Mag. Conet in suo fundamento, restat tota difficultas, cui & satisfacimus duplici fundamento à nobis assignato,

de quo magis latè in resolutione
sequenti.

†

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

38 **S**ED obijcies primo argumentum desumptum ex autoritatibus relatis in præcedenti resolutione, in quibus habetur opera istorum habere rationem meriti ex divina promissione. Sed patet ex dictis loqui secundum præsentem providentiam, & defacto, nunc loquimur absolutè, attendendo præcisse ad meritum de condigno secundum se, & in quacumque providentia.

39 Secundò obijcies ex Belarmino, & Vazquez: quod in iustitia distributiva non exigitur pactum, aut promissio expressa, quando Princeps distribuit bona communia; exigitur tamèn, quando distribuit bona propria, ut cum ad certamèn bravium sponte proponit: nèque enim debetur velocius currenti certum præmium, nisi promissio, pactumque præcesserit; sed Deus ex iustitia distributiva non distribuit bona communia, sed propria: ergò non tenetur præmia reddere laborantibus, nisi quia redditurum antea promissit. Sed respondet Serna, quod ad bravium propriè tale requiritur spes ipsum consequendi, iuxta illud: *Sic currite, ut comprehendatis*: Hæc autèm spes certa esse non potest inter homines, nisi præcedat Regis promissio, quia licèt ex alio capite constaret de voluntate Regis tribuendi bravium velocius currenti, quia tamèn voluntas Regis ipsum non obligat, & ipsam retractare potest, hæc notitia voluntatis Regis, non sufficit ad fundandum spem bravij, sed ulterius requiritur Regis promissio, seu pactum, vel conventio. In Deo verò est dispar ratio, quia eius voluntas est immutabilis, & eius veritas est infallibilis, & ità revelatio divinæ voluntatis est sufficiens ad fundandam firmissimam fidem, & spem consequendi bravium vitæ æternæ quamvis non præcedat promissio. Ità prædictus Mag. cui libentissime subscribo.

40 Tertio obijcies ex Augustino sermone 16. de verbis Apostoli, vbi de Deo loquens sic ait: *Debitor factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed quod ei placuit, promittendo.* Ex quibus sic arguitur: secundum Augustinum: aliquis tantum constituitur debitor alterius accipiendo, vel promittendo; sed Deus nequit constitui debitor noster, accipiendo: ergò solum potest fieri debitor, promittendo, aut ex suppositione promissionis. Maiorem supponit Augustinus, vt nota exterminis. quamvis inter homines etiam homo constituatur debitor ex iusta actione, quod in Deo locum non habet. Sed respondetur iuxta dicta resolutione præcedenti, vbi hoc loco Augustini vsi sumus ad probandum de facto, & secundum præsentem providentiam ordinationem operis ad præmium esse factam a Deo per promissionem. Et sic dicimus Augustinum loqui de Deo, vt debitore de facto, & secundum præsentem providentiam, secus autem absolute.

41 Quarto, & ultimo obijcies: quamvis merita Christi fuissent infinitæ valoris, & ex se sufficientia ad merendum gratiam, & gloriam tam hominibus, quam Angelis, immò & ipsis Demonibus, de facto tamèn, & quodam efficacia eam non meruit; sed non nisi ex de facto pacti, vel promissionis: ergò quia pactum, vel promissio essentialiter requiritur ad rationem meriti. Sed respondetur concedendo maiorem, & minorem, & negando consequentiam. Vt enim merita Christi non se extenderent ad Angelos, vel Demones ex defectu pacti, vel promissionis, sufficit, quod ordinatio operis ad præmium de facto, & secundum præsentem providentiam esset facta per pactum, vel promissionem. Vel dicatur, quod non meruit prædictam gratiam ex defectu promissionis tam signatæ, quam exercitæ, quia nempe Deus merita Christi nedum non ordinavit ad gratiam Demonum, vel Angelorum per pactum, vel promissionem; sed nec per voluntatem conferendi Christo gratiam, vt principium meriti respectu illorù: quo in casu deest omnis ordinatio operis ad præmium, sine

quarum vna meritum essentialiter salvari non potest.
(o)(†)(o)

RESSOLVTIO QVARTA.

NON TAMEA SVFFICIT AD MERI-
ritum de condigno apud Deum voluntas
conferendi gratiam, vt principium
operis.

42 **E**ST contra Caietanum, Soto, Asturicensem,
Vazquez, Torres, Meratium, Oviedo, & alios.
Eam tamèn tenent citati pro resolutionibus præ-
cedentibus. Et fundatur à priori, ex quo, vt
probavimus resolutione prima, ad merendum de condigno
apud Deum, requiritur ordinatio operis ad præmium; hæc au-
tèm ordinatio, vel est signata, & expressa, sicut ea, quæ fit per
pactum, vel promissionem, vel est exercita, & implicita, quæ
fit per voluntatem conferendi gratiam, vt principium meriti;
at nulla ex his ordinationibus intervenit in voluntate conferen-
di gratiam, vt purè est principium operis: ergò prædicta vo-
luntas non sufficit ad rationem meriti de condigno apud Deū.
Maior supponitur ex dictis prima, & tertia resolutione. Mi-
nor constat: quippè voluntas conferendi gratiam, purè vt prin-
cipium operis, & non vt principium meriti, est voluntas con-
ferendi gratiam, vt principium operis secundum se; at in vo-
luntate conferendi gratiam, purè vt principium operis secun-
dum se, nulla ex dictis intervenit ordinatio: ergò. Maior pa-
tet: namque opus procedens à gratia, duntaxat potest termi-
nare voluntatem, vel vt meritum, vel secundum se: si ergò non
terminat eam, vt meritum, terminat eam purè secundum se, &
præcissivè à merito. Minor verò etiam patet: tum ex termi-
nis,

nis, nām si in voluntate conferendi gratiam purè vt principium operis, interveniret aliqua ex prædictis ordinationibus, cum quælibet ex illis sufficiat ad rationem meriti de condigno, iam esset voluntas conferendi gratiam, vt principium operis meritorij de condigno, & nedum secundum se, & sic est implicatio in terminis, quod sit voluntas conferendi gratiam, vt principium operis secundum se, & in ea non interveniat aliqua ex prædictis ordinationibus. Tùm etiam quia in animabus Purgatorij, & in Beatis vult Deus gratiam, vt principium operis secundum se: nempe dilectionis Dei, non tamèn propterea vult eam cum ordinatione aliqua ad præmium, aliter etiam apud Deum de condigno mererentur.

43 Confirmatur, & explicatur: propterea ex parte Dei requiritur ad meritum de condigno ordinatio operis ad præmium, quia sine tali ordinatione non est, vndè opus à gratia procedens fundet ius ad præmium, & in Deo resulter debitu, & obligatio remunerandi illud; at supposita voluntate conferendi gratiam, vt principium est operis, non est, vndè prædictu opus fundet ius ad præmium, & in Deo resulter debitu remunerandi illud: ergò prædicta voluntas non sufficit ad meritum de condigno apud Deum. Maior patet ex prima resolutione consequentia est bona, minor videtur nota: namque Deus, vtpotè Dominus bonorum nostrorum potest de eis disponere ad propriu libitu: ergò potest Deus velle conferre gratiam, vt principium operis, quin ex prædicto opere resulter ius ad præmium, & in eo debitu remunerandi illud: ergò ultra illam voluntatem eget nova ordinatione, vt prædictu ius, & debitu resulter, quæ non potest esse alia præter ordinationem signatam pacti, vel promissionis exercitiæ, seu inclusæ in voluntate conferendi gratiam per modum meriti.

44 Sed quidè post antiquiores societatis, qui recurrunt ad debitu honestatis ortu in Deo ex gratitudine, vt salvent in iustis meritum de condigno, de quo diximus

resolutione prima, fundamento ultimo: Pater Oviedo aperte fatetur ad meritum de condigno apud Deum non sufficere voluntatem dandi gratiam, ut principium operis, nisi addatur ex parte Dei negatio de non conferendo præmium: namque si cum voluntate dandi gratiam, ut principium operis ex parte Dei ponatur decretum de non conferendo præmium, non dùm intelligitur opus procedens à gratia in ratione meritorij. Sed contra est: quia illa negatio decreti non addit ex parte Dei ordinationem aliquam operis ad præmium, cum hæc ordinatio sit aliquid positivum: immò, ut dixi, inferens ius positivum ad præmium, & debitum positivum remunerationis illius: si ergò voluntas illa sola conferendi gratiam, ut principium operis, non sufficit ad meritum de condigno apud Deum, nèc sufficiet adhuc posita negatione illius decreti. Immo negatio illius decreti de non conferendo præmium non infert decretum positivum conferendi illud: cum illa ergò negatione manet Deus indifferens, ut præmium tribuat, vel non. Quomodo ergò Deus ex adiuncta illa negatione potest fieri debitor remunerandi præmium.

45 Immo ex hoc ipso fit evidens argumentum: namque meritum de condigno respicit præmium, ut futurum sub conditione operis onerosi, vel perseverantiæ finalis; futurum autem constituitur per positivum decretum dandi præmium sub illa conditione, ut latè ostendimus 1. p. de scientia Dei libera, dub. 1. ergò. Antecedens constat: namque meritum inducit ius ad præmium, & debitum remunerandi illud; ius autem, & debitum non est in ordine ad bonum purè possibile, seu ut consequibile, sed ut futurum, & consequendum. Immo potestas acquisita per meritum non est indifferens, ut subiectum recipiat præmium, vel non, sed determinata ad illud recipiendum.

46 Dices, quod posita illa negatione decreti de non conferendo gloriam, eo ipso opera procedentia à gratia constituunt ipsam gloriam futuram, ut possit esse præmium illa

illarum, quia gratia est semen gloriae, & fons aquae salientis in vitam aeternam, quamvis non sit futura per ordinem ad divinum decretum, quod non est. Sicut plures effectus sunt futuri per ordinem ad causas secundas: idest attenda inclinatione causarum secundarum, qui futuri non sunt per ordinem ad causam primam, seu Dei decretum. Sed contra est, quod illa futuritio gloriae orta ex inclinatione gratiae est futuritio gloriae per modum hereditatis, non per modum praemij: quippe haec non correspondet gratiae, sed meritis, videlicet sola merita respiciunt gloriam, ut praemium, & coronam; ad merita autem requiritur decretum positivum de collatione praemij, alias ut pluries dixi, etiam in animabus Purgatorij, & in Beatis essent actualia merita.

OBJICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

47 **A**RGUMENTA, quae contra praesentem resolutionem obijci possunt, manent soluta in prima resolutione. Sub diversis tamen terminis potest vnum, vel alterum contra praesentem obijci, & primo sic: Deus sine ordinatione aliqua ex supra enumeratis, idest sine promissione, vel pacto, & sine voluntate conferendi gratiam, ut principium meriti, potest statuere, seu velle retribuere pro bono opere procedente a gratia aliud bonum, v.g. augmentum gratiae, vel gloriam; at in tali casu opus illud esset meritum de condigno alterius boni, hocque esset praemium respectu illius: ergo ad meritum de condigno sufficit voluntas conferendi gratiam, ut principium operis absque ulla alia ordinatione. Maior videtur certa, nec in eo apparet aliqua implicatio. Minor, in qua est difficultas, probatur: opus illud, cuius intuitu Deus tunc conferret gloriam, haberet aliquam

quam causalitatem in ipsam gloriam; sed non, nisi causalitatem meritoriam: ergò. Maior videtur certa, vtpotè dependenter ab illo Deus conferret gloriam. Minor non minus constare videtur: namque illa causalitas esset movendo voluntatem divinam ad conferendum gloriam intuitu illius operis; sed hæc est causalitas propria meriti: ergò esset causalitas meritoria.

48 Sed hoc argumentum clare instatur in gratijs gratis datis, quas Deus confert iustis intuitu bonorum operum, quæ non cadunt sub merito de condigno, sed solum de congruo, easque Deus tribuit, vt amicus, liberalis, & misericors; non verò vt iustus iudex. Et hoc ideo, quia deficit aliqua ex prædictis ordinationibus, ratione, cuius solum opera iustorum fundant ius ad præmium, & in Deo debitum remunerandi illa: Assimili ergò in nostro casu. Undè in forma ad argumentum concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem nego maiorem: nec probatio convincit: namque Deus tunc gloriam conferret vt amicus liberalis, seu misericors: ergò pro sua voluntate omnino independenter à bono opere iusti. Undè pariter dicimus, quod tunc opus illud non moveret voluntatem divinam, vt conferret gloriam, sed Deus vnicè motus ex propria sui bonitate gloriam conferret, proindeque omnino liberaliter, & sine debito aliquo, seu iure ipsius boni operis ad gloriam: quod vtrumque necessario requiritur ad meritum de condigno.

49 Secundò obijcies: vt vnus homo mereatur apud alium, sufficit, quod operetur in commodum, & obsequium ipsius, ipso consentiente, vidente, & non contradicente, nam si homo pauper, qui solet operas suas locare, laboret in vinea alterius, Domino videnti, consentiente, & non contradicente, verè meretur mercedem suam, quam vis nulla ordinatio ex prædictis ad mercedem concedendam præcedat: ergò à fortiori merebitur homo iustus operando, & laborando in gloriam, & obsequium Dei, ipso Deo percipiente, aut consulente, quam vis nulla ordinatio ex prædictis præcesserit.

50

Ad hoc argumentum paret primo ex dictis resolutione prima ad tertium argumentum. Adhuc enim operarius ille non meretur de condigno mercedem, nec Dominus deberet ei mercedem retribuere ex defectu ordinationis operis ad illam. Deinde omisso antecedenti, negatur consequentia, quia Dominus vineæ ex hoc ipso, quod videt, consentit, & non contradicit, tacite, seu implicite ordinat laborem illum in mercedem concedendam, qua tacita ordinatione supposita in Deo, idem fatemur. Argumentum autem procedit nulla facta ordinatione ex parte Dei. Ac tandem semper est disparitas inter hominem illum, & Deum, quod homo ille Dominus vineæ, non est Dominus operis, & laboris pauperis laborantis in vinea sua; unde ex hac parte non eget ordinatione aliqua Domini, ut apud ipsum de condigno mereatur mercedem, præcipue interveniente lege naturali, seu æquitatis, qui hoc iustum esse, dicat, casu, quod Domino sciente non contradicat; secus verò in nostro casu, in quo Deus est supremus Dominus omnium operum, quæ homo potest facere in gloriam, & obsequium illius, & non sit alia lex præter suam ordinationem.

51

Coetera argumenta, ut dixi, manent soluta, quia per idem est intendere non requiri ordinationem operis ad præmium, ut sit meritum de condigno, ac sufficere voluntatem conferendi gratiam, ut principium

operis.

†

(\$)

(\$\$)?(†)?(\$\$)

(\$\$)

(\$\$)

(\$)?(\$)?(\$)?(\$)

DVBIUM SECVNDVM,

ET APPENDICVM.

VTRVM PRÆDICTA ORDINATIO OPERIS ad præmium ex acta ex parte Dei ad meritum de condigno, essentialiter constituat ipsum meritum de condigno?

VNUM supponimus, & aliud inquirimus, supponimus quidem opera à gratia procedentia cum divina ordinatione operis ad præmium esse meritoria de condigno: utpotè eo ipso fundant ius ad præmium, & ex parte Dei debitum remunerandi illud, ut dubio præcedenti stabilitum est. Inquirimus autem, an talis condignitas consistat formaliter in ipsa ordinatione Dei, vel salvetur in ipsis operibus à gratia procedentibus, ordinatione tamen Dei connotata. Quod est idem, ac inquirere: an prædicta ordinatio in recto constituat prædictum meritum, vel solum de connotato, & in obliquo. Et quidem supposito, quod meritum de condigno in actu secundo, seu exercitè intelligi non potest sine prædicta ordinatione, haud dubium, quod est de essentia meriti de condigno, cum qualibet res intelligi possit absque eo, quod non est de eius essentia. Attamen aliquid potest esse de essentia alicuius dupliciter: vno modo in recto: alio modo in obliquo, & de connotato, cuius sunt plura exempla: namque in quarta parte de Peccatis dub. 2. diximus, quod omisio, ut sit libera, & peccaminosa, essentialiter exigit actum, qui sit eius causa, vel occasio, sed non in recto, cum ut sic potius omisio sit carentia omnis actus, sed solum in obliquo, & deconnotato. Pariter in divinis potentia generativa

Patris

Patris in recto solum essentialiter includit intellectum, sed non, nisi ut connotantem paternitatem. Idemque affirmant communiter Theologi de constitutivo actus liberi Dei, quod nempe in recto est ipse actus Dei necessarius, sed non, nisi ut connotat mutationem passivam creaturarum ad fore, vel non fore. Supposito ergo, quod ordinatio operis ad præmium ex parte Dei est essentialiter ex acta ad meritum de condigno, ita ut sine ea meritum de condigno exerceat, & in actu secundo intelligi non posset, inquirimus: an ingrediatur meritum de condigno essentialiter in recto, vel duntaxat in obliquo.

2 Ac tandem ut dubio præcedenti diximus, ordinatio essentialiter requisita ad meritum de condigno non est determinate extrinseca, seu signata, aliter solum per pactum, vel promissionem posset Deus etiam de potentia absoluta ordinare opus ad præmium, & consequenter solum in vi huius ordinationis esset, vel salvari posset meritum de condigno, cum tamen salvari possit per solam ordinationem implicitam, & exercitam, quæ dicitur intrinseca, quia imbibita, & inclusa in ipsa collatione gratiæ. Loquimur ergo de ordinatione vage sumpta: idest una, vel altera, quia una, vel altera essentialiter est requisita, & consequenter in recto, vel in obliquo. Unde unica in præsenti est difficultas. Sit ergo.

RESSOLVTIO VNICA.

ORDINATIO OPERIS AD PRÆMIUM

non in recto, sed duntaxat de connotato, & in obliquo ingreditur constitutivum meriti de condigno.

3 **E**ST contra omnes asserentes opera à gratia procedentia esse solum ab extrinseco meritoria de condigno, ut tenent Scotistæ, & Nominales.

Eam tamèn tenent omnes, qui asserunt esse meritoria de condigno ab intrinseco, vt tenent communiter Theologi, & præcipuè Thomistæ. Et fundatur primo ex terminis: nàmque hoc ipso, quod opera procedant à gratia connotata ex parte Dei ordinatione operis ad præmium, intelliguntur sufficienter constituta in ratione meriti de condigno vitæ æternæ v. g. ergò superflue ponitur ordinatio Dei tanquam illarum constitutivum in recto meriti de condigno. Consequentia patet ab exemplis supra adductis: nàmque quia omisio per hoc, quod connotet actum, qui est eius causa, vel occasio, sufficienter intelligitur constituta in ratione liberæ, & peccaminosæ, actus, qui est eius causa, vel occasio solum ingreditur constitutum omissionis in ratione liberæ, & peccaminosæ in obliquo, & de connotato. Paritèr quia potentia generativa Patris in divinis intelligitur constituta per intellectum prout in Patre, seu vt connotat paternitatem, hæc solum ingreditur, vt constitutiva illius de connotato. Quod idem apparet in constitutivo actus liberi Dei. Antecedens autèm probatur: nàmque opera procedentia à gratia, seu motione Spiritus Sancti ex hoc ipso sunt condigna vitæ æternæ: ergò si ultra connotent ex parte Dei ordinationem ipsarum ad vitam æternam tanquam ad præmium; vel coronam, nihil eis deest, vt sint de facto, & in exercitio meritoria de condigno illius. Consequentia patet, & antecedens est D. Thomæ hic art. 3. vbi in duo principia reducit condignitatem meriti vitæ æternæ; & in motionem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam, iuxta illud Ioannis 4. *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Et indignitatem gratiæ, per quam homo confors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, iuxta illud ad Roman. 8. *Si filij, & hæredes.*

4 Sed dices dignitatem meriti, & præmium consistere in æqualitate operis cum illo; hanc autèm æqualitatem non important opera à gratia, vel ex motione Spiritus Sancti procedentia, nisi ratione divinæ ordinationis. Ex se enim in æqualia sunt cum vita æterna. Vndè potius divina ordi-

dinatio est, quæ prædicta opera condigna vitæ æternæ constituit, & sic non potest non in recto ingredi meritum de condigno vitæ æternæ. Sed hoc argumentum proponitur à D. Thoma hic, & est tertium ordine: & ei respondet: *Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus Sancti, quam in præsentem habemus, & si non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde & dicitur esse pignus hereditatis nostræ 2. ad Corinth. 1.*

5 Sed Mag. Serna responder; hanc solutionem videri insufficientem, quia ad condignitatem meriti requiritur, quod valor moralis meriti adæquetur cum valore præmij; ad hoc autem non sufficit æqualitas virtualis, nam qui furatus est plantam, non satisfacit condigno restituendo granum seminis, virtute continens totam plantam. Sed contra est: quod solutio est D. Thomæ, & ad intentum præstans: ergo sufficiens. Et quidem exemplum D. Thomæ non tenet quantum ad omnia: namque est magna disparitas inter semen continens in virtute arborem, & gratiam continentem in virtute vitam æternam: quippè semen arboris continet totam arborem purè instrumentaliter, & instrumentum non adæquat perfectionem effectus principalis agentis. Gratia verò continet vitam æternam tanquam principalis causa: utpotè radix illius: qua ratione dicitur ipsa vita æterna. Immo propter hoc sententia probabilior affirmat gratiam esse perfectiorem visione beata, in qua vita æterna consistit; se enim habet in ordine supernaturali, sicut anima in ordine naturali, quæ in perfectione excedit omnes potentias ab ea dimanantes, & pariter omnes illarum actus.

6 Sed quia de hoc agere pertinet ad tractatum de gratia, opinioque opposita est probabilis, quia nempe gratia comparatur ad vitam æternam, ut medium ad finem ultimum, finisque in perfectione exsuperat media, iuxta commune axioma; propter quod unumquodque tale &c. (Cui tamen ar-

gumento facillime potest responderi, videlicet quod beatitudo formalis est finis ultimus solum secundum quid, finis autem ultimus simpliciter est beatitudo obiectiva, id est ipse Deus prout in se: immo non infinito modo, sed modo finito assequibilis) ideo aliter respondeo ex dictis 3. p. dub. vnico de iustitia, quod duplex est æqualitas: alia quantitatis, quæ dicitur arithmetica, & alia proportionis, quæ dicitur geometrica. Illa requiritur ad iustitiam commutativam; hæc sufficit ad iustitiam distributivam, ad quam tantum pertinet reddere unicuique ad proportionem meritorum, ita ut magis digno detur maius præmium, & minus digno minus præmium, quidquid sit de æqualitate arithmetica meriti cum præmio. Deus autem non præmiat merita ex iustitia commutativa, sed duntaxat ex distributiva; & sic ad condignitatem ex actam in gratia ad meritum vite æternæ non requiritur æqualitas arithmetica meriti cum vita æterna, sed solum proportionalis, ita ut magis digno detur maior gloria, & minus digno minor gloria. Hæc autem æqualitas proportionalis habetur in operibus iusti ex hoc, quod à gratia, seu motione Spiritus Sancti maiori, vel minori, seu intensius, vel minus intense procedunt: vnde ad hanc constituendam non est necessaria ordinatio Dei, licet necessaria sit, ut rationem meriti in exercitio sortiantur, ut dictum est. Quæ solutio etiam est D. Thomæ super Dionysium cap. 8. lect. 4. ubi sic habet: attribuitur Deo iustitia distributiva, quæ non observat æqualitatem quantitatis, ut æqualia omnibus det, sed æqualitatem proportionis, ut det unicuique secundum, quod dignum est.

7 Sed dices hanc æqualitatem proportionis etiam servari in merito de congruo, ut patet in iustificatione impij, nam unusquisque recipit gratiam iustificantem secundum propriam dispositionem, ut ait Trident. ses. 6. cap. 7. quia magis se disponenti datur maior gratia, & minus se disponenti datur minor gratia; cum tamen dispositio ad iustificationem non mereatur de condigno gratiam, sed ad summum de congruo. Sed respondetur, quod proportio in iustificatione est

est solum ex parte gratiæ collatæ, quia nempe magis disposito datur maior gratia; non verò ex parte subiecti, quia quantumcumque se disponat ad gratiam, nulla est proportio inter ipsam, & gratiam, sed potius maxima importio propter peccatum, ratione cuius magis ei debetur poena, quam præmium, & sic gratiæ collatio potius tribuitur misericordiæ Dei, quam ipsius iustitiæ, proptereaque dicitur meritum de congruo, & non de condigno. Hinc D. Thomas in præsentī art. hanc congruitatem vocat quandam æqualitatem proportionis: *Videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suę virtutis.*

8

Secundò fundatur nostra resolutio: namque si ordinatio operis ad præmium ex parte Dei in recto ingredietur constitutum meriti de condigno, sequitur, quod opera bona purè naturalia possent esse merita de condigno vitæ eternæ; hoc est falsissimum: ergò. Maior videtur certà: namque potuit Deus prædicta opera ordinare in vitam æternam tanquam in præmium, & coronam: si ergò tota ratio constituen- di meritum de condigno vitæ eternæ est prædicta ordinatio, non est, cur prædicta opera non possent esse merita de condigno vitæ eternæ. Minor verò suadetur efficaciter: namque sequitur hominem de facto sine gratia non posse mereri de condigno vitam æternam, non esse ex defectu virium, sed ex defectu divinæ ordinationis; at hoc dicendum non est: ergò. Maior patet, & minor liquet: nam hic modus dicendi favet errori Pelagianorum asserentium in homine sine gratia non esse defectum virium, aut virtutis ad efficiendum opus meritorium vitæ eternæ: ac si posita divina ordinatione nullus staret absolute defectus ad præditum meritum. Immo Concilia, & Patres non probant homines sine gratia non posse mereri vitam æternam ex defectu ordinationis Dei, quamvis hanc connotare necesse sit, sed ex defectu virium, & virtutis internæ, quod licet liberum arbitrium non fuerit extinctum per peccatum originale, fuit tamen viribus attenuatum. Immo Lutherani, &

Calvinistæ non negant ex parte Dei ordinationem operis ad præmium; negant tamen dari gloriam à Deo propter intrinsecam bonitatem, & dignitatem bonorum operum: ac si tota ratio dignificandi sit solum divina ordinatio. Quibus adde ex Gonet, quod hoc est magis absurdum, quam si diceretur, quod si Rex promitteret filiam suam Regni heredem ei, qui primo colligeret paleam, Rusticus primo eam colligens, filiam Regis, regnumque eius de condigno mereretur. Minor enim est proportio inter opus naturale, & vitam æternam, quam inter actum quemcumque vilissimum, & filiam Regis, regni que eius possessionem.

9 Tertiò fundatur nostra resolutio: nam si forma in recto constituens meritum de condigno vitæ æternæ esset prædicta ordinatio Dei, sequitur hominem non mereri de condigno vitam æternam, cuius contrarium supponimus: ergo prædicta ordinatio ad summum, ingreditur constitutum meriti de condigno de connotato, & in obliquo. Consequentia patet; sequela verò probatur; nam tunc homo non faceret meritum condignum vitæ æternæ: ergo non mereretur de condigno vitam æternam. Consequentia liquet ex terminis, & antecedens probatur: tunc homo non faceret formam in recto constituentem meritum condignum vitæ æternæ: ergo nec faceret meritum condignum vitæ æternæ. Antecedens videtur notum, cum forma tunc constituens meritum condignum vitæ æternæ esset ipsa ordinatio Dei, quæ solum esset à Deo, & non ab homine. Consequentia verò probatur: namque cum effectus formalis formæ sit ipsa forma communicata, qui non causat formam, non potest causare effectum formalem illius: meritum autem esse condignum vita æterna, esset tunc effectus formalis ordinationis Dei: qui ergo non causaret ordinationem Dei, nèque causaret, seu efficeret meritum condignum illius.

10 Huic argumento solum potest responderi
indè solum sequi hominem tunc non facere meritum condignum

num vitæ æternæ pro formali, secus verò pro substracto, quod est opus à gratia procedens, quia hæc semper ab homine grato procederet. Sed contra est: quod ad causandum absolutè concipiendum accidentale, non sufficit causare substractum formæ, sed vltimè requiritur causare formam ipsam, nam, vt patet ex Dialectica, verbum *causo*, vel *facio*, & similia appellant proprium conceptum formalem; qua ratione dicitur Artifex causare domum, vel statuum, & si substractum illius, vel materiam non causet. Meritum autem condignum vitæ æternæ est concretum accidentale, cuius materia, vel substractum in hoc modo dicendi est opus à gratia procedens; forma verò in recto est ipsa ordinatio operis ad præmium: ergò non causans prædictam ordinationem dici non potest causare meritum condignum vitæ æternæ. Immo hac ratione probant Thomistæ, quod Deus causans peccatum pro materiali, non dicitur absolutè causa peccati, quia peccatum pro formali non causat, nèc causare potest: vt potè extra spheram suæ activitatis. Immo quod Beata Virgo non præstitisset Christo obsequium infinitum, quando illum abluebat, alligabat fascijs, vberibusque lactabar, idèd fuit, quia licèt prædictum obsequium aliàs, & ex contactu personæ Christi fuisset infinitum, non tamèn vt procedebat à Beata Virgine. Quia ratione convincor dicere quarta parte de peccatis dub. 5. quod forma gravificans offensam Deo irrogatam per peccatum mortale non est persona divina offensa, licèt hæc ingrediatur ad gravificandum in obliquo, & deconnotato, quia aliàs non verificaretur hominem Deo irrogare offensam infinitam, vt potè non faceret, vel causaret formam ipsum infinite gravificantem, qua ratione formam gravificantem infinite offensam Deo irrogatam per peccatum pono in ipsa intrinseca malitia peccati, vt personam connotat Dei offensam, quia hoc est sufficiens, vt in assumptione prudentum talis offensa reputetur simpliciter infinita.

II Quartò fundatur nostra resolutio. Et quidem hucusque processimus, sive prædicta ordinatio sit extrinseca, vel intrinseca. Nunc verò procedimus de ordinatione Dei

extrinseca: nàmque ex opposita sententia sequitur, quod de facto, & secundum præsentem providentiam ratio formalis in recto constituens meritum de condigno vitæ æternæ sit ordinatio extrinseca operis à gratia procedentis ad vitam æternam, ut præmium, & coronam, v. g. pactum, promissio, vel conventio; hoc est falsum: ergò. Maior supponitur ex dictis dub. 1. ressol. 2. & minor probatur: nàm in hoc modo dicendi condignitas prædicti meriti esset extrinseca: utpotè à forma extrinseca proveniens; hoc non potest dici: ergò. Maior conceditur ab Scotistis, & Nominalibus. Minor probatur multipliciter, & primo ex terminis: nàmque per idem est condignitas meriti, ac illius valor; at valor meriti de condigno vitæ æternæ est ei intrinsecus, nèc potest esse extrinsecus: ergò paritèr condignitas. Minor patet: nàm prædictus valor non potest non esse liber, & vitalis, utpotè homo per meritum, ut valoratum se movet ad consequendam vitam æternam, ut præmium, & coronam. Consequentia etiam patet: nàmque de ratione liberi, & vitalis est procedere à principio intrinseco libero, & vitali. Secundo probatur minor: nàmque prædicta condignitas est, per quam homo se facit dignum vita æterna; sed eo in casu homo non se faceret dignum vita æterna, ut præmio, & corona, sed fieret dignus solum à Deo ordinante opus ad vitam æternam, ut præmium, & coronam: ergò. Minor, & consequentia patent. Maior probatur: nàm si prædicta condignitas non esset, qua homo se ipsum facit condignum vita æterna, ut præmio, & corona, eodem modo esset dignus vita æterna, ut præmio, & corona, ac esset dignus vita æterna per modum hereditatis, nàm sic etiam est dignus à Deo ei conferente gratiam, & solum esset differentia, quod gloria per modum hereditatis esset dignus à Deo conferente gratiam; gloria verò per modum præmij esset dignus à Deo ordinante opus ad ipsam gloriam, ut præmium, sine differentia aliqua ex parte hominis merentis.

12 Tertiò probatur eadem minor: nam condignitas

dignitas operis, & condignitas meriti secundum id, quod importat in recto est eadem, & solum differt, ex quo dignitas operis præscindit ab ordinatione præmiantis; condignitas autem meriti ipsam præsupponit; at condignitas operis est operi intrinseca: ergo pariter condignitas meriti est merito intrinseca, licet connotando aliquid extrinsecum. Antecedens exemplificatur in eo, qui laborat in vinea aliena, cuius labor, & consequenter condignitas mercedis in eo consistens, idem est, sive præcedat pactum, vel promissio ex parte Domini, sive non; & solum est differentia, quod ante illud pactum est solum condignitas operis, & eo præsupposito, transit in condignitatem meriti. Quod est esse eandem condignitatem secundum id, quod importat in recto, licet diversa ex parte connotati. Quarto probatur eadem minor: namque antiqui Patres non meruerunt de condigno incarnationem divini Verbi, sed solum de congruo; sed non ex defectu divinæ promissionis, cum eis incarnatio divini Verbi fuerit promissa: ergo condignitas meriti in recto non importat divinam promissionem, sed aliundè est desumenda: nempe ex condignitate intrinseca operis, quæ non fuit in Sanctis Patribus: utpotè incarnatio Verbi est præmium moraliter infinitum, ad quod proinde condigno merendum erat necessaria condignitas intrinseca infinita. Immo hoc ipsum verificatur in actu contritionis, cui etiam à Deo est promissa iustificatio: & tamèn non est meritum condignum illius, solum ex defectu intrinsecæ condignitatis. Ac tandem probatur eadem minor à paritate peccati, quod in omnium sententia est ab intrinseco condignum poena æterna; cum tamèn ita requirat ex parte Dei ordinationem operis ad poenam: sicut opus procedens à gratia, requirit ex parte Dei ordinationem ad vitam æternam, ut ad præmium. Hinc in Demonibus peccatum non meretur de condigno poenam æternam, nec in Beatis, vel animabus Purgatorij opus à gratia procedens meretur de condigno gloriam, vel eius augmentum, non ex defectu condignitatis, sed purè ex defectu extrinseci connotati,

qui est ordinatio Dei, ut supra dictum est.

OBJICIUNTUR, ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

13 **P**RÆCIPUUM argumentum contra nostram resolutionem est opera à gratia procedentia nullam habere condignitatem, sicut nèque aequalitatem cum præmio vitæ æternæ ratione sui, sed solum ratione divinæ ordinationis. Quod solutum manet ex fundamentis præcedentibus pro nostra resolutione. Deindè secundo objicies verba illa Apostoli ad Romanos 8. *Non sunt condignæ passionibus huius temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*: Ac si tota condignitas reducenda sit in voluntatem, vel ordinationem Dei. Sed hoc argumentum nedum probat ordinationem Dei esse totam rationem constituendi meritum de condigno, verum & passionibus Sanctorum non esse meritorias de condigno. Vnde D. Thomas hic illud proponit ad probandum hominem in gratia constitutum non mereri vitam æternam de condigno, cuius tamèn oppositum in præsentem supponimus, & solum controversia est, an hæc condignitas constituatur in recto per ipsam ordinationem Dei, vel tantum in obliquo? Ad illud tamèn respondet D. Thomas hic ad primum: *Quod Apostolus loquitur de passionibus Sanctorum secundum earum substantiam*: id est ex ratione generica, & communi, nempe quatenus procedunt ex libero arbitrio; secus verò quatenus procedunt ex gratia, ut hic habet expresse in solutione ad tertium.

14 Tertiò objicies exemplum monetæ, cuius valoris tota, & in recto ratio est ordinatio Regis determinantis illam. Quod etiam apparet in brachio proposito velocius currenti, si sit pretiosum, & extra certam currendi excedens.

Immo

Immo hoc ipsum apparet in valore laboris mercenarij, qui etiam totus provenit ex lege, vel consuetudine: sicut enim Rex potest taxare præmium rerum, & valorem pecuniæ; ita etiam potest taxare valorem, & pretium humani laboris exhibiti in obsequium alterius, ut de facto constat in stipendio designato Regis Consiliarijs; Ministris belli, & regentibus Cathedras: à fortiori ergò potest Deus sua ordinatione taxare valorem, & condignitatem operis meritorij.

15 Sed ad exemplum moneræ patet disparitas ex dictis in quarto fundamento, quod scilicet valor illius non est liber, nec vitalis, & consequenter potest in recto constitui per aliquid extrinsecum, qualis est ordinatio Regis; secus verò valor, & condignitas meriti. Ad exemplum de bravio; negò, quod si bravium excedat cursum, currens illud condigne mereatur, quamvis ei promittatur à Rege, aliàs, ut supra diximus, qui colligit paleam, de condigno mereretur filiam Regis, regnumque eius promissum primo colligenti paleam: immò propter excessum vitæ æternæ ad opera naturalia pariter diximus nec posita ordinatione Dei posse hominem per opera naturalia de condigno mereri vitam æternam. Ad id, quod additur de valore laboris mercenarij, patet ex dictis etiam in quarto fundamento: namque valor illius est ei intrinsecus, pendet tamèn, ut sit meritorius, ex ordinatione, vel taxatione Regis ob vitandas fraudes; vnde talis ordinatio non tribuit ei valorem, sed potius est declaratio illius.

16 Quartò obijcies: licet ordinatio extrinseca Dei non possit in recto constituere meritum de condigno vitæ æternæ, secus verò ordinatio intrinseca: ergò nostra resolutio universaliter verà non est. Probatur antecedens: namque propterea ordinatio extrinseca in recto constituere non potest meritum de condigno, quia condignitas non potest non esse intrinseca ipsi operi procedenti à gratia: ergò si prædicta ordinatio ponatur non extrinseca, sed intrinseca, non est, cur non possit in recto constituere meritum de condigno.

17 Sed respondetur omnia fundamenta pro
 nostra resolutione probare de ordinatione vagè sumpta, siuè
 extrinseca sit, siuè intrinseca: nàmque primum fundamentum
 situm est in eo, quod opera à gratia procedentia ex eo solùm,
 quod connotent divinam ordinationem eorum ad præmium
 vitæ æternæ, sufficienter constituuntur in ratione meriti de con-
 digno, quod verùm est, siue ordinatio connotata sit extrinseca,
 vel intrinseca, ibique satisfit argumento de in æqualitate cum
 præmio vitæ æternæ. Secundum fundamentum procedit ab in-
 convenienti, quod opera naturalia possent esse merita de con-
 digno vitæ æternæ, quod etiam procedit, licet ordinatio sit in-
 trinseca, quia etiam posset Deus prædicta opera ordinare ad
 præmium vitæ æternæ, non solùm ordinatione extrinseca, sed
 etiam intrinseca: quippè posset velle conferre virtutem natura-
 lem, ut principium meriti, sicut & gratiã. Probat etiam tertium
 fundamentum, siquidè ordinatio etiam intrinseca non fit ab
 homine, sed à solo Deo, & sic adhuc homo non faceret formã
 in recto constituentem meritum de condigno, & consequen-
 ter nec illud efficeret. Quartum denique fundamentum licet solùm
 procedat de ordinatione extrinseca, ex quo condignitas meri-
 ti non potest non esse intrinseca, huius probationes æque etiam
 convincunt de ordinatione intrinseca: nàmque nec hæc est
 merenti libera, & vitalis, nec per eam homo se facit dignum
 vitæ æternæ; & sic de cæteris probationibus. Undè in summa
 dicimus illam ordinationem vocari intrinsecam, quia inclussa,
 & imbibita in ipsa collatione gratiæ, non quia opera dignifi-
 cet, licet sufficiat eius connotatio, ut opera illa, aliàs secun-
 dum se dignificata, ex quo procedunt à gratia,
 sortiantur rationem meriti, ut pluries
 dictum est.



DVBIUM TERTIVM.

QVOMODO COMPONATVR IN CHRIS-
to libertas ex acta ad meritum adimplectionis
præcepti de subeunda morte cum ipsius
impeccabilitate.

EST communis Theologorum, & Sanctorum Pa-
trum, immò de fide ad meritum essentialiter re-
quiri libertatem. Iuxta quam statim se offert
argumentum de merito Christi in adimplectione præcepti de
subeunda morte, in cuius potestate non fuit non adimpletio il-
lius, & consequenter nèc libertas, aliter posset peccare, ut potè po-
set illud præceptum non adimplere, & non adimplere præceptum,
instante præcepto, est peccare; cū tamèn Christus impeccabi-
lis sit. De hoc dubio agunt magis communiter Theologi in trac-
tatu de Merito Christi; sed hic etiam proprium sibi vindicat
locum: vndè, & omnes in præssenti sibi obijciunt prædictum ar-
gumentum, eique latè satisfacere conantur.

2 Et quidèm aliqui negant Christo impositum
fuisse strictum præceptum obligans ad culpam. Quo in casu si-
ne peccato posuit non adimplere præceptum. Ita Victoria, &
Lorça. Alij dicunt Christo solum impositum fuisse præceptum
de moriendo, quoad substantiam, non verò quoad circumstan-
tias; vndè quantum ad istas mansit liber, & potens ad omisso-
nem mortis, illamque coniungere cum præcepto sine peccato.
Ità Fonseca, Valentia, Vazquez, & alij recentiores. Alij dicunt,
quod licèt Christo fuerit impositum strictum, & rigurosum
præceptum moriendi, tam quoad substantiam, quam quoad
circumstantias, hoc tamèn præceptum libere postulavit à Pa-
tre; proindèque necessitas moriendi præsupposito præcepto,
non fuit antecedens, sed consequens libertatem Christi; neces-

itas autem, quæ libertatem nostram consequitur, non tollit libertatem. Ità aliqui apud nostrum Vincentium, & Cabreram. Alij dicunt hoc præceptum fuisse impositum Christo dependenter ab illius libertate quantum ad sui conservationem, quatenus poterat petere dispensationem præcepti, & si illam postularet, infallibiliter Deus dispensaret in præcepto.

Ità Hurtado, Lugo, & alij recentiores.

Sed contra stat.

RESSOLVTIO VNICA.

LIBERTAS CHRISTI IN ADIMPLETIONE præcepti de subeunda morte componitur cum eius impeccabilitate. Per hoc quod præceptum fuit de morte purè, quoad substantiam, & sic præceptum non fuit requisitum per modum actus primi.

3 **S**ED prædictis modis relictis, quos lato calamo impugnat Noster Oxfomensis, quia cum eis non ita ex acte videntur salvari omnia testimonia scripturæ, tam exprimentia præceptum, quam meritum obedientiæ, & mortis, ac plenam, & perfectam Christi subiectionem ad Patrem: modus communior salvandi libertatem Christi in adimpletione præcepti salva eius impeccabilitate, desumitur ex modo, quo Thomistæ conciliant libertatem creatam cum efficacia gratiæ, & divinæ prædestinationis. namque in connexionem cum actu, & illius illatione infalibili equiparantur gratia efficax, & præceptum Christo impositum. Sicut enim præceptum Christo impositum infert infallibiliter illius adimpletionem propter illius impeccabilitatem, ita etiam physica Dei prædeterminatio ad actum, ipsius prædissinitio,

de-

decretumque intentivum dandi gloriam infallibiliter inferunt actum prædissinitum, & merita propter summam divinæ voluntatis efficaciam. Sicut ergo illa connexionē, & infallibili illatione non obstante, efficacia physice prædeterminationis, prædissinitionis, & prædestinationis, non tollit libertatem ab actu, pariter non obstante altera infallibili connexionē. & illatione, cum impeccabilitate Christi compatitur libertas in adimplentione præcepti.

4 Et quidē propterea illa connexionē, & infallibili illatione non obstante componitur libertas in actu, quia componitur potentia antecedens expedita ad omissionem actus: id est, ad illam non in sensu composito, sed in sensu diviso, hæc autē potentia salvatur, quia potentia expedita ad omissionem actus duntaxat tollitur per impotentiam ad coniungendam omissionem actus cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad actum; non verò per impotentiam ad coniungendam omissionem actus cum alijs adiunctis etiam antecedentibus, non tamē requisitis ex parte actus primi. Unde quia in Beatis est impotentia ad coniungendum omissionem amoris Dei in se cum visione Beatifica, & hæc requiritur per modum actus primi ad prædictum amorem, quia sine cognitione obiecti voluntas non est in actu primo completa ad attingentiam illius, propterea in Beatis non est potentia expedita etiam antecedens ad omissionem prædicti amoris. Ratioque suadet: utpotē si non est impotentia ad coniungendum omissionem actus cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad actum: ergo ex parte actus primi ellicitivi actus non est impedimentum aliquod ad omissionem actus; sed potentiam esse expeditam ad omissionem actus, non in alio consistit, quam in non esse impeditam ad illam ex parte actus primi ellicitivi actus: cum ergo auxilium ab intrinseco efficax divinæ voluntatis, licet sit requisitum, ut voluntas creata elliceat actum, non tamē ex parte actus primi, sed solum ex parte actus secundi, quippè independentē ab illo habet quicquid requiritur ad

continentiam, & elicientiam actus secundi in proprio genere, & in linea causæ secundæ, & creatæ, licet ex hoc ipso ad actum elicientiam actus secundi indigeat prævio concursu, & auxilio divinæ voluntatis, aliter eius virtus esset sufficiens ad actum simpliciter, & omnibus modis, consequenter licet infallibiliter inferat actum, adhuc voluntas creata retinet potentiam expeditam ad omissionem actus. De quo late diximus secunda parte dubio sexto per totum.

5 Tunc sic: sed pari modo voluntas Christi supposito, & instante præcepto, retinet potentiam antecedentem expeditam ad omissionem actus præcepti: ergo licet præceptum adiuncta Christi impeccabilitate necessario connectatur cum actu præcepto, ipsumque infallibiliter inferat, non inde sequitur ipsum non libere adimplere præceptum. Probatür minor: potentia expedita ad omissionem mortis, seu volitionis illius duntaxat potest tolli per impotentiam ad coniungendum eam cum omnibus requisitis ex parte actus primi: at in Christi voluntate non fuit impotentia ad coniungendam prædictam omissionem cum omnibus requisitis ex parte actus primi: ergo. Tota difficultas impræssenti consistit improbatione huius minoris. Et probatur sic: in Christi voluntate solum est impotentia ad coniungendam prædictam omissionem cum ipso præcepto; at hoc non est impotentia ad illam coniungendam, cum aliquo requisito ex parte actus primi, sed solum cum aliquo accidentaliter ei adiuncto: ergo. Probatür minor: ad mortem, seu ad illius volitionem, vel acceptationem non præ requiritur præceptum, cum etiam præcepto non existente, posset Christus ex charitate, vel alio motivo velle mori, ipsamque mortem acceptare ad redemptionem generis humani: impotentia ergo ad coniungendum omissionem volitionis, seu acceptationis mortis cum præcepto, non est impotentia ad coniungendum illam cum aliquo requisito ex parte actus primi.

6 Sed dices, quod licet præcepto non existente posset Christus ex charitate, vel alio motivo velle mori, seu accep-

acceptare mortem, non tamèn præcepto non existente, posset velle mori, & mortem acceptare ex mativo obedientiæ: vtpotè sic acceptate mortem est illam acceptare ex motivo se conformandi cum præcepto, & obediendi illi, proindèque est actus à virtute obedientiæ elicitive procedens, cuius obiectum motivum est præceptum, proindèque eius cognitio est prærequisita ex parte actus primi ad prædictum actum, sicut cognitio obiecti est in voluntate requisita ex parte actus primi ad illius attingentiam. Christum autèm ex tali motivo volluisse, seu acceptasse mortem, est communis sententia Theologorum, & Sanctorum Patrum, colligiturque ex illo: *Factus est obediens usque ad mortem &c.*

7 Sed contra est: namque licèt præceptum sit essentialiter requisitum ex parte actus primi ad actum formale obedientiæ, seu ad acceptandum ex motivo obedientiæ: præceptum tamèn Christo impositum à patre non fuit de subeunda morte sub illo motivo, sed solùm quoad substantiam. Vndè sequitur primo, quod si præceptum non requiritur ex parte actus primi ad subeundam mortem, quoad substantiam, semper sit verum, quod manet potentia expedita antecedens ad coniungendam omisionem actus præcepti cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad adimpletionem illius, quamvis non ad illam, vt coniungendam cum præcepto. Deindè sequitur Christum, ità acceptasse mortem ex motivo obedientiæ, quod potuerit etiam potentia consequenti eam non acceptare ex tali motivo, sed ex motivo charitatis; consequenterque omisionem mortis, quoad motivum obedientiæ coniungete sine peccato cum præcepto, licèt non quoad substantiam. Et sic semper est verum, quod præcepto supposito manet in Christi voluntate potentia expedita ad coniungendum omisionem actus præcepti cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illius adimpletionem: vtpotè si loquamur de omisione, quoad substantiam, duntaxat est in coniungibilis cum præcepto, quod requisitum non est ex parte actus primi ad moriendum; si verò

de omissione illius, quoad motivum obedientiæ, coniungibilis est etiam cum præcepto requisito ex parte actus primi ad prædictam motivum.

8 Hinc nota aliud esse actum formalem obedientiæ exerceri non posse sine præcepto, aliud autem præceptum impleri non posse sine actu formali obedientiæ. Primum verum est, quia actus formalis obedientiæ habet pro obiecto motivo ipsum præceptum, ut argumentum probat. Secundum tamen est falsum, ut patet in eo, cui præcipitur ieiunium, qui sufficienter adimplet præceptum, dum ieiunat, etiam si non ieiuniet, ex motivo obediendi, sed ex alio motivo saltem bono, quidquid sit an possit dari actus bonus, & malus ex fine. Et est expressa doctrina D. Thomæ 1.2. quæst. 100. art. 9. ad 2. illis verbis: *Non enim idem est finis præcepti, & id de quo præceptum datur; sicut nec in alijs rebus idem est finis, & quod est ad finem.* Et art. 10. sequenti ponit exemplum in præcepto honorandi patrem: quod enim non honoretur ex charitate, est contra aliud præceptum de dilectione Dei, quod cum sit affirmativum non obligat ad semper. *Attamen in hoc præcepto honora patrem, non includitur, quod honoretur pater ex charitate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habeat charitatem, non efficitur transgressor huius præcepti.* Hæc in corpore, quod & confirmat ad 2. a simili ergo in nostro casu.

9 Sed dices: quid in casu, quod præceptum Christo impositum esset de subeunda morte ex motivo obedientiæ, & se conformandi præcepto patris? Namque in hoc casu præceptum adimpleri non potest sine actu formali obedientiæ; proindeque cum ipso coniungi non potest omisio mortis quantum ad motivum obedientiæ sine peccato. Sed ad hoc respondeo ita esse, quod in illo casu præceptum esset necessarium per modum actus primi ad adimplerionem præcepti, utpotè ex motivo obedientiæ. Sed quid ad nos? De facto enim non esse sic impositum est verissimum, & magis consonum, quia de illo est discurrendum, sicut de alijs præceptis à Deo, vel Ecclesia impositis.

positis, quæ solùm respiciunt substantiam actus, & per elicientiam illius, vt sic sufficienter implentur, quidquid sit de motivo. Nihilominus quia casus exterminis non repugnat, & tunc eadem prorsus esset difficultas, ac inpræssenti, sapientissimus noster magister Volibar primarius Salmanticensis iubilatus in suis manu scriptis, vtinàm in lucem prodirent, respondet, quod licet posset Christo à patre poni præceptum desubeunda morte ex motivo obedientie, sed non vno, & eodem præcepto, sed vno veluti directo, ei præciperetur solus exterior actus moriendi: & alio veluti reflexo præciperetur ei idem et actus ex motivo obedientie, namque aliter sequitur actum obedientie supponere se ipsum tanquam obiectum, seque tanquam obiectum respicere, quod in intelligibile est. Ratio est, quia actus obedientie non potest non supponere tanquam obiectum, ex cuius motivo elicitur ipsum præceptum, vt terminatum ad rem præceptam: si ergò præceptum sit terminatum ad ipsum actum obedientie, iam actus obedientie supponit tanquam obiectum ipsum præceptum, vt terminatum ad actum obedientie, & consequenter supponit se ipsum, vt obiectum saltem in obliquo, & de connotato, nempe, vt terminum præcepti. Nèc valet quod actus obedientie, vt exercendus supponeret se ipsum, vt præceptum, quod non est in conueniens: immò sic contingit in omni præcepto, namque exterior actus mortis, vt exercendus, etiam supponit se ipsum, vt præceptum. Sed contra est: namque actus exterior non præceptus sub motivo obedientie, non respicit præceptum, vt obiectum, nèc consequenter rem præceptam etiam in obliquo, & sic nèc se ipsum. Vnde tandem infertur per se, & ex conceptu formali se ipsum non supponere, è contra verò contingit in actu formali obedientie. Immò de actu formali obedientie, vt præcepto etiam inquiri: quod habet obiectum? Vtique ipsum præceptum: sed non nisi vt terminatum ad actum obedientie: ergò sequitur actum obedientie, vt præceptum se ipsum supponere, vt obiectum, quod in imperceptibile est.

10 Dices: hoc idem inconueniens sequi, ex quo distincto præcepto Deus præcipiat actum exteriorem, & actum interiorem formalem obedientiæ. Nàmque de actu formali huius secundi præcepti etiam verificatur supponere se ipsum, vt obiectum, vtpotè etiam supponit, vt obiectum ipsum præceptum, vt terminatum ad actum obedientiæ. Sed responderetur negando hoc, nàmque iste secundus actus formalis obedientiæ non haberet pro obiecto, & motivo secundum præceptum ad illum terminatum, sed primum terminatum ad actum exteriorem; nàmque isto secundo præcepto, non præcipitur actus obedientiæ exercendus in se, sed in actu exteriori cadente sub primo præcepto. Hoc enim est speciale in actu obediendi, quod semper exercetur in materia alterius virtutis, nèc valet in se exerceri. Cum autèm primum, & directum præceptum non terminetur ad actum exteriorem, vt stat sub motivo obedientiæ, sed secundum se, seù, quo ad substantiam, consequenter solum sequitur actum formalem obedientiæ, ad quem terminatur secundum præceptum, supponere tanquam obiectum primum præceptum, & illum actum exteriorem mortis ad quem terminatur, non verò se ipso.

11 Supposito autèm duplici præcepto fuisse Christo intimatum actum exteriorem mortis, quoad substantiam, & ipsummet sub motivo obedientiæ: probatur quod vtrumque actum libere exercere posset sine peccato. Et quidè de primo patet exdictis, quia posset ad omissionem mortis potentia antecedenti expedita: quippè ad mortem, vel illius volitionem non exigitur præceptum per modum actus primi. De secundo autèm paritèr eadem ratione, licèt non posset omissionem actus formalis obedientiæ cum eo coniungere sine peccato, sicuti cum primo, vt argumentum probat, posset tamèn ad illam omissionem potentia antecedenti expedita, eo quod illud præceptum, quod infallibiliter in Christo conesteteretur cum actu obedientiæ, non requiritur per modum actus primi ad illum, siquidèm sine illo præcepto posset exerceri, vt de facto contingit. Sed

12

Sed ne vllam difficultatem fugere videatur prædictus magister, omittit Christo potuisse, immò de facto fuisse intimatum vnico præcepto, & actum exteriorem mortis, & motivum obedientię. Et negat adhuc tunc non libere ad impleffe præceptum; namque id ipsum, quod hucusque dictum est de illo duplici præcepto, dicendum nunc est de duplici terminatione illius præcepti: nempe & ad mortem, & ad motivum obedientię: vtpotè hæc duplex terminatio non ita potest coniungi in præcepto illo, vt vna non sit separabilis ab alia, namque exterminis præceptum terminatum ad mortem impleri potest sine motivo obedientię. Ergò & sine terminatione ad motivum obedientię, non ergò illa duplex terminatio est connexa, sed accidentaliter, & per accidens adiunta in eodem præcepto. Proindèque ita se habet illud præceptum cum illa duplici terminatione, ac si esset duplex præceptum. Et sic dicimus, quod voluntas Christi cum illo præcepto secundum terminationem ad mortem, quoad substantiam, retineret potentiam expeditam antecedentem ad omissionem mortis, quoad substantiam, licet non consequentem, & ad illam sic coniungendam cum præcepto sub prædicta terminatione, bene tamèn ad coniungendam cum illo sub prædicta terminatione omissionem mortis subcircumstantia obedientię cadente sub altero secundo præcepto, quia præceptum primum sub illa prima terminatione non indiget ad sui impletionem circumstantia seu motivo obedientię. Cum eodem verò præcepto secundum terminationem reflexam ad motivum obedientię, retineret etiam potentiam expeditam antecedentem ad omissionem sub prædicto motivo, quia ad mortem sub prædicto motivo etiam non requiritur præceptum sub reflexa illa terminatione, vtpotè sine illa exerceri potest actus formalis obedientię: non tamèn posset cum præcepto sub hac secunda terminatione coniungere omissionem quantum ad circumstantiam, & motivum obedientię, quia hoc esset posse peccare.

13 Qualiter autèm possit in eodem præcepto
coadun-

coadunari duplex prædicta terminatio sine connexionē, & cum separabilitate, exemplificatur in actu charitatis Divino, & humano; divino quidem, namque idem actus charitatis terminatur ad Deum in se, quæ est terminatio necessaria, & ad creaturas, seu ad ipsum Deum, ut est ratio diligendi illas, quæ est terminatio libera, & ab altera separabilis. Humano etiam, utpotè est sententia Thomistarum Christum meruisse per actum charitatis regulatum scientia beata: dicuntque illum actum, ut terminatum ad Deum in se esse necessarium, & per illum ut sic non meruisse; ut verò terminatur ad Deum, ut est ratio amandi creaturas esse liberum, & per eum, ut sic meruisse, quæ terminatio licet identificata cum altera est deffectibilis, & ab altera separabilis, Multo ergò minus repugnabit in eodem præcepto duplex terminatio libera, quarum vna deficere possit altera permanente.

14 Dices si voluntas identificaret physicam prædeterminationem, quia hæc infallibiliter connectitur cum actu, etiam voluntas cum illo connecteretur: ergò semel admissio, quod præceptum de subeunda morte secum identificationem ad actum obedientiæ, cum ipso infallibiliter connexa, pariter nec poterit secum præmittere, vel coniungere omissionem prædicti actus. Sed hæc replica procedit adversus duplex exemplum alatum, & ex eis deducitur disparitas: namque propterea licet actus charitatis, quo diligitur Deus in se, secum identificat terminationem ad amorem creaturatum, non connectitur cum amore illarum, licet prædicta terminatio cum eo connectatur, quia ut ametur Deus in se, non requiritur terminatio ad amorem creaturarum; at pariter licet præceptum de subeunda morte secum identificet terminationem ad actum obedientiæ, cum eo infallibiliter connexa in Christo, tali terminatione non indiget ad sui adimplerionem, etiam in Christo: ergò ex identitate præcepti de subeunda morte, cum terminatione infallibiliter connexa cum actu obedientiæ, non licebit inferre connexionem præcepti cum illo sub altera terminatione.

natione; in exemplo autem alato è contra contingit: quippè voluntas eget prædeterminatione, ut actum eliceat, & sic si semel eam secum identificat, sicut illa infallibiliter connectitur cum actu, non potest non cum actu etiam connecti ipsa voluntas.

15 Si autem quis intendat. Christo fuisse intimatum actum exteriorem mortis, motivumque obedientiæ nedum vnico præcepto, sed duplici illa terminatione non per accidens adiuncta, sed per se, & essentialiter connexa; hoc admittendum non est. Repugnareque ex terminis patet ex dictis, namque licet actus formalis obedientiæ, essentialiter requirat adimpletionem præcepti, & similiter præceptum de actu obedientiæ essentialiter petat præceptum de materia, in qua possit obedientia exerceri; non tamen è contra adimpletio præcepti essentialiter exigit actum formalem obedientiæ, nèc similiter præceptum de materia, in qua exercetur obedientia essentialiter petat præceptum de ipso actu formali obedientiæ, & sic huiusmodi actus solum possunt cadere sub eodem præcepto accidentaliter, & per accidens, & pariter terminationes ad huiusmodi actus duntaxat accidentaliter, & per accidens possunt in eodem præcepto adiungi.

OBIICIUNTVR , ET SOLVUNTVR argumenta.

16 **E**X dictis in primis solvitur in forma ratio dubitandi posita à principio: negando ex impeccabilitate Christi inferri Christum non potuisse non adimplere præceptum, loquendo de potentia antecedenti expedita, seu in sensu diuisso, licet ita sic de potentia consequenti, seu in sensu composito. Ad probationem concedimus, quod non adimpletio præcepti, præcepto instante pec-

catum est, & distinguimus consequens: quod si Christus peccare non potuit, nec potuit præcepto instante non adimplere præceptum potentia consequenti, seu in sensu composito; secus verò antecedenti, & in sensu divisso: namque propterea non ad impletio præcepti instante præcepto est peccatum, quia cum præcepto coniungitur non adimpletio illius: ergò ut verificetur potentiam ad non adimplendum præceptum esse potentiam ad peccandum, oportet esse potentiam consequentem: idest ad coniungendum non adimplentionem præcepti cum ipso præcepto, nec sufficit potentia antecedens, & in sensu diviso ad illam.

17 Sed contra hanc solutionem, quæ sat is liquet ex dictis, plura statim se offerunt non levia, quæ in ordine proponemus, & primo: quod Verbum *non adimplere præceptum* significat formaliter, & explicite, immò signate ipsam transgressionem præcepti, nec est indifferens ad non adimplere negative, vel privative, paritèr ac Verbum *non obedire præcepto*: ergò implicat conceptus formalis potentiæ expeditæ etiam antecedentis ad non adimplentionem præcepti, vel ei non obedire, quin sit potentia ad transgressionem præcepti, & consequenter ad peccatum.

18 Sed responderetur, quod non adimplere præceptum potest dupliciter accipi: vno modo exterminis: alio modo ex suppositione præcepti, primo modo non significat transgressionem præcepti, sed potest dici tam de eo, quod est, quam de eo quod non est, proindèque potest sumi, & privative, & negative; sicut de eo cui nullum est impositum præceptum, verè affirmamus, quod non adimplet præceptum, quia propositio negativa ad sui veritatem non petit existentiam extremorum posita autem constantia præcepti significat transgressionem, & peccatum, quia dicit non adimplentionem coniunctam cum præcepto, ipsoque præcepto instante. Et idem dicimus de Verbo *non obedire*. Hinc autem solum licet inferre, quod potentia ad non adimplentionem præcepti, quatenus
trans

transgressio est, quod habet ex sui coniuntione cum præcepto, sit potentia ad peccatum; non verò potentia, quæ est ad non adimpletionem præcepti atentis solum requisitis ex parte actus primi, quæ dicitur potentia antecedens, & in sensu divisso

19 Sed obijcies contra: supposito præcepto non est intelligere omissionem adimpletionis præcepti, quæ privativa, & transgressiva non sit, licet exterminis possit negative summi: ergo pariter licet exterminis possit intelligi potentia ad omissionem adimpletionis, præcepti negative sumptam, secus tamèn supposito præcepto; at in præssenti loquimur ex suppositione præcepti: ergo. Sed hæc consequentia communiter instatur in materia de scientia Dei: namque supposita præscientia Dei de dilectione, actu tam omittere est actu illam falsificare: ergo supposita eadem præscientia eam posse omittere, est posse eam falsificare: vniversi Theologi concedunt, antecedens, & negant consequentiam; eo quod supposita præscientia de dilectione, actu eam omittere, est illam falsificare. quia omissionem componit cum ipsa divina præscientia: ergo vt inferatur potentia ad falsificandum prædictam divinam scientiam, oportet talem potentiam terminari ad omissionem, vt componendam cum ipsa. Undè solum sequitur potentiam consequentem esse potentiam ad eam falsificandam; secus verò potentiam antecedentem, vtpotè hæc non terminatur ad illam, vt componendam, sed secundum se, seu atentis requisitis ex parte actus primi ad illam: asimili ergo in nostro casu. Quomodo autem facta illa suppositione præscientiæ, & præcepti, stet potentia ab illa præscindens in sui possibili tendentia ad omissionem actus, patet ex eo quod nèc præscientia, nèc præceptum se tenent ex parte actus primi ad actum, ac proindè cum tota repugnantia omissionis sit cum præcepto, vel præscientia, non stat repugnantia cum aliquo se tenente ex parte actus primi ad actum, sed solum cum aliquo accidentaliter adiuncto ad illum.

ficatur commune Philosophicum axioma: quod id, quod facit actus actu, hoc facit potentia possibiliter, namque secundum nos actu non adimplere præceptum præcepto instante est transgredi præceptum, & peccare, cum tamèn secundum nos potentia ad non adimplendum præceptum, præcepto instante, non sit posse transgredi præceptum, seu posse peccare. Ad hoc facile dicitur illud in primis intelligi de actu secundùm sibi essentialia; vndè quia actu facere hominè est actu facere animal rationale, nõ accidentaliter, sed essentialiter; potètia ad facere hominè est potentia ad facere animal rationale, nèc ab hoc præscindere potest. E contra verò quia facere hominem est facere album non essentialiter, sed accidentaliter, potentia ad facere hominem præscindere potest à posse facere album. De actu autèm secundum sibi accidentalialia duntaxat illud est verùm de potentia omnino expedita: idest nedùm per exclusionem impedimenti ex parte actus primi, sed etiam ex quolibet accidentaliter adiunto; quippè eo ipso hæc potentia est consequens, & a nullo accidenti præscindens, & sic si semel actus, vt existens ratione alicuius accidentis efficitur peccaminosus; etiam prædicta potentia est ad illum, vt peccaminosum. Secus verò est de potentia expedita præcisse per exclusionem in pedimenti ex parte actus primi, impedita tamèn ratione accidentis adiuncti non requisiti ad actum, namque tunc est duntaxat potentia antecedens, & respiciens actum ea solum parte, qua secum coniungibilis est attentis requisitis ex parte actus primi, cum præcelsione à cœteris adiunctis, & sic est potentia ad actum secundum se, & sibi essentialia, vndè non sequitur, quod si actus vt existens ratione alicuius accidentis peccatum est, potentia ad illum sit etiam potentia ad peccandum.

21

Hinc valdè nota, quod cum dicimus in Christo salvari potentiam ad omissionem adimpletionis antecedentem, non pro eodem usurpamus hanc potentiam, ac potentiam ad omissionem præcepto non existente, seu sub conditione, quod præceptum non existeret. Namque hinc non

convincitur, quod sit potentia etiam antecedens expedita ad omissionem, sed, quod esset casu, quod præceptum non existeret, ut a simili patet in Beatis, de quibus etiam verificatur posse ad omissionem amoris sub conditione, quod visio Beata tolleretur. Sed potentiam antecedentem, & in sensu divisso, pro eodem usurpamus, ac potentiam coniunctam cum præcepto, per eam tamen non impeditam ex parte actus primi requisiti ad adimpletionem illius: utpotè ex hoc habet, quod licet non adimpletio coniungi non valeat in Christo propter eius impeccabilitatem cum præcepto, benè tamen cum requisitis ex parte actus primi; proindeque quantum ad hoc possit voluntas sibi sine peccato coniungere non adimpletionem præcepti, & solum per accidens, seu accidentaliter, non possit eam de facto coniungere, quod est esse potentiam expeditam antecedentem, licet non consequentem.

22 Hinc communiter Thomistæ per posse in sensu divisso non intelligunt posse in sensu divisso positivo, qui, ut ipsi dicunt, idem est ac posse dividere non adimpletionem præcepti ab ipso præcepto per illius ablationem; namque supponunt præceptum non esse in potestate voluntatis Christi. Sed per posse in sensu divisso, intelligunt posse in sensu divisso præcisivo: id est non per ablationem præcepti, sed per præcisionem ab illo, non quia potentia non sit adiuncta cum præcepto, sed quia sic coniungitur cum præcepto, quod illud non sit requisitum ex parte actus primi ad adimpletionem præcepti; proindeque attentis circumstantiis requisitis ex parte actus primi, ita est potens ad adimpletionem, sicut & ad omissionem, unde etiam aparet, quod præcepto supposito posse antecedenter, & in sensu divisso ad omissionem, non est posse coniungere omissionem cum negatione præcepti physica, & positiva; ad hanc enim oporteret in sua potestate habere ablationem præcepti; sed logicam, & præcisivam, quæ salvatur per hoc, quod possit coniungere omissionem, cum omnibus requisitis ex parte actus primi, quæ quia præscindant à præcep-

ro, posse omissionem coniungere cum eis, est posse eam coniungere cum præcisione à præcepto, idest etiam si præceptum non extiterit, vbi non tollitur præceptum, sed ab illo præscinditur.

Ità, inquam, communiter Thomistæ, parificando in omnibus concordiam libertatis in Christo cum eius impeccabilitate, cum concordia libertatis in puro homine cum intrinseca efficacia diuinæ gratiæ, seu physice prædeterminationis. Est tamèn in contra duplex argumentum, quod ibi, & paritèr hic obijciunt contrarij: nempe quod supposito præcepto in Christo, illū posse ad omissionem adimpletionis præcepti, non esse sub vno ex duplici contradictorio: videlicet sub præcepto, vel sub carentia positiva præcepti. Deindè illud posse in sensu diuisso est posse ad omissionem, vt ponibilem a parte rei; non autèm est ponibilis a parte rei nisi sub præcepto, vel sub carentia positiva præcepti: ergò licèt subiective, & ex parte voluntatis Christi non importetur carentia præcepti, ex parte tamèn termini, qui est omisio, necesse est importari, & non sufficit pura præcisio. Hoc enim argumento convincor ad asserendum, quod in prædeterminato ad consensum est potentia antecedens, & in sensu diuisso ad disensum, vel omissionem consensus, nedum præcisive, sed etiam positive: nempe ad omissionem consensus sub carentia prædeterminationis ad cōsēsū. Nèc ad hoc opus est, quod in postetate volūtatis create sit prædeterminatio ad disensū, vel carentia prædeterminationis ad consensum: quippè hæc sunt requisita pertinentia duntaxat ad causam primam, vnde prædeterminata voluntas ad consensum potest ad non consensum sub carentia prædeterminationis ad consensum, importata ex parte termini, etiam positive, sed non ponenda, vel ponibili à creatura, sed tantum à Deo. Ità diximus secunda parte dub. 6. ad 2. patris Herrera, videatur ibi. Paritèr ergò in nostro casu asserimus, quod Christus simul cum præcepto subiective existente ex parte voluntatis fuit potens ad omissionem adimpletionis in sensu diuisso positivo;

nempè suppositiva carentia præcepti posita ex parte termini, sed non ponenda, vel ponibili ab ipso, sed à Deo. Se habet enim præceptum à Deo impositum respectu Christi, sicut & physica prædeterminatio respectu puri hominis, tam quoad infallibilem connexionem cum actu præcepto, quam quoad, non esse in potestate Christi.

24 Tandem ex dictis tollitur aliter equivocatio: nempè necessitatem antecedentem ad adimplerionem præcepti non esse compatibilem cum potentia antecedenti ad illius omissionem; cum tamèn necessitas, qua præceptum infert adimplerionem præcepti sit necessitas antecedens, namque non est consequens nostram libertatem. Tollitur, inquam, namque præter quam quod licet non consequatur nostram libertatem formaliter, & in recto, bene tamèn equivalenter, & in obliquo, equivalenter, quatenus præceptum impositum voluntati impeccabili supponit efficacem Dei volitionem de adimplerione illius, in qua libertas Christi creata eminenter continetur, & in obliquo, quatenus præceptum, à quo necessitas provenit, connotat ut sui materiam actum liberum. Præter hæc, inquam, dicimus, quod non omnis necessitas antecedens ad actum est incompatible cum potentia antecedenti ad omissionem actus, sed solum necessitas antecedens ratione alicuius requisiti ex parte actus primi, qualis est necessitas amoris orta ex visione Beatifica, secus verò est necessitas meritorum orta ex divina prædestinatione, quæ etiam antecedens est nostra merita. Immo loco citato dicimus necessitatem physicæ prædeterminationis esse antecedentem nostrum consensum, sed non per modum actus primi, sed per modum applicationis illius, de qua non loquimur videatur ibi ad 1. complutensis Herrera.

25 Obijcies secundo: falsum est in Christi voluntate fuisse potentiam ad coniungendam non adimplerionem præcepti cum omnibus requisitis ex parte actus primi: ergo. Probatur antecedens: unum ex requisitis ex parte actus pri-

mi ad adimpletionem præcepti est cognitio præcepti; sed cum hac coniungibilis non est non adimpletio præcepti, aliter etiam coniungibilis esset cum præcepto: ergò. Minor, & consequentia patent. Maior autem videtur certà, quando quidè adimpletio præcepti sine cognitione præcepti non est libera, sicut nec voluntaria: utpotè non est à voluntate cum cognitione finis. Sed respondetur distinguendo ex dictis: vnum ex requisitis ad adimpletionem præcepti ex motivo obedientiæ, scilicet conformandi cum præcepto, concedo, ad adimpletionem præcepti sine tali motivo, negò. Ad adimpletionem enim liberam præcepti sufficit cognitio materiæ præceptæ, quæ præcipitur duntaxat, & non ex motivo obedientiæ, namque præceptum solum est obiectum respectu obedientiæ, vnde eius cognitio solum prærequiritur ad actum illicitum ex tali motivo. Fateamur ergò in Christo præcessisse cognitionem præcepti ad adimpletionem liberam illius, sed non ut requisitam ex parte actus primi ad illam, sed solum ut accidentaliter adiutam. Sed dices: in Christo ad liberam adimpletionem præcepti fuit prærequisita cognitio mortis, ut infallibiliter futuræ, sed ut sic includit cognitionem præcepti, ratione cuius est infallibiliter futura: ergò. Probatum maior: fuit prærequisita cognitio mortis præceptæ; sed cognitio mortis præceptæ fuit cognitio mortis, ut infallibiliter futuræ: ergò. Sed respondetur negando hanc minorem, dum non reduplicatur cognitio mortis, ut præceptæ. Vnde fateamur cognitionem mortis præceptæ, utrumque includere, nempe & cognitionem mortis, & cognitionem præcepti, ratione cuius est cognitio mortis, ut infallibiliter futura, attamen quia præceptum est de morte, & non de morte, ut præcepta, cognitio illa quatenus cognitio est præcepti, & consequenter mortis, ut infallibiliter futuræ, non est requisita ex parte actus primi ad adimpletionem præcepti, sed solum quatenus cognitio est mortis secundum se, & quo ad substantiam. Sed haduc dices: ergò ad minus ad mortem ex motivo obedientiæ fuit cognitio præcepti ex parte actus primi

requisita. Tunc sic: sed Christus de facto eam acceptavit ex motivo obedientiae: ergo ad mortem prout de facto à Christo acceptatam fuit cognitio praecepti requisita ex parte actus primi. Sed respondetur distinguendo minorem subsumptam: de facto eam acceptavit ex motivo obedientiae cadente sub praecepto Christo imposito, nego, libere à Christo adhibito, concedo. Et distingo consequens: ad mortem prout de facto acceptatam quantum ad id, quod cadit sub praecepto, nego, quantum ad motivum accidentaliter adiunctum, concedo, quae omnia fuisse manent explicata.

26 *alibi* Obijcies tertio: ut salvetur in Christi voluntate potentia expedita antecedens ad omissionem mortis requiritur iudicium praecedens indifferens, seu indifferenter proponens mortem, & omissionem mortis; at hoc iudicium non praecessit in Christo: ergo maior patet, & minor probatur: tum quia secundum nos in Christo fuit iudicium determinatum practicum de morte subeunda, cum quo non componitur iudicium indifferenter proponens mortem, & omissionem mortis: tum quia Christo ommissio mortis non potuit proponi, ut conveniens, & alicuius illius voluntatem, namque ut coninnata cum praecepto est peccatum; secundum se, seu quo ad substantiam non est bona, sed potius carentia bonitatis sicut, & actualitatis.

27 Sed respondetur concedendo maiorem, & negando minorem, ad primam probationem nego iudicium indifferenter proponens mortem, & omissionem mortis non componi cum iudicio practico determinatio de morte subeunda. Immo post iudicium indifferens mediorum necessario exigi ad electionem iudicium determinatum de vno medio eligendo praeter alio, est communior Theologorum sententia, quod ita asseverant, quod si duo media aequaliter proponantur, neutrum potest eligi à voluntate, donec intellectus in vno aliquam utilitatem excogitet, ob quam alteri praeponderet; rationemque desumunt ex Divo Thoma prima secundae q. 9. art. 4. in
cora

corpore, nām voluntas eatenus movet se ipsam, inquantum per intentionem finis reducit se ipsam, & determinat ad electionem mediorum; non autēm voluntas se movet, & determinat ad electionem mediorum ex intentione finis, nisi mediante consilio, & ratione, aliās non se moveret rationabiliter. Patet autēm, quod iudicium indifferens voluntatem determinare nequit. Debet ergò ultra iudicium indifferens ante electionem liberam mediorum præcedere iudicium determinatum, & sic ex quo in Christo præcesserit iudicium determinatum de morte subeunda, non inde infertur eum non præcisisse iudicium aliud indifferens exactū ad libertatem in morte subeunda.

28 Ad secundam probationem nego omisionem mortis non potuisse Christo proponi, vt convenientem, non quidēm vt coniuntam cum præcepto; seū per iudicium de terminatum distans hic, & nunc omisionem mortis esse appetendam; sed per iudicium indifferens distans esse aliās appetibilem, quod sufficit ad potentiam expeditam antecedentem, nec valet secundum se, & quoad substantiam non esse bonam, quippè licet hoc ita sit essentialiter, secus verò permissive, & accidentaliter, eo quod permittit in bonum finem esse ordinabilem, & vt sic esse appetibilem.

29 Sed dices: si hoc ita est, sequitur in Christo dari, quidquid requiritur ad peccandum ex parte iudicij indifferentis; & consequenter, quod licet de facto non peccaret, nec posset peccare potentia consequenti, posset tamē antecedenter peccare. Probatur assumptum: nāmque de facto cum homo purus peccat omittendo actum præceptum, non præcedit iudicium indifferens proponens omisionem, vt bonam, & convenientem quatenus coniunctam cum præcepto, aliter eam proponeret, vt bonam quatenus peccatum est, sed secundum se solū, quatenus nempe conducentem ad alios fines: si ergò parimodo datur in Christo iudicium indifferens de omisione mortis præceptæ, etiā datur in Christo quidquid requiritur ad peccandum ex parte iudicij indifferentis.

Sed

30

Sed responderetur negando in homine puro quando peccat non præcedere iudicium illud indifferens proponendo omissionem actus præcepti, ut bonam, etiam ut coniunctam cum præcepto, namque licet ut sic sit mala, & peccatum, ipse tamen non eam proponit, ut malam, & peccatum, sed ut conducentem, & convenientem ad alios fines, nempe ad propriam commoditatem, & in hoc consistit peccare, quod vult, vel intendit bonum utile, vel delectabile, cui coniungitur malum, seu privatio rectitudinis debitæ rationi, vel legi, quod est intendere malum non per se, sed per accidens, quia nemo intendens ad malum operatur, ut docet D. Thomas 1. p. q. 19. art. 9. & late explicavimus loquendo de constitutivo peccati actualis commissionis.

31

Sed dices: stante prædefinitione actus, stat in puro homine iudicium indifferens ad peccatum, quamvis omisio actus prædefiniti non proponatur, ut conveniens quatenus coniuncta cum prædefinitione: ergo & stante præcepto actus, stabit in puro homine iudicium indifferens ad peccatum, quamvis omisio actus præcepti non proponatur, ut conveniens quatenus coniuncta cum præcepto. Respondetur concedendo antecedens, attamen hoc idcirco est, quia omisio actus prædefiniti non est peccatum, ratione coniunctionis cum prædefinitione, secus verò ratione coniunctionis cum præcepto. Unde propterea est iudicium indifferens ad peccatum, quamvis non proponat eam, ut coniunctam cum prædefinitione, quia eam proponit, ut coniunctam cum præcepto, quod si sic non proponatur, solum proponetur secundum se, & non ut peccatum. Quod iudicium in Christo admittimus, immò ex exemplo confirmatur nostrum assertum, namque prædefinitione stante sine iudicio indifferenti proponente omissionem actus prædefiniti, ut coniungendam cum ipsa prædefinitione stat iudicium indifferens proponens ipsam omissionem secundum se: ergo pariter præcepto stante sine iudicio indifferenti pro-

ponente omiſſionem aſtus præcepti, vt coniungeudam cum præcepto, ſtabit iudiciũ indifferens eam proponens ſecundũ ſe.

32 Tandẽm obijcies, & replicatur contradic-
ta: ſi ſemel Chriſtus eſt potens antecedenter ad omiſſionem,
eſt etiam potens ad illam, vt coniuntam cum præcepto; at
proũt ſic eſt peccaminofſa: ergò. Probatur antecedens: ſi ſe-
mel Chriſtus eſt potens antecedenter ad omiſſionem, Deus
eſt potens conſequenter ad permittendum, quod Chriſtus
omitat; at hoc ipſo Chriſtus eſt potens ad omiſſionem, vt
coniuntam cum præcepto: ergò. Probatur maior: illa impon-
tia in Deo nèc poſſet provenire ex impotentia Chriſti ad
omiſſionem, cum ſupponatur antecedenter potens ad illam,
nèc poſſet provenire ratione præcepti, quia præceptum ſecun-
dum ſe, & exterminis non eſt in compoſibile cum omiſſione
aſtus præcepti, vt potè eiusdem rationis cum præcepto im-
poſito puro homini: cum ergò non ſit aſignare aliud caput, vnde
talis impotentia proveniat, dicendum eſt, quod ſi ſemel Chri-
ſtus eſt antecedenter potens ad omiſſionem, Deus eſt potens,
conſequenter ad permittendum, quod Chriſtus omitat.

33 Sed hoc argumento manifeſtam patitur
inſtantiam in prædiſſinitione; nam adhuc hac poſita eſt in homi-
ne potentia antecedens ad omiſſionem aſtus prædeſiniti; & ta-
mẽn ea poſita, ſeu ex illius ſuppoſitione fit impotens Deus cõ-
ſequenter permittere omiſſionem, aliàs Deus ſibi contradice-
ret volens aſtum prædeſinitum efficaciter, & non volens illum
efficaciter: ergò aſimili in noſtro caſu ex eadem ratione: nam-
que cum voluntas Chriſti impeccabilis ſit, & omiſſio aſtus
præcepti coniunta cum præcepto peccatum ſit, hoc ipſo, quod
Deus imponit Chriſto præceptum, vult efficaciter ad imple-
tionem illius, cum qua non componitur velle efficaciter omiſ-
ſionem permittere; & conſequenter nèc componitur poten-
tia conſequens ad omiſſionem permittendam. Vnde informa
reſponderetur, quod illa impotentia in Deo provenit ex præcep-
to, non exterminis, & ſecundum ſe, ſed reſpectu voluntatis
im-

impeccabilis : nàmque respectu huius voluntas præcipiendi in Deo non potest non esse voluntas efficax actus præcepti, sicut respectu puri hominis,

34 Sed dices : si semel in Christo non est iudicium indifferenter proponens omissionem, ut coniuntam cum præcepto, etiam si Deus omissionem permittat auferendo gratiam efficacem, Christusque cum præcepto coniungeret omissionem, talis omisio etiam, ut coniuncta cum præcepto non esset peccaminosa, sed solum, ut conducens ad alios fines. Ergo ex quo præceptum sit impositum voluntati impeccabili non sequitur Deum non potuisse potentia consequenti permittere, quod Christus omittat. Probatur antecedens : nàmque in eo casu non esset voluntaria quatenus coniuncta cum præcepto, quia cum nihil volitum, quin præcognitum, circumstantia non cognita, voluntaria esse non potest : si ergo solum cognoscitur quatenus conducens ad alios fines, non verò quatenus coniuncta cum præcepto, ut sic coniuncta, voluntaria esse non potest, & consequenter nec peccaminosa. Sed respondetur aliud esse omissionem, ut coniuntam cum præcepto non proponi etiam indifferenter voluntati, aliud verò non cognosci ; primum est verum secundum nostram doctrinam : secundum verò falsum : utpotè circumstantia peccaminosa licet non possit voluntati Christi proponi ut bona, nec ratione sui, nec ratione alterius ; est tamen præcognita ab ipso, atque adeo esset ei voluntaria, si omitteret. Et hæc est implicatio : quod talis omisio esset Christo voluntaria, quia præcognita, & non esset voluntaria, quia non appetibilis ab ipso, nec ratione sui, nec ratione alterius.

35 Tandem possent contra nostram resolutionem proponi ferè omnia argumenta, quæ Iesuitæ obijciunt contra prædeterminationem Thomisticam, à quibus abstinemus, quia late soluta 2. p. dubio sexto.

DVBIVM QVARTVM.

VTRVM POSSIT ALIQUIS SIBI DE
condigno mereri primam
gratiam.

SUPPONIMVS posse aliquem sibi mereri primam gratiam de congruo, & nedum per actum charitatis, & contritionis, qui proximè, & immediatè disponunt ad ipsam primam gratiam iustificantem, verum & per opera remotè disponentia, vt sunt actus fidei, spei, & attritionis: immò & per opera naturalia, dummodo regulentur per fidem. Meritum enim de congruo duntaxat innititur divinæ liberalitati, & misericordiæ Dei, quatenus congruum est, vt Deus misericorditer, & liberaliter infundat gratiam ei, qui facit, quod in se est. Controversia ergò solum est in præssenti de merito condigno, quod fundat ius, & debitum ad ipsum præmium consequendum, ità vt prædicto merito supposito, præmium conferatur non gratis, sed ex iustitia, & secundum debitum. Et præcipuè procedit de actu charitatis, & contritionis, quibus homo proximè, & immediatè disponitur ad iustificationem. Unica ergò est difficultas titulo dubij correspondens. Sit ergò.

RESSOLVTIO VNICA.

NVLLVS HOMO POTEST SIBI DE CONDI
gno mereri primam gratiam.

ITA est verà, vt aliqui eam reputent de fide; alij verò oppositam, temerariam. Et fundatur autoritate Sacre Scripturæ, Contiliorum, Sanctorum Patrum, & ratione.

ne. Primo quidè ex Sacra Scriptura, nàmque ad Romanos. 3. habetur : *iustificati gratis per gratiam ipsius* : gratis idest, sine debito, & consequenter sine merito de condigno, quia hoc fundat ius ad præmium, & infert debitum ex parte præmiantis, ut dictum est. Et cap. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Ei qui operatur, idest, opere de condigno merenti gratiam, solum enim, ut dixi, hoc fundat ius, & debitum, & sic gratia prima, si caderet sub merito de condigno imputaretur, ut merces, & secundum debitum, quod antecedenti loco contradicit. Immo cap. 11. habetur : *Si gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia, iam non est gratia* : idest, si ex meritis de condigno, iam est merces, sicut & secundum debitum, & non gratia, sicut nec gratis data.

3 Nèc his locis potest aliqua interpretatio adhiberi : nàmque nomine gratiæ, vel intelligitur prima gratia habitualis, seu iustificans, vel secunda gratia, quæ dicitur augmentum illius, vel prima gratia actualis, seu auxilians, non autem procedunt prædicta loca de gratia secunda habituali, nàmque hanc supponimus cadere sub merito de condigno, proindeque iam datur non gratis, sed ex iustitia, & secundum debitum. Nèc procedunt de gratia prima actuali, seu auxiliante, quia per hanc homo non iustificatur : immò loca prædicta procedunt de gratia, quam præcedunt opera, & solum intendunt non dari intuitu operum : idest, ut eis debita ; patet autem primam gratiam actualem præcedere actum dilectionis, & contritionis.

4 Secundò fundatur autoritate Conciliorum, & in primis ex Arausicano Canone 17. ubi definit *charitatem esse donum Dei diffusum in cordibus nostris, nullis ex parte nostra præcedentibus meritis*. & Canone 18. *debetur merces bonis operibus, si fiant ; sed gratia, quæ non debetur præcedit, ut fiant*. Dices ista testimonia parum vigere, quia in ipsis non fit sermo de prima gratia habituali, sed auxiliante, quam nulla præveniunt merita, cum sit principium cuiusvis meriti. Sed contra

fit : nàm in primo loco fit sermo de charitate diffusa in conditionibus nostris : idest , in animabus nostris, proindeque habituali, quæ est proprietas à gratia habituali dimanans , quæ sola residet in anima ; vnde si eam nulla ex parte nostra præcedunt merita, a fortiori nec ipsa gratiâ habitualē. In secundo etiâ loco sermo procedit de gratia, quæ præcedit opera cōdigna mercede, quia nēpē ex ipsa accipiūt opera condignitatē, hæc autē nō est prima gratia auxilians, sed habitualis, & iustificans, quia cū hæc sola constituat hominem Deo gratum, & amicum, ex hac sola constituuntur opera condigna præmio apud Deum, ac proinde ea sola præcedit, vt fiant, de quo in fundamentis à ratione.

5 Item Concilium Tridentinum ses. 6. cap. 8. exponens verba relata Apostoli, sic habet : *Gratis iustificari idē dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siuē fides, siuē opera ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Vbi adminus negat meritum de condigno ad primam gratiam iustificantem. Nec valet Concilium per gratiam iustificationis intelligere gratiam iustificationis integralitèr sumptam, idest, pro toto motu iustificationis, quatenus nēpē includit dilectionem Dei, & contritionem, quo in sensu D. Thomas docet, quatuor includi in iustificatione, videlicet, gratiæ infusio, culpæ remissio, motus liberi arbitrij in Deum, & motus liberi arbitrij in peccatum. Non autē loqui de iustificatione, quoad substantiam, scilicet sumpta præcisse pro ipsa infusione primæ gratiæ.

6 Sed contra est clarè ex contextu : nàmque verba illa : *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siuē fides, siuē opera,* faciunt sensum vniversalem; in eo verò casu solum excluderet Concilium à merito condigno iustificationis opera naturalia, vel supernaturalia remotè disponentia ad iustificationem; secus verò proximè disponentia, vt sunt actus charitatis, & contritionis. Deinde Concilium loquitur de gratia iustificationis, de qua mentionem fecerat; nullam autē men-

tionem fecerat de iustificatione sumpta integraliter, seu pro toto motu iustificationis, sed solum de iustificatione sumpta pro ipsa infusione gratiæ; immò hoc denotat illud relativum: *Ipsam iustificationis gratiam*. Immò cap. 7. dixerat: *Hanc dispositionem, seu præparationem iustificatio ipsa consequitur*: ergò loquitur de iustificatione supponente, non verò includente sui dispositionem, vel præparationem; at motus liberi arbitrij in Deū per actum charitatis, & liberi arbitrij in peccatum per actum contritionis sunt ipsa dispositio, & præparatio ad iustificationem, immò immediata, & proxima: ergò Concilium loquitur de iustificatione, *vt* supponente, & non includente prædictos actus, & consequenter sumpta pro ipsa infusione gratiæ.

7 Hinc etiam impugnata manet impugnatio Vazqueicij asserentis, quod nomine iustificationis non intelligit Concilium infusionem gratiæ habitualis, sed totam seriem auxiliorum promoventium ad iustificationem, quia nihil eorum, quæ infusionem gratiæ præcedunt, nèc omnia auxilia concurrentia ad iustificationem, promeretur. Sed in primis ex hoc sequitur Concilium nullum admittere meritum etiam de congruo respectu iustificationis, quod durissimum est. Deinde loqui de iustificatione sumpta pro infusione gratiæ patet ex dictis, quibus adde, quod Concilium loquitur de gratia iustificante, quam præcedunt opera adhuc naturalia regulata per fidem, & spem; ista autem non præcedunt totam seriem auxiliorum promoventium ad iustificationem, *vt* patet.

8 Tertiò nostra resolutio fundatur ex Sanctis Patribus, & 1. ex Augustino lib. de gratia, & libero arbitrio cap. 6. ubi sic expresse habet: *Cui redderet coronam iustus iudex, si non donasset gratiam misericors Pater? Quomodo illa tanquam debita redderetur, nisi prius ista gratuita donaretur?* Vbi expresse nostram resolutionem, & tradit, & fundat. Paritèr hoc ipsum exprimit Prosper, qui cap. 6. de homine iustificato, sic habet: *Iustificatus homo, id est, ex impio pius factus nullo præcedente bono merito accipit donum, quo medio acquirit, & meritum*: Donum
sci-

scilicet iustificationis, quod est principium meriti, proinde-
que ante ipsum nullum præcedit bonum meritum, seu condig-
num, quod solum est proprium, & strictè meritum. Quod &
repetit lib. 2. de vocatione cap. 2. sic. *Datur ergò unicuique gra-
tia sine merito, undè tendat ad meritum.* Ac si diceret: per gra-
tiam homo acquirit meritum, sine ipsa autem nullum est pro-
priè meritum, & sic ipsa acquiritur sine merito. Quod & pas-
sim fatentur alij Santi Patres, vt Ambrosius super Epistolam
ad Romanos cap. 5. & Bernardus sermone 67. & 68. & Gre-
gorius lib. 18. Moralium cap. 24.

9 Hos sequitur D. Thomas hic art. 5. vbi id
ipsum exproffesso examinat, inquit enim: vtrum homo pos-
sit sibi mereri primam gratiam, & respondet negativè, quod
1. probat in argumento sed contra ex loco Apostoli supra al-
legato: *Nàm ratio gratiæ repugnat mercedi secundum illud Romano-
rum 4. ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed
secundum debitum; sed illud meretur homo, quod imputatur sibi se-
cundum debitum, quasi merces operum eius: ergò primam gratiam,
non potest homo mereri.* Deindè in corpore sic procedit: *Respon-
deo dicendum, quod donum gratiæ considerari potest dupliciter, vno
modo secundum rationem gratuiti doni: & sic manifestum est, quod
omne meritum repugnat gratiæ, quia vt ad Romanos 11. Apostolus
dicit: si autem gratia, iam non ex operibus. Alio modo potest consi-
derari secundum naturam ipsius rei, quæ donatur, & sic etiam non
potest cadere sub merito non habentis gratiam: tum quia excedit pro-
portionem nature: tum etiam quia ante gratiam in statu peccati ho-
mo habet impedimentum promerendi gratiam scilicet ipsum peccatum.*
*Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam
habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis, gratia
verò est principium cuiuslibet boni operis in nobis, vt supra dictum
est. Si verò aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ
præcedentis, iam non erit prima, undè manifestum est, quod nullus
potest sibi mereri primam gratiam.*

10

Deindè primo fundatur nostra resolutio

ratione deducta ex præallegatis locis, & est ordine prima ratio D. Thomæ: nàmque esse donum essenziale gratuitum, & esse donum debitum ex iustitia, repugnat ex terminis, sicut esse debitum, & indebitum; at gratia prima; scù iustificans est donum essentialiter gratuitum, sicut essentialiter est prima gratia: ergò non potest esse donum debitum ex iustitia, & consequenter nèc potest cadere sub merito de condigno. Nèc valet, quod vita æterna est etiam donum gratuitum, & paritèr augmentum gratiæ, & tamèn vtrùmque cadit sub merito de condigno. Non, inquam, valet: nàmque vita æterna, sicut & augmentum gratiæ est donum gratuitum solum in radice, videlicet in ipsa prima gratia iustificante, quæ est vtriusque radix, secus verò formaliter, vt argumentum probat, aliter nèc caderet sub merito de condigno propter implicationem in terminis.

II Secundò fundatur ratione: nàmque homo non potest sibi de condigno mereri primam gratiam per actum dilectionis Dei, vel contritionis præcedentis ipsam primam gratiam in sententia, quod huiusmodi actus procedit ab auxilio realiter distincto ab ipsa prima gratia; nèc per illos actus, vt procedunt effectivè ab ipsa prima gratia pro eodem instanti, in quo infunditur, nèc per illos actus, vt subsecutos ad iussu- sionem gratiæ pro instanti sequenti: ergò nullo modo. Consequencia est clara, & antecedens probatur. Primo quoad primam partem, & est ordine secunda ratio D. Thomæ: nàmque homo pro illo priori naturæ, quo prædicti actus procedunt ab ipso auxilio ante infu- sionem primæ gratiæ, intelligitur cum impedimento ad meritum de condigno ipsius gratiæ: vtpotè intelligitur cum peccato; vndè adhuc prædicti actus intelligen- tur, vt opera peccatoris, & inimici Dei; cum tamèn meritum de condigno ab intrinseco petat procedere ab homine Deo grato, & accepto, eiusque amico.

13 Sed dices: quid in sententia, quod huius- modi actus, quamvis ab auxilio transeunte procedentes, sunt formæ iustificantes, vt tenet Vazquez, & alij, quia in eo casu

Non

præ-

prædicti actus sunt hominis iusti, & Deo grati, & sine impedimento peccati. Nèc valet, quod in eo casu remissio peccati esset effectus formalis prædictorum actuum, & sic adhuc non possent illam de condigno promereri, nèc enim effectus formalis formæ potest cadere sub merito condigno ipsius formæ, cum effectus formalis formæ sit ipsa forma communicata. Sed quid de gratia ipsa prima, quæ non est effectus formalis contritionis, vel dilectionis Dei? Immo iam ratio D. Thomæ non subsistit, quæ solum innititur impedimento peccati, quæ deducitur ex præallegatis locis Scripturæ, Conciliorum, est Santorum Patrum. Unde prædicta sententia admitti non potest, nisi in sententia, quod prædicti actus procedunt effectivè ab ipsa prima gratia, licet ea non præcedant in genere causæ materialis, vel dispositivæ: tunc enim censentur opera iusti, & Deo grati. Unde etiam non sequitur, quod sint meritoria de condigno ipsius primæ gratiæ, ut dicemus in probatione secundæ partis.

13 Et quidè in hac parte sentio iuxta dicta in tractatu de iustificatione, quod Authores asserentes contritionem, vel dilectionem Dei esse gratiam iustificantem, loquuntur de iustificatione imperfecta, seu negativè tali, sumpta, nempe pro remissione peccati, quæ est transitus ab esse peccati ad non esse peccati, quatenus per prædictos actus homo convertitur ad Deum, ut ad ultimum finem, & avertitur à creatura, ad quam per peccatum, ut ad ultimum finem erat antecesser conversus; non verò de iustificatione perfecta, seu positivè tali, nempe prout dicit transitum ab esse peccati ad esse iustitiæ, vel gratiæ, ut sic enim unica est forma nostræ iustificationis, videlicet gratia iuxta Concilium Tridentinum. Loquendo autem de iustificatione negativa, nihil ad intentum præsens convincitur contra nos, quia in eo casu prædicti actus sunt opera iusti negativè talis: idest, non peccatoris, ex negatione autem pura peccati non potest provenire valor meritorius, seu condignitas, quia huiusmodi est effectus formalis positivus, qui proinde debet provenire à forma iustificante positiva,

tiva id est ab homine nedum non peccatore, sed Deo grato, eiusque amico, qui effectus formalis est solius primæ gratiæ.

14 Deindè probatur principale autecedens, quoad secundam partem, scilicet, quod homo sibi non possit mereri de condigno primam gratiam per prædictos actus in sententia, quod procedunt effectivè ab ipsa prima gratia pro eodem instanti, in quo infunditur, & fit manifestum ex illo communissimo axioma: *Principium meriti non potest cadere sub merito*; sed in eo casu gratia prima esset principium dilectionis Dei, & contritionis: ergò nequit caderet sub illorum merito condigno. Maior est nota ex terminis, & probatur à D. Thoma, quia merces est terminus operis; est enim meritum via, & tendentia ad consequendam mercedem; implicat autem idem esse principium, & terminum respectu eiusdem, vt ex terminis liquet, & consequenter si gratia prima est principium effectivum dilectionis Dei, vel contritionis, quæ est meritum condignum, non potest esse terminus prædicti meriti, seu sub illo cadere, quamvis meritum condignum sit respectu alterius, v. g. vitæ æternæ, de quo in solutione secundi argumenti à ratione.

15 Quod etiam patefit alijs terminis: nam idem non potest esse causa, & effectus in eodem genere causæ, gratia autem in eo casu non solum esset causa efficiens physica dilectionis Dei, verum & moralis: nempè quantum ad valorem, & condignitatem meritoriam illius. Deindè si caderet sub merito illius, esset illius effectus moralis: esset ergò causa, & effectus in eodem genere causæ scilicet efficientis moralis.

16 Sed dices, prædictos actus esse meritorios primæ gratiæ ex hoc ipso, quod ad illam disponunt: utpotè dispositiones infusionem illius præcedunt, licèt effectivè ipsam pro posteriori subsequantur; & sic iam gratia est purè effectus moralis illorum actuum, non verò causa efficiens moralis, sed potius prædicti actus sunt causa efficiens moralis illius, licèt in genere causæ efficientis physicæ sit prius effectus. Sed

fateor prædictos actus esse causam physicam primæ gratiæ in genere causæ dispositivæ, vnde tamèn probatur esse etiam causam illius in genere causæ efficientis moralis, vt sic gratia sit solum effectus moralis illorum, secus verò illorum causa efficiens moralis? Non enim inferitur: sunt causa physica gratiæ dispositivè: ergò sunt causa illius efficiens moraliter, quia ad hoc oportet probare, quod adhuc vt dispositiones sunt, seu in genere causæ dispositivæ sint opera iusti, & Deo grati, vel amici; hoc autèm probari non potest, nisi quia adhuc, vt dispositiones sunt, procedunt ab homine vt dignificato, vel iustificato per primam gratiam, quæ sola constituere potest iustum, & amicum Dei. Præscindendo: ergò à gratia, vt principio illorum efficienti, tam physico, quam morali, prædictæ dispositiones nequeunt subire rationem causæ efficientis moralis respectu illius, sed solum erunt causa in genere causæ materialis, & dispositivæ, & consequenter meritorij de congruo, vt dicitur de actu fidei, spei, vel attritionis, quatenus congruum est, vt disponenti se ad gratiam, Deus misericorditer, & liberaliter, eam largiatur.

17 Tandèm probatur ratione antecedens principale, quo ad tertiam partem: nempe nullum posse sibi de condigno mereri primam gratiam per illos actus, vt subsecutos ad infusionem primæ gratiæ pro instanti sequenti. Et probatur à D. Thoma eadem ratione, qua pars præcedens: namque gratia iam tempore præcedenti habita non potest cadere sub merito, quia merces est terminus meriti, gratia verò est principium illius. Si enim hac ratione non potest prima gratia cadere sub merito operum procedentium ab ipsa in ipso instanti infusionis; quanto minus caderet sub merito operum procedentium ab ipsa pro alio posteriori instanti? Nèc valet, quod apud homines aliquis potest mereri donum præcedenti tempore acceptum, vt patet ab exemplo in eo, qui accipit equum à Domino, quem quidem iam acceptum meretur per bonum usum illius in servitio Domini: ergò multo melius in nostro casu, cum Deus liberalior sit, quam homo, Sed

18

Sed hoc est argumentum tertium, quod sibi objicit D. Thomas in præssenti articulo, cui respondet, *quod omne bonum opus hominis procedit à gratia sicut à principio, non autem procedit à quocumque humano dono, & ideo non est similis ratio de dono gratiæ, & dono humano.* Ac si diceret, quod Dominus tribuens equum, non tribuit bonum vsum equi, & ita servus per bonum vsum equi potest mereri dominium illius; sed bonus vsum gratiæ est donum Dei, & ipsius gratiæ, & ita per bonum vsum gratiæ nequit iustus mereri ipsam gratiam. Vel aliter: bonus vsum equi non est effectivè principaliter ab equo, sed solum instrumentaliter; prima verò gratia est principalis causa physica, & moralis actuum subsequentium ipsam.

OBIJCIUNTUR, ET SOLVUNTUR

argumenta.

19

SED contra nostram resolutionem obijcies ab auctoritate, & ratione, & primò illud ad Hæbreos 13. *Benificentiæ autem, & communionis nolite oblivisci, talibus enim hostijs promeretur Deus:* Id est placatur, seu conciliatur Deus, ut legunt Græca exemplaria. In quo denotatur, quod operibus misericordiæ antecedentibus iustificationem, promeretur gratia ipsa remissiva peccati, per quā placatur nobis Deus. Sed hinc nihil contra nos: nam iuxta hanc explicationem prædicta opera sunt opera misericordiæ, non iustitiæ, & sic ad summum sunt meritoria de congruo, non de condigno. Præterquamquod, ut ibi ait D. Thomas lectione secunda, sermo ibi procedit solum de beatitudine, in qua perfectè Deus ostenditur placatus; non autem de gratia remissiva peccati.

20

Secundò obijcies illud Ioannis 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est Deus, & iustus, ut remittat illa.*

Re-

Remittit ergò illa vt iustus, & consequenter ex iustitia, qualem remissionem non potest non præcedere meritum de condigno, vt nos fatemur. Sed responderetur, quod ly *fidelis*, & *iustus* pro eodem ibi reputatur, & sic solum inferitur, quod Deus remittat peccata ea consentientibus ex iustitia largè sumpta, quæ est idem, quod fidelitas. Vel dicatur cum alijs, quod ibi procedit sermo de remissione peccatorum venialium, quæ quia non requirit gratiam de novo infundendam, potest cadere sub merito etiam de condigno in virtute gratiæ præ existentis, quæ proindè remissio procedit ex Deo nedum, vt *fidei* verum etiam vt iusto iudice.

21 Tertiò obijcies illud Iacobi cap. 2. *Videtur, quod ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantum.* Sed responderetur loqui de fide, & operibus tanquam dispositionibus requisitis ad iustificationem, non quia eis mereatur de condigno iustificatio.

22 Quartò obijcies ex Augustino in præfatione ad Psalmum 31. vbi ait, fidem mereri iustificationem. Et loquitur de merito sine vlla restrictione, & consequenter de merito strictè sumpto, quod est meritum de condigno. Sed hoc est primum argumentum D. Thomæ, cui respondet, quod Augustinus in hoc aliquando fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis; & adhuc sensum videtur pertinere, quod fides iustificationem meretur, quod ipse retractat lib. 1. retractationum cap. 23. Deindè responderetur, quod licet Augustinus ibi loquatur de merito absque vlla restrictione, tamèn loqui de merito congruo, & non de condigno patet ex Epistola 105. vbi expresse habet: *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat, nec enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori, & descendit iustificatus merito fidelis humilitatis.* Vbi pro eodem usurpat meritum fidei, ac impetrationem, quæ solum est meritum de congruo. Immo loco supra allegato pro fundamento nostræ resolutionis, & pluribus alijs, nullum meritum concedit respectu primæ gratiæ, quæ
loca

loca non melius conciliari possunt, quam dicendo illis in locis loqui de merito de condigno; in alijs verò de merito de congruo.

23 Quintò obijcies ex Ambrosio lib. 1 de pænitentia cap. 16. ubi docet, pænitentię attribui gratiam, & remissionem peccati ex promissione divina, *ut huius vitæ retributione discat homo sperare futuram*; sed sic est, quod retributio futura est ex merito de condigno: ergò paritèr retributio huius vitæ. Immo in alio libro de pænitentia Ambrosio attribuitur illud: *Verendum non esse, ut apud pium iudicem merces contritionis non pereat*. Ubi peccati remissio appellatur merces contritionis collata à Deo pio iudice, quæ proindè non potest non esse ex condigno, & ex iustitia. Sed ad primum concedo minorem, & nego consequentiam, nàm ut homo speret futuram retributionem sufficit retributio huius vitæ facta ex misericordia, & liberalitate Dei, quam proindè solùm præcedit meritum de congruo. Ad secundum respondetur, ibi loqui de mercede in lata acceptione, in qua Deus se gerit, ut pius iudex quantum ad hoc, quod unicuique tribuit gratiam secundum propriam dispositionem.

24 Deindè obijcies à ratione. Et quidè contrarium primum fundamentum nullum se offert argumentum præter obiecta ab autoritate. Contra secundum fundamentum obijcies, & primo quo ad primam partem: nàmque in illa sententia licèt prædicti actus pro priori naturæ procedant ipsam gratiam habitualement, in eodem tamèn instanti reali existunt, seù durant cum illo: ergò in eodem instanti reali, seù durationis sunt opera hominis iusti, & consequenter digni; at hoc ipso sunt de condigno meritorij: ergò. Maior supponitur, minor verò etiam constat: namque in eodem instanti reali, in quo est gratia habitualis, homo est iustus, & absque peccato: ergò. Nèc valet, quod priùs & antè infusionem gratiæ intelligitur homo cum peccato; nàmque quod pro priori intelligatur, vel non intelligatur cum peccato, impertinens est, ut po-

tè meritum non dependet ex nostro modo intelligendi, sed ab eo, quod est in re.

25

Sed in primis hoc argumentum non plus potest probare, quam argumentum, quod fit contra secundam partem fundamenti scilicet, quod actus illi in sententia, quod effectivè procedunt à prima gratia habituali, sunt de condigno meritorij illius, quia nempe sunt opera iusti, & digni, de quo dicemus argumento sequenti, & eadem via posset argumento præssenti respondere. Deindè respondetur cum D. Thoma, qui hic proponit secundum argumentum sic; Deus non dat gratiam nisi dignis; sed non dicitur aliquis dignius aliquo bono, nisi quia ipsum promeruit ex condigno: ergò aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam. Cui respondet, quod *Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamèn tñ quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus potest facere mundum de immundo conceptum semine.* Ex quibus patet, quod ad condignè merendum primam gratiam non sufficit, quod homo in eodem instanti reali sit iustus, & dignus, sed ultra est necesse, quod prius & priori saltem naturæ ante infulsionem gratiæ fuerit illa dignus. Quod non verificatur in sententia, quod prædicti actus procedant effectivè à prima gratia auxiliante; quippè ut sic priori naturæ ad minus præcedunt ipsam gratiam habitualement, & consequenter prout sic homo non est dignus & iustus, licèt pro posteriori naturæ iustus sit, & dignus à gratia habituali in eodem instanti reali communicata, & ei infusa.

26

Ex quibus in forma respondetur concedendo antecedens, & distinguendo consequens: ergò in eodem instanti reali sunt opera iusti priori infulsionis gratiæ nego, pro posteriori transeat. In illo enim instanti reali est distinguere prioritatem, & posterioritatem naturæ; vndè licèt pro posteriori naturæ homo ille sit dignus, sicut & iustus: utpotè gratia habituali in eodem instanti reali exornatus, non tamèn pro priori naturæ, quo intelliguntur illi actus procedere

effec

effectivè à gratia auxiliante ante infussionem gratiæ habitua-
lis, proindeque intelliguntur procedere ab homine non ut ius-
to, sed ut peccatore. Nèc valet, quod meritum non dependet
ex nostro modo intelligendi, sed ab eo quod est in re: nam-
que prioritas ista, & posterioritas non est prioritas, vel poste-
rioritas solius intellectus, ac si fundetur solum in nostro imper-
fecto modo cognoscendi, sed est prioritas, & posterioritas,
quæ etiam conveniunt rei prout est in se. Prout in re enim ille
homo non est iustus per gratiam auxiliantem realiter distinc-
tam à gratia habituali, sed per gratiam solam habitualem. Pa-
ritèr illa opera quamvis simul sint cum gratia habituali pro eo-
dem instanti reali, realiter tamèn & prout in se non procedunt
effectivè ab illa, sed ab auxiliante realiter ab illa distincta; vn-
dè illa opera licèt in re sint opera iusti, sed non ut iusti: idest
non ut operantis medià gratia habituali, sed aliàs & materiali-
ter, seu per coincidentiam, quatenus in eodem instanti reali
dignificatur per illam. Hinc licèt homo dignificetur per gra-
tiam habitualem, opera tamèn illa non dignificantur per illà, &
solum sunt digna extrinsecè denominativè à dignitate subiecti;
intrinsicè enim dignificari non possunt, nisi à gratia habituali
effectivè saltem moraliter procedant. Quod si quis intendar,
quod illa opera quamvis physicè effectivè procedant à gratia
auxiliante realiter distincta à gratia habituali, effectivè tamèn
moraliter procedant à gratia habituali pro illo posteriori natu-
ræ, iam præsens difficultas reducitur ad secundam partem fun-
damenti, de quo in solutione ad sequens argumentum.

27 Secundò obijcies ratione contra secun-
dum fundamentum, quo ad secundam partem. Namque illi
actus, qui procedunt effectivè à gratia pro primo instanti suæ
infussionis, sunt actus de condigno meritorij; sed non aug-
menti primæ gratiæ: ergò ipsius primæ gratiæ. Maior pater,
quà nihil deest illis actibus, ut meritorij de condigno sint: ut-
potè hoc ipso, quod procedunt effectivè à prima gratia sive
actus hominis iusti, Deoque grati & accepti, Minor verò etiā

constat, nam cum ipsa prima gratia conferatur iuxta totam intentionem illorum actuum, qui alias ultime sunt dispositiones ad illam, non restat locus, ut vi illorum gratia prima magis augeatur, & consequenter, quod ipsius augmentum cadat sub merito illorum actuum.

28 Vnde concessa maiori, & minori, negabis consequentiam, quia præter ipsam primam gratiam, & illius augmentum, restat gloria prima merenda, quam & merentur prædicti actus, qui à gratia prima effectivè procedunt. Sed hinc maior insurgit difficultas, namque prædicti actus non possunt mereri primam gloriam, quin & mereantur primam gratiam: si ergò non possunt mereri primam gratiam, nec possunt mereri primam gloriam, vel si merentur primam gloriam, etià merentur primam gratiam. Probatur antecedens: prima gloria correspondet primæ gratiæ, sicut & secunda gloria, seu illius augmentum correspondet secundæ gratiæ, vel illius augmento: sicut ergò non potest cadere sub merito de condigno augmentum gloriæ, quin sub illo cadat augmentum gratiæ, pariter nec poterit cadere sub merito de condigno prima gloria, quin sub illo cadat prima gratia.

29 Sed respondetur, quod prima gloria potest considerari dupliciter vno modo per modum hereditatis: alio modo per modum præmij, & coronæ: primo ergò modo correspondet primæ gratiæ, secus verò secundo modo, sed ut sic duntaxat correspondet actibus ab ipsa effectivè procedentibus. Vnde componitur prædictos actus meritorios esse de condigno primæ gloriæ, quin meritorij sint de condigno primæ gratiæ. Fatemur tamèn non posse cadere sub merito de condigno augmentum gloriæ, quin sub illo cadat augmentum gratiæ, quia augmentum gloriæ non correspondet augmento gratiæ per modum hereditatis, sed tantum per modum præmij, & coronæ. Et sic meritum augmenti gloriæ non potest non præcedere meritum augmenti gratiæ, sicut meritum præmij ultimi supponit meritum præmij inter medij.

30 Sed ex hoc ipso dices : gloria prima per modum præmij, & coronæ correspondet illis actibus à gratia prima primò effectivè procedentibus, tanquam præmium ultimum : ergò per prius illis actibus correspondet præmium inter medium : at non augmentum gratiæ, vt fatemur : ergò ipsa eodam prima gratia. Sed respondetur, quod gloria prima per modum præmij, & coronæ respondet illis actibus tanquam præmium ultimum per exclusionem præmij inter medij, non per exclusionem alterius præmij, quale est augmentum gloriæ. Itaque concedimus, quod inter ipsos actus, & primam gloriam per modum coronæ non mediat aliud præmium, quia si mediarer, esset augmentum primæ gratiæ, quod prædicti actus mereri non possunt, vt convincit probatio facta in argumento. Vedè patet disparitas, quod augmentum gloriæ est præmium supponens augmentum primæ gratiæ in vi actuum subsequen-
tium infusione illius, & sic ad illud comparatur, vt præmiū ultimum. Attamen ipsa prima gloria per modum coronæ immediate correspondet actibus ab ea procedentibus pro instanti infusione illius, cum tales actus promereri non possint illius augmentum.

31 Sed dices : Concilium Tridentinum ses. 6. Canone 39. enumerans ea, quæ cadunt sub merito condigno iusti, primo enumerare augmentum gratiæ, quam vitam æternam : ergò quia vita æterna per modum coronæ supponit, vt præmium augmentum gratiæ. Sed in primis ex verbis Concilij non habetur, quod iustus mereatur primam gratiam, sed potius oppositum, siquidem nullam mentionem facit primæ gratiæ, sed solum augmenti illius, & vitæ æternæ, & pariter illius augmenti. Deindè licet primo enumeret augmentum gratiæ, quam vitam æternam, non tamèn intendit primo mereri augmentum gratiæ, quam vitam æternam, sed utrumque mereri, ad quod verificandum sufficit augmentum gratiæ mereri per actus subsequentes infusione illius.

32

Tertiò obijcies ratione contra idem funda

Ooo 2

men-

mentum, quo ad tertiam partem : nàmque gratia prima per actus subsequentes meretur de condigno sui augmentum, ut supponimus ex D. Thoma art. 8. sequenti, at eo ipso per actus subsequentes meretur de condigno se ipsam : ergo. Probatur minor : nàmque augmentum primæ gratiæ non distinguitur realiter ab ipsa prima gratia : ergò per idem est de condigno mereri augmentum primæ gratiæ, ac de condigno mereri ipsam primam gratiam. Consequentia patet, & antecedens supponitur ex communi, & probabiliori sententia, quod intensio qualitatis non fit per additionem gradus ad gradum, sed per maiorem illius radicationem in subiecto. Sed in primis hoc argumentum non vrget : quippè in præssenti per idem intelligimus primam gratiam, ac primam eius infusionem, seu quatenus primo infusam, & communicatam subiecto. Primam enim gratiam, ut sic primo infusam, & communicatam non possunt de condigno mereri opera pro tempore subsequentia illam : utpotè iam eam supponunt, & sic nequit esse illorum terminus, licet illorum terminus sit quantum ad sui augmentum, & maiorem intensiorem, qualiter non supponitur, sed potius subsequitur.

33 Deindè respondetur, quod augmentum gratiæ primæ non distinguitur realiter à prima gratia secundum id, quod importat in recto, secus verò secundum id, quod importat in obliquo. In recto enim prima gratia importat suimet entitatem, & in hac non distinguitur ab illius augmento, cum illa identificato. In obliquo verò ut virtus, & principium est, connotat actus, quos efficit, & dignificat ; ut verò augmentum est, connotat subiectum, in quo magis radicitur, & sic formaliter distinguuntur penès diversa connotata. Hinc augmentum gratiæ consuevit vocari secunda gratia, non quia entitative ab ea distinguatur, sed quia prima gratia iam infusa, secundo per subsequentes actus magis radicitur, & intenditur.

(o)(+)(o)

DVBIUM QVINTVM.

VTRVM PVRVS HOMO GRATIA , ET
 charitate ex ornatus possit alteri homini
 mereri de condigno primam
 gratiam?

HOC dubium valdè connexum est cum eo : an
 purus homo possit de condigno satisfacere
 pro peccato alterius , dato , quod gravitas of-
 fensæ non sit simpliciter infinita , nè superio-
 ris ordinis. Tunc enim currit paritas inter satisfactionem de
 condigno , & meritum de condigno respectu alterius. Hinc
 qui tenent adhuc in eo casu non posse purum hominem de
 condigno satisfacere pro peccato alterius , deffendunt pariter
 nè posse de condigno mereri alteri primam gratiam etiam de
 potentia Dei absoluta , vt tenent Pater Vazquez , & ex Tho-
 mistis Araujo , Cornejo , & Gregorius Martinez. E contra ve-
 rò qui tenent in eo casu hominem de condigno posse satisfa-
 cere pro peccato alterius , asserunt etiam , & posse de condigno
 alteri mereri primam gratiam saltem de potentia Dei absoluta ,
 vt tenent Oxomenis , Goner , Serna , & alij plures intraçtatu
 de satisfactione puri hominis. Contra quos
 cum Authoribus primæ sen-
 tentiæ dico.



RESSOLVTIO VNICA.

PVRVS HOMO QVANTVMVIS GRATIA, & charitate ex ornatus non potest alteri homini de condigno mereri primam gratiam.

2 **E**T fundatur ratione deffumpta ex D. Thoma hic art. 6. vbi sic habet: *Quia unusquisque nostrum movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat, & idè meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit; sed anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiæ, & author salutis humanæ.* Ex quibus sic formatur ratio: gratia solum potest dignificare opera in ordine ad vitam æternam illius, in quo est, & similiter in ordine ad ea, quæ ad ipsam ordinantur, non verò in ordine ad gratiam, vel remissionem peccati alterius: ergò hæc semper excedit vires gratiæ puri hominis. Consequentia patet, & antecedens probatur primo: namque gratia solum potest dignificare opera in ordine ad illud, in ordine ad quod præbet ius; utpotè in operum dignitate ius fundatur, sed gratia non præbet ius in ordine ad gratiam, vel remissionem peccati alterius, sed duntaxat in ordine ad vitam æternam illius, in quo est: ergò. Patet minor: nam tale ius est ius filiationis adoptivæ; sed ius filiationis adoptivæ duntaxat est ad hereditatem consequendam ab illo, in quo est, non verò ab alio, siquidem ratione talis iuris solum hereditas debetur filio, non verò alijs: ergò.

3 Secundò probatur antecedens: namque gratia solum potest dignificare opera in ordine ad illud, quod continet virtualiter; sed gratia in vno subiecto existens non

continet virtualiter gratiam, vel remissionem peccati alterius, sed solum augmentum gratiæ, vel gloriam subiecti, in quo est: ergò. Maior patet, utpotè gratia est causa moralis illius in ordine, ad quod opera dignificat, quæ ratione est causa moralis præmij. Minor verò probatur primo ex D. Thoma hic art. 3. præcedenti: namque gratia quidquid virtualiter continet, illud continet per modum, quo semen arboris continet fructum illius, unde & nominatur semen gloriæ iuxta illud, *gratia Dei vita æterna*, qua ratione dicitur in psalmo: *Terra nostra dabit fructum suum*; at semen solum continet fructum producendum in proprio subiecto, solumque in terra propria fructificat, non verò in aliena, in qua non est: ergò. Secundo probatur eadem minor; nam gratia solum continet virtualiter per modum radicis; sed per modum radicis nequit continere gratiam, vel remissionem peccati alterius, sed solum augmentum gratiæ, vel gloriæ subiecti, in quo est: ergò. Probatur minor: namque gratia solum continet per modum radicis ea, quorum est radix; sed gratia solum est radix operationum, quæ sunt in proprio subiecto, non verò earum, quæ sunt in subiecto extraneo, ut patet: ergò.

4 Dices hanc rationem convincere de facto, non tamèn de possibili; tùm quia de potentia Dei absoluta potuit fieri gratia intensior, & intensior in infinitum: tùm quia potuit Deus ita ordinare, ut gratia habitualis unius esset principium meriti, & condignæ satisfactionis alterius. Sed contra primum est, quod intensio non variat naturam qualitatis, unde qualitas intensa, & remissa sunt eiusdem speciei: ergò ex augmento intensivo qualitatis non crescit virtus in ordine ad effectum diversæ rationis, sed in ordine ad effectus eiusdem rationis tantum: ex quo ergò gratia possit fieri intensior, & intensior solum sequitur, quod possit magis ac magis dignificare opera iusti in ordine ad vitam æternam ipsius, & similiter in ordine ad ea, quæ ad ipsam ordinantur, non verò in ordine ad gratiam, & remissionem peccati alterius.

Contra

5 Contra secundum verò est, quod vel illa ordinatio esset omnino extrinseca, vel esset illi intrinseca? Si primum? Non potest gratiam constituere principium meriti de condigno, vt patet ex dictis dubio secundo præcedenti, quia condignitas meriti non potest non ei ab intrinseco conuenire. Si secundum? Vel illud sit à Deo suplenente genus causæ formalis, vel à Deo gratiæ imprimente aliquid intrinsecum? Primum iuxta vñanimum consensum Deo repugnat. Si secundum? Vel intrinsecum illud elevat gratiam intra spheram suæ activitatis, vel non? Si primum? Cum gratia secundum suam naturam, & intrinsecam efficaciam non sit, nèc possit esse principium meriti de condigno gratiæ alterius, nèc hoc poterit ratione illius intialeci ei superadditi ex ordinatione divina. Si secundum? Eo ipso gratia respectu illius merè passivè se habebit, sicut aqua respectu caloris, vndè sicut calor est tota ratio calefaciendi in aqua, ità illud intrinsecum gratiæ superadditū, erit totale, & vnicum principium meriti de condigno, non verò gratia, nisi ad summum instrumentaliter, de quo non inquirimus in præssenti.

6 Sed dices cum Oxomenfi: gratiam puri hominis non esse de facto principium condignæ satisfactionis pro peccato alterius, sed non ex defectu dignitatis intrinsecæ, sed solum ex defectu Divinæ ordinationis, hæc enim licet non det condignitatem, quoad sufficientiam, illam tamèn dat, quoad efficaciam, vt de facto mereatur alteri primam gratiam. Sed contra est: quod ex nostro fundamento convincitur, gratiam vnius hominis non habere intrinsecam dignitatem, etiam, quoad sufficientiam in ordine ad gratiam, vel remissionem peccati alterius, quod & clarius patebit, solvendo huius authoris fundamenta.

7 Tandèm dices cum sapientissimo Magistro Serna; in manu scriptis de Incarnatione: quod sicut in homine alia est ratio boni viri, & alia ratio boni civis, ità gratia, quæ perficit hominem, secundum vtramque rationem considera-

eur, & quatenus perficit illum in ratione boni viri, & quatenus perficit illum, ut est civis Sanctorum, & domesticus Dei. Secundum primam rationem facit hominem filium Dei adoptivum, & ipsi dat ius ad hereditatem propriam, & ad omnia alia, quæ ad ipsam ordinantur; at verò secundum alteram considerationem gratia tribuit homini virtutem, ut possit alios concives adiuvere ad consecutionem vitæ æternæ. Sicut enim natura vni membro dedit virtutem non solum ad suam conservationem, sed etiam, ut aliorum conservationem operetur, ita gratia, quæ vnit omnes fideles inter se, & cum suo capite, tribuit cuilibet membro huius mystici capitis virtutem non solum ad procurandum proprium bonum, sed etiam ad cooperandum ad bonum alterius per meritum, impetrationem, & satisfactionem.

8 Sed hæc doctrina multum probat, utpotè convincit, hominem gratia ex ornatum de facto posse alteri mereri de condigno primam gratiam, aliter quomodo illum perficit in ratione boni civis, & membri capitis mystici? Quod si stat de facto hominem in ratione boni civis perficere, quin illius opera dignificet in ordine ad merendum alteri de condigno primam gratiam, & remissionem peccati: ergò non bene sequitur; tribuit homini virtutem, ut possit alios concives adiuvere ad consecutionem vitæ æternæ: ergò potest illis de condigno meriri vitam æternam. Et hoc idèd, quia solum tribuit virtutem, ut possit illos adiuvere per viam meriti de congruo, seu orationis, vel impetrationis. Ex hoc autem non sequitur, quod dignificet opera iusti in ordine ad gratiam, & remissionem peccati altetius, quia meritum de congruo, & impetratio non innitur dignitati merentis, aliàs inniteretur iustitiæ, sed innitur solum Divinæ Misericordiæ, ut ait D. Thomas hic ad 2. unde Ieremiæ 15. dicitur: *Si steterint Moyses, & Samuel coram me non est anima mea ad populum istum.* Quorum tamen merita fuerunt maxima apud Deum. Hinc Danielis 9. habetur: *Neque iustificationibus nostris prosterntimus preces antè*

Faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.

9 Ad id autem, quod addit de natura, quæ uni membro dat virtutem non solum ad suam conservationem, sed etiam ut aliorum conservationem operetur, potius est pro nobis, quia natura non dat virtutem, ut membrum vivum influat in membrum aridum & mortuum. Immo si dat virtutem, ut unum influat in aliud, est propter illorum unionem inter se, & cum suo capite, ut argumentum supponit. Cum ergo homo existens in peccato sit membrum mortuum, & aridum, quamvis polleat fide, quia hæc informis, & sine operibus mortua est, consequenterque nec cum iustis, nec cum mystico capite actu perfecte uniatur, quia hæc unio fit solum per gratiam, & charitatem, sed solum imperfecte, & in potentia, ut ait D. Thomas infra quæst. 8. art. 3. potius ex exemplo convincitur gratiam unius non dare virtutem erga peccatorem nisi ad summum imperfecte, & per meritum de congruo, ut dictum est, eo ferè modo, quo membrum mortificatum movetur aliquantulum ab homine, quod est exemplum D. Thomæ loco citato.

10 Et ex hoc præcedens fundamentum roboratur: namque meritum unius hominis non potest esse intrinsece dignificatum in ordine ad alium, nisi quatenus est unus, & idem cum ipso, & si hæc unio sit perfecta, ut est unio cum gratia, & charitate, perfecte, & consequenter condigne potest in alium transire. Si verò sit imperfecta, ut est unio in fide tantum, solum imperfecte, & de congruo potest transire in illum: ergo meritum hominis iusti non potest perfecte, & condigne transire in peccatorem, qui eo ipso ei in gratia, & charitate non uniatur. Consequentia patet, & antecedens probatur, namque meritum est via ad præmium; sed motus semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, qua ratione, quia spes importat motum in bonum aliquod arduum, spes directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 17. art. 3. in corpore: ergo meritum unius hominis non potest transire in bonum alterius, nisi
qua-

quatenus est bonum ipsius merentis, propriè vnitatem, quam habet cum illo, iuxta quam vterque vnus reputatur. Quaratione bonum amici est meum, quia amicus est alter ego: ergò. Hinc D. Thomas loco citato concludit, quod licet aliquis non possit alteri sperare beatitudinem absolutè propter rationem assignatam, præsupposita tamèn vnione amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare alteri beatitudinem, in quantum est ei vnitum per amorem, habens eum sicut se ipsum.

II Nèc valet, quod inter homines sufficit, quod vnus amet alium, vt in ipsum transferat mercedem sui operis, & præmium sui laboris, etiam si non sit amicitia, & mutus amor inter ipsos: ergò licet inter ipsum, & peccatorem non sit mutus amor, & vera amicitia charitatis, sufficit, quod iustus per charitatem diligit peccatorem, quem diligere docet D. Thomas 2. 2. quæst. 25. art. 6. vt possit in peccatorem transferte gratiam, & gloriam, quam sibi promeretur. Sed præterquam quod hoc est contra charitatem, iuxta quam homo debet plus se diligere, quam alios, vt docet D. Thomas 2. 2. quæst. 26. art. 4. præter hoc, inquam, negatur consequentia: tum quia principium merendi mercedem naturalem est sola natura, in qua conveniunt omnes homines, siuè amici sint, vel non; principium verò merendi præmium supernaturale est sola gratia, & charitas, in qua non conveniunt iustus, & peccator: tum etiam quia merens mercedem naturalem, propterea potest illam in alterum transferre, quia acquirit dominium supra illam; ita vt à se iam acquisitam possit alteri donare. Secus tamèn si tale dominium non acquireret, vt patet in eo, qui per propria merita acquireret Cathedram, aut Ecclesiasticum beneficium, qui licet per merita habeat ius ad prædictum præmium, quia tamèn supra illud dominium non acquirit, non potest pro suo libito ipsum in amicum transferre. Cum ergò licet per meritum homo habeat ius ad augmentum gratiæ, & gloriam, non acquirat dominium supra prædictum augmentum, & gloriam, ita vt tanquam dominus illius possit eam à se abdi-

care, & alteri donare, consequenter ex exemplo nihil conuincitur contra nos.

12 Tandem nostra resolutio non leviter potest fundari ex eo, quod opus à gratia puri hominis procedens condigne, & adæquatè remuneratur per augmentum gratiæ, & beatitudinis operantis v. g. si mereatur augmentum gratiæ vt duo, & beatitudinem vt quatuor, totus eius valor compensatur adæquatè per consecutionem prædicti augmenti, & beatitudinis: ergò ultra hoc non potest alteri mereri gratiam. Patet consequentia: namque eo ipso mereretur plusquam valet, vel eius valor non esset adæquatè compensatus per prædictum augmentum, & beatitudinem.

OBIICIUNTUR, ET SOLVUNTUR argumenta.

13 **S**ED contra nostram resolutionem obijcit 1. Oxoniensis tractatu citato: nam potest de potentia absoluta homo purus constitui aliorum caput in ordine gratiæ: ergò & illis mereri condignè gratiā iustificantem, & mundantem à peccato mortali. Consequentia viderur bona, antecedens autem probatur ex D. Thoma 3. p. quæst. 64. art. 4. in corpore, vbi distinguens duplicem potestatem in Christo, nempe authoritatis convenientem illi secundum, quod Deus, & excellentiæ, quæ Christo convenit secundum quod homo, negans primam posse communicari creaturæ, de secunda loquens, sic ait: *Et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiæ plenitudinem, vt eorum meritum operaretur ad Sacramentorum effectus &c.* Ex quibus verbis tale argumentum conficit, D. Thomas concedit, potuisse Deum communicare ministris Ecclesiæ potestatem excellentiæ, quæ Christo vt homini convenit, ita vt

mererentur hominibus effectus Sacramentorum, inter quos præcipuus est gratia remissiva peccati mortalis; sed non loquitur D. Thomas de merito congruo: ergò homo purus valet de potentia absoluta alijs condigne mereri prædictam gratiam. Minor in qua est difficultas ostenditur: tùm quia ad merendum de congruo gratiam remissivam peccati, tantæ gratiæ plenitudo necessaria non est, cum multi de facto eam alijs de congruo meruerint absque ea gratiæ plenitudine: tùm quia loquitur D. Thomas de merito gratiæ aliorum nulli de facto concesso, cum tamèn de facto Beatissima Virgo omnibus de congruo meruerit gratiam remissivam peccati, vt plures Theologi docent, & Matris decet dignitatem. Tùm demum: nam Christus Dominus ratione potestatis excellentiæ condigne omnibus meruit gratiam remissivam peccati; sed hæc potestas potuit iuxta D. Thomam puræ creaturæ competere: ergò.

14 Ad hoc argumentum Magister Cornejo negat, quod possit purus homo à Deo constitui aliorum caput in ordine gratiæ, quo ad potestatem principalem meritoriam. Quod non leviter fundatur in D. Thoma quæst. citata in argumento art. 6. vbi reddit pro ratione adæquata, & totali gratiæ capitalis, seu influxus gratiæ Christi in alios homines, coniunctionem, quam habet eius humanitas cum Divinitate, ait enim: *Influxus interior gratiæ non est ab aliquo nisi à solo Christo, cuius humanitas ex hoc, quod est Divinitati coniuncta habet virtutem iustificandi*: Ergò vbi deest ista coniunctio, vt in homine puro non potest esse gratia capitalis, nèc virtus iustificandi alios. Quod etiam expressè docuerat art. 1. ad 1. dicendo: *Quod dare gratiam, aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus authoritativè, sed instrumentaliter convenit etiam ei secundum quod homo, in quantum scilicet eius humanitas instrumentum fuit Divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute Divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, vtpotè gratiam in nobis causantes, & per meritum, & per efficaciam quandam*. Immo in art. 1. docet, quod gratia Christi secundum quod est caput, est eadem cum

gratia habituali : *Quia ex eminentia gratia , quam accepit , competit sibi , quod gratia illa ad alios derivetur , quod pertinet ad rationem capitis .* Patet ergo quod gratia fuit recepta in Christo secundum illam eminentiam ratione gratiæ vnionis , seu ex maiori propinquitate ad Deum , vt dixerat D. Thomas quæst. 7. antecedenti art. 9. in corpore . Hinc ex Thomistis aliqui tenent gratiam habitualemente in Christo gratiam capitis per modum principij proximi , per modum verò radicalis principij esse gratiam vnionis , ita Vincentius , & Lorca . Alij verò asserunt , gratiam capitis in Christo consistere adæquatè in recto in gratia habituali , in obliquo tamèn , & de connotato importare gratiam vnionis , ita Cornejo , Araujo , & Gonet .

15 Ad probationem autèm in contrarium desumptam ex D. Thomæ iam responderat Cornejo , D. Thomam non loqui de potestate excellentiæ , vt principaliter meritoria , sed vt instrumentaliter effectiua , quæ optimè potest conferri alicui sine illa , vt constat in ministris Sacramentorum , qui de facto concurrunt instrumentaliter physicè ad productionem primæ gratiæ , licèt eam non mereantur . Quæ solutio non paruum habet fundamentum in vltimis verbis D. Thomæ , quippè concludit : *Potest enim instrumentum coniunctum quanto fuerit fortius , tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere , sicut manus vaculo .* Immo ad 3. ait , quod vt in Ecclesia non essent plura capita , Christus noluit potestatem suæ excellentiæ ministris communicare : *Si tamèn communicasset , ipse esset caput principaliter , alij verò secundario .*

16 Nèc valet : quod ad prædictam potestatem physicam , & instrumentalem tanta gratiæ plenitudo necessaria non est , cum de facto ministri Sacramentorum physicè instrumentaliter ad productionem primæ gratiæ concurrant , immò loquitur D. Thomas de plenitudine gratiæ de facto nulli concessa . Non inquam valet : namque ministri Sacramentorum de facto non ita operantur instrumentaliter ad Sacramentorum effectus , vt ad invocationem nominum solùm sanctificentur

Sacramenta, nèc ità, vt Sacramenta instituant, nèc ità vt sine ritu Sacramentorum effectum illorum conferant solo imperio. Hæc enim potestas nulli de facto est concessa, nèc posset congruenter ministris communicari sine tanta gratiæ plenitudine. Et hæc est potestas instrumentalis, de qua loquitur D. Thomas, vt patet ex contextu. Sed dices: tanta gratiæ plenitudo, vt ad nominis invocationem gratia Sacramentalis daretur, fieri nequit sine merito, & satisfactione de condigno. Sed ad hoc benè respondet Corneio, quod aliud est, quod gratia daretur ad invocationem nominis illius, aliud verò dari in nomine eius: nam ad primum satis esset, quod invocatio illa esset simul signum rememorativum pacti, & promissionis Dei de conferenda gratia. Ad secundum verò opus est, quod per talem invocationem applicetur tanquam causa talis sanctitatis, & iustificationis. Undè consulto D. Thomas dixit, potuisse communicari creaturæ, vt ad invocationem sui nominis gratia daretur, non verò dixit, potuisse, communicari creaturæ, vt daretur gratia in nomine eius.

17 Nèc tandèm valet: quod D. Thomas loquitur de potestate excellentiæ, quæ de facto convenit Christo: namque vt ait D. Thomas loco citato art. 3. in corpore: in potestate excellentiæ Christi est considerare, & quod sit potestas instrumentaliter effectiva, & quod sit potestas principaliter meritoria, hoc secundum ei convenit in quantum est instrumentum coniunctum Divinitati, nempe ratione gratiæ unionis, quæ proindè non potuit communicari instrumentis separatis, licèt possit illis communicari potestas excellentiæ Christi, secundum quod instrumentaliter effectiva est.

18 Magister verò Gregorius Martinez, non reputat inconveniens, quod purus homo potuerit à Deo constitui caput aliorum in ordiſte gratiæ. Sed hoc ait, esse solum secundum extrinsecam Dei ordinationem: natura enim gratiæ cum sit invariabilis intrinsecam mutationem non patitur. Undè sicut facta illa ordinatione non intrinsecè ad iustificationem
alio:

aliorum ordinaretur, ità nè mereretur illam de condigno. Hoc idem docet Araujo, ait enim, quod si gratia hominis capitis ordinaretur ad satisfaciendum pro alijs, hoc esset: non ex connaturali efficacia, & virtute ipsius gratiæ, sed ex pacto, & extrinseca Dei ordinatione, ratione cuius deficeret talis gratiæ actus à rigore meriti de condigno. Et idem affirmat Cipullo. In quo modo dicendi ad locum D. Thomæ respondet Cipillo, D. Thomam non loqui de merito de condigno secundum se, sed ex Dei acceptatione, qui acceptaret opera iusti, ut sufficientia ad talem effectum, quamvis secundum se sufficientia non essent. Sed quia videtur implicare esse meritum de condigno, & esse meritum ex extrinseca Dei acceptatione, ut patet ex dictis supra dubio secundo præcedenti. Nisi forte dicatur, meritum de condigno quantum ad infallibilem connexionem, quam ex Dei ordinatione haberet cum præmio, quod est esse meritum de condigno secundum quid, non simpliciter, ut ait Araujo: idèd melius responderetur, D. Thomam loqui solum de potestate ad merendum de congruo, quod præter dicta non leviter fundatur in D. Thoma in 4. distinct. 5. quæst. 1. art. 3. quæstiuncula 1. ad 3. ubi ait: quod homo per hanc potestatem excellentiæ non est simpliciter caput. Et ad 2. dixerat, quod meritum talis hominis non cooperaretur ad salutem omnium ità planè sicut Christus.

19 Ad primam probationem in contra respondetur, quod licèt multi de facto gratiam remissivam peccati alijs de congruo meruerint, sed non ità vniversaliter, sicut mereretur purus homo à Deo constitutus aliorum caput, siquidè esset meritum capitis, proindèque se extenderet ad merendum omnibus, nè ità perfecte, tùm propter maiorem gratiæ plenitudinem; tùm propter maiorem efficaciam: namque cum meritum de congruo de facto fundetur duntaxat in liberalitate, & misericordia Dei, non habet infallibilem connexionem cum præmio. Undè multoties deficit ex appositione impediementi alterius, ut docet D. Thomas loco citato ex 1.

2. meritum autem hominis capitis ratione pacti, & Divinæ, ordinationis esset infallibile, vt dictum est, & per hoc patet ad secundam probationem: quippè in Beatissima Virgine fuit meritum de congruo sine prædicta ordinatione, & pacto.

20 Ad tertiam probationem in primis retorqueo argumentum: nam ipse Oxomensis quæst. 8. de gratia Christi capitali disput. 28. §. ultimo tenet, potestatem capitis *Æclesiæ* per influxum satisfactorium, & meritorium de condigno universalem ita esse Christo propriam, vt de potentia absoluta non possit puræ creaturæ competere: nam esse caput *Æclesiæ* per prædictum influxum requirit dignitatem simpliciter infinitam, quia vt docet D. Thomas, vtrumque convenit Christo, ex hoc quod illius humanitas est Divinitati coniuncta, secus verò dignitas capitis per meritum de congruo universale, & particulare de condigno. Ex quibus sic argumentum retorqueo. D. Thomas concedit, potuisse Deum communicare ministris *Æclesiæ* potestatem excellentiæ, quæ Christo vt homini convenit; sed potestas excellentiæ, quæ Christo vt homini convenit est ad merendum omnibus de condigno gratiam remissivam peccati: ergò hanc potestatem potuit Deus ministris *Æclesiæ* communicare. Eandem enim vim habet hæc consequentia, & in eadem forma procedit, ac consequentia facta in præssenti ab ipso: sicut ergò in eius sententia hæc consequentia non valet, sic nec valet consequentia facta adversum nos. Et sanè si meritum puri hominis capitis ex pacto, & ordinatione Dei dignificatur intrinsecè, cum sit meritum capitis, erit meritum de condigno respectu omnium, quorum est caput, si verò non dignificatur intrinsecè, respectu nullius erit meritum de condigno, sed solum de congruo.

21 Undè pro ipso, & pro nobis responderetur: quod potestas excellentiæ Christi potuit puræ creaturæ competere secundum D. Thomam, sed non ita plenè, ac fuit in Christo, aliàs esset simpliciter caput, cuius oppositum, vt vidimus, docet D. Thomas, sed imperfectè solum, nempe quo

ad meritum de congruo. Vel dicatur: quod potuit purę creaturę competere secundum convenientiam analogam, non autem secundum convenientiam univocam, & ad primum modum convenientiæ sufficit, quod homo purus alijs de congruo mereri possit Sacramentorum effectus. Sed replicat Oxoniensis: quod secundum convenientiam analogam etiam potestas autoritatis Christo competens, ut est Deus, potuit puro homini communicari, siquidem potestas excellentiæ cum potestate autoritatis Christi analogicè convenit, & consequenter potestate excellentiæ communicata, potestas autoritatis communicaretur secundum convenientiam analogam; sed concedit D. Thomas, potestatem excellentiæ esse communicabilem purę creaturę, & negat, esse illi communicabilem potestatem autoritatis: ergò. Sed respondetur negando maiorem: namque ad analogiam requiritur, quod nomen sit commune; licet autem hoc nomen *potestas* sit commune ad potestatem excellentiæ, & autoritatis, proindèque potestas communicetur Deo, & creaturę secundum convenientiam analogam, semel communicata potestate excellentiæ, hoc tamèn nomen *potestas autoritatis* comunè non est, quia significat virtutem ad producendam physicè gratiam per modum causę principalis, quæ nullo modo valet in creatura inveniri.

22 Quibus adde: quod ex quo possit à Deo constitui caput aliorum purus homo, ad summum sequitur, posse illis mereri de condigno augmentum gratiæ, non verò gratiam remissivam peccati, quia cum esset caput finitæ virtutis non posset perfectè influere in membra, nisi ipsa præsupponeret sibi unita per gratiam, & charitatem, aliter posset influere perfectè in membra arida, & mortua, taliaque non in actu, sed in potentia, quam potentiã ad actum reducere ipsa vivificando, virtutem infinitam requirit. Vndè & solum potuit esse in Christo ratione gratiæ unionis, vel gratiæ habitualis, ut illam commotantis. Quod præter dicta patet ex D. Thoma quæst. 8. citata art. 3. ad 1. ubi ait; *Quod illi, qui sunt infideles, & si actu*

non sint de Ecclesia, sunt tamèn de Ecclesia in potentia, quæ quidèm potentia in duobus fundatur: primo quidèm, & principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis, secundario in arbitrij libertate.

23 Tertiò obijcit Oxomensis loco citato ad idem: potuit Deus cum homine puro pacisci, vt pro illius merito condigno augmenti gratiæ, aliàs ipsi merenti conferendi, non hoc augmentum, sed prima gratia iustificans homini existenti in peccato mortali infundatur, in hoc enim pacto nulla repugnantia invenitur; sed tali pacto supposito meritum istius hominis esset condignum gratiæ remittentis alterius peccatum: ergò de potentia absoluta potest purus homo alteri de condigno mereri gratiam iustificantem, & consequenter etià pro peccato illius condignè satisfacere. Minor cui inest difficultas probatur: gratia conferenda extraneo subiecto non excedit augmentum gratiæ conferendum subiecto merenti; sed meritum huius hominis esset æquale augmento gratiæ ipsi conferendo in morali æstimatione: ergò etià adæquaret in morali æstimatione gratiam conferendam extraneo subiecto, & consequenter illam mererentur de condigno.

24 Ad hoc argumentum respondetur ex dictis concedendo maiorem, & negando minorem. Ad probationem respondetur distinguendo maiorem: non excedit in esse entis, concedo: in ratione causæ, & effectus, nego & concedo minorem, & nego consequentiam. Ex illo enim pacto utpotè extrinseco non fit meritum puri hominis magis condignum, quam erat antea, vnde licèt tunc Deus ex fidelitate teneretur pro merito illius condigno augmenti gratiæ alteri conferre primam gratiam, adhuc tamèn meritum illius non esset condignum talis primæ gratiæ, quia ad hoc esset necesse, quod esset intrinsece dignificatum in ordine ad illam, sicut & erat intrinsece dignificatum in ordine ad proprium augmentum merentis. Vel dicatur: quod licèt absolutè gratia conferenda subiecto extraneo non excedat augmentum gratiæ conferendum

merenti, excedit tamèn illud moraliter in ratione præmij, quia bonitas præmij non est absoluta, sed respectiva, seu in ordine ad subiectum recipiens præmium, vnde pro diversitate merentium præmia diversa assignantur à republica, & quod esset magnum respectu vnius, esset nullius æstimationis respectu alterius; secundum proportionem autèm, & comparisonem ad subiectum, maior est gratia etiam minima conferenda subiecto indigno, sicut est homo in peccato mortali existens, quam augmentum gratiæ etiam intensissimum conferendum subiecto digno, & ipsam promerenti, vt per se patet. Contra vtramque istam solutionem aliqua obijcit Oxomensis, quæ vel nihil addunt difficultatis, vel ex dictis manent soluta.

25 Obijcies quartò, & est replica contra præcedentē solutionem: de facto constituit Deus primum parentem caput morale omnium hominum, vt ad meritum, vel demeritum illius transfunderetur in posteros iustitia originalis, vel peccatum: ergò sicut illo peccante transfussum est de condigno peccatum in posteros, ita ipso non peccante transfunderetur in illos de condigno iustitia. Probatur consequentia: nam non minus peccatum primi parentis, quam illius gratia secundum se respiciebat eius singularem Personam; sed hoc non obstante peccatum fuit de condigno transfussum in posteros ratione pacti: ergò etiam ratione pacti eius gratia de condigno potuit in posteros transfundi, si non peccaret.

26 Sed in primis licet omittatur fuisse pactum inter Deum, & Adamum, quod si non peccaret, ad meritum illius transfunderetur de condigno iustitia originalis, nihil sequitur contra nos: quia in eo casu non transfunderet gratiam in posteros, vt iam lapsos, sed absolutè sumptos, ac proinde non illis mereretur remissionem peccatorum, seu illorum gratiam remissivam. Deindè negamus peccatum Adam transfundi in posteros per modum de meriti, quod expressè negat D. Thomas in 2. distinct. 20. quæst. 1. art. ad 3. vbi expressè habet. *Quod peccatum originale non transit in posteros à primo parente,*

per modum demeriti, quasi omnibus mortem meruerit, sed per modum translationis consequentis translationem naturæ. Non enim unius personæ actus toti naturæ mereri, vel demereri potest, nisi limites humane naturæ transcendat, ut patet in Christo, qui Deus & homo est. Unde à Christo nascimur filij gratiæ, non per carnis translationem, sed per meritum actionis; ab Adamo verò nascimur filij in re non per demeritum, sed per propagationem. Unde maximè roboratur nostra sententia, utpotè Adamus quantumvis constitutus caput morale omnium hominum non posset toti naturæ mereri, vel demereri, nisi illius limites transcenderet, qua ratione solus homo Deus potuit sic mereri.

27

Deinde respondetur concedendo de demerito, & negando de merito, cuius prima disparitas est: quod in radice demerendi, quæ est potentia peccandi, omnes homines conveniunt cum Adamo; in radice verò merendi, quæ est gratia, non conveniunt cum illo, nisi quia essent in gratia, unde istis solum posset aliquid de condigno mereri. Secunda disparitas est: quod licet Adamus non acceperit gratiam, ut transfundendam in posteros merito de condigno, sed tantum ex Dei liberalitate supposito pacto de non comedendo de ligno vetito, tamen post violationem præcepti de condigno meruit, ut posterij gratia privarentur, quia quando aliquod donum confertur alicui, ut transfundendum in alios dependenter ab eius voluntate sub conditione posita à conferente, licet transfusum non fuisset ex merito de condigno, privatio tamen doni est condigna poena respectu illius, qui violavit legem conferentis. Tandem patet disparitas: quia cum ad demeritum sufficiat sola naturalis voluntas, & potuerit Deus voluntates omnium hominum ponere moraliter, & ratione pacti in Adamo, potuit etiam pacisci, ut ipso peccante, & demerente, omnes demererentur, & peccarent. Ad meritum autem non sufficit naturalis voluntas, sed ultra requiritur gratia, & charitas, cum autem quamvis voluntates hominum posita essent prædicto modo in Adamo, homines eius successores non essent formaliter Sancti

ti & filij Dei per sanctitatem, & gratiam Adam: siquidem sanctitas est effectus formalis physicus, qui solum à forma physica intrinsecè inhaerente in proprio subiecto potest provenire, consequenter adhuc mereri non possent, per hoc quod Adamus mereretur. Cuius pone exemplum, casu, quod Deus omnium hominum voluntates poneret in Christo, quod non sufficeret, ut ceteri homines essent filij Dei naturales, & haberent meritum infinitum. Immo licet sufficeret, voluntates hominum positas esse moraliter in Adamo, ut per ipsius gratiam, & sanctitatem merente Adamo, omnes mererentur, nihil sequitur contra nos, utpotè nunquam verificatur purum hominem posse mereri alijs gratiam ipsis non merentibus. Licet enim tunc non mererentur merito personali, mererentur tamen merito capitali, seu per meritum elicited ab illis, prout existentibus in capite, eo ferè modo, quo qui nascuntur cum peccato originali, habent privationem gratiae, tanquam poenam debitam proprio peccato originali, quod in quolibet est intrinsecum, & consequenter distinctum a peccato originali aliorum.

28 Tandem obijcies: nostrum fundamentum convincere, nedum quod homo non possit alteri mereri primam gratiam, sed quod nec possit alteri mereri poenae temporalis remissionem, vel pro illa satisfacere; at hoc non videtur consonum doctrinae D. Thomae: ergo. Maior videtur certa; minor verò probatur: nam D. Thomas in 4. distinct. 45. quaest. 2. art. 1. quaestiuicula 1. in corpore postquam distinguit inter valorem actus ad aliquem statum consequendum, & ad aliquid consequens statum accidentalem, vel remissionem poenae, & inter valorem actus per viam meriti, & orationis, quia nimirum primus innititur iustitiae, & secundus in sola liberalitate eius, cui oratur, & concedit, quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, bene tamen per viam orationis; loquendo de valore actus ad id, quod est consequens, vel accessorium ad statum ait: *Quod opus unius potest valere*

valere alteri non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit, vel propter communicationem in radice operis, quæ est charitas in operibus meritorijs, & idè omnes, qui invicem charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, & indè est, quod articulus fidei ponitur Sanctorum communio. Alia modo ex intentione satisfaciens, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit, ut talibus prosint, unde ista opera quodam modo efficiuntur eorum, pro quibus sunt: unde possunt eis valere, vel ad adimpletionem satisfactionis, vel ad quidquid huiusmodi, quod statum mutat. Et quod loquatur de merito de condigno patet: tum quia loquitur de merito condistincto ab impetratione orationis, quæ coincidit in viatoribus existentibus in gratia cum merito de congruo: tum quia dicit meritum unius non posse valere alteri ad statum aliquem consequendū, benè tamèn ad aliquid consequens, vel accessorium ad statum, quod solum verificari potest de merito de condigno, nam de congruo etiam potest unus alteri mereri mutationem status, videlicet, iustificationem, ut nos fatemur.

29 Sed in primis D. Thomas docet in prædicto loco meritum unius hominis non posse valere alteri ad statum iustificationis consequendum, & hoc solum est, quod in præssenti affirmamus. Et cum D. Thomas fundetur in eo, quod meritum innitur iustitiæ, idest, dignitati operis, non verò in liberalitate Dei, sicut oratio, & impetratio, consequenter ex prædicta D. Thomæ doctrina inferri non potest, meritum unius hominis dignificatum esse in ordine ad primam gratiam alterius. Undè tandèm inferimus, nèc potuisse esse dignificatum ex ordinatione Dei, quia talis ordinatio extrinseca est. Ex prædicto ergo testimonio non potest infirmum reddi nostrum fundamentum, immò omnes tenentur eum interpretari loquendo de merito condigno primæ gratiæ de facto, quia contra hoc etiam procedit paritas de merito condigno remissionis poenæ, vel satisfactionis condignæ pro illa: siquidem de facto homo in gratia existens potest alteri mereri de condigno remissionis

missionem poenæ, vel pro illo satisfacere condignè. Undè redditur disparitas distinguendo inter debitum culpæ, & debitum poenæ: debitum namque poenæ potest esse in iusto, qui cum merente in radice, quæ est charitas communicat, immò quandoque, qui iustior est, debitor est maioris poenæ, & sic reputatur vnus cum merente, proptereaque potest ei mereri de condigno remissionem poenæ, vel pro illa condignè satisfacere, sicut & eadem ratione potest ei de condigno mereri augmentum gratiæ, quod etiam est consequens ad statum.

30

Nec valet: quod hoc est ei mereri remissionem poenæ primo modo assignato à D. Thoma, nempe propter communicationem in charitate, cum tamèn D. Thomas alio modo asserat, ei posse mereri prædictam remissionem, nempe ex intentione facientis. Non inquam valet: namque propter communicationem in charitate potest dupliciter vnus alteri mereri remissionem poenæ. Vno modo titulo vniuersali communionis Sanctorum, qualiter omnibus Sanctis quilibet iustus prædictam remissionem meretur, & hic est primus modus assignatus à D. Thoma. Alio modo titulo speciali, nempe dirigendo opera, vt ei specialiter prosint, & hic est secundus modus: aliter posset iustus de condigno mereri remissionem poenæ existenti in peccato mortali. Et consequenter culpa non remissa, posset esse remissa poena, quod nec D. Thomas docet, siquidèm mereri alteri aliquid consequens ad statum, est mereri ei, qui iam habet statum. Immò D. Thomas expressè habet, quod secundo modo potest alteri mereri remissionem poenæ, in quantum illius opera quodam modo efficiuntur eorum, pro quibus fiunt, non autèm possunt effici eorum, pro quibus fiunt, nisi mediante charitatis vnione, vt per se patet. Actandèm hoc expressè docet D. Thomas in 4. distinct. 20. quæst. 1. art. 2. quæstiuncula 2. ad 1. vbi postquam docuerat, quod vnus alteri mereri non potest præmium essentialè, nisi meritum eius habeat efficaciam infinitam, quia præmium essentialè redditur secundum dispositionem hominis, & vnus non

non disponitur per actum alterius, loquendo de merito remissionis poenæ, sic subdit: sed poena temporalis debita pro peccato post culpæ remissionem, non taxatur secundum dispositionem eius, cui debetur, quia quandoque ille, qui est melior, habet maioris poenæ reatum, & ideo quantum ad poenæ diminutionem vnus alteri mereri potest, quia actus vnus efficitur alterius charitate mediante, per quam omnes vnum sumus in Christo.



FINIS.

I N D E X

RERVM NOTABILIVM.

QVÆ IN HAC QVINTA PARTE
CONTINENTVR.

F. Folium , N. numerum designat.

Accidens.

NON omne accidens est simpliciter imperfectius suo
subiecto. f. 139. n. 9.

Quando accidens dimanat ex principijs subiec-
ti, tunc est illo imperfectius. ibi.

Accidens supernaturale solum comparativè ad substan-
tiam Divinam, dicit perfectionem secundum quid. f. 151. n. 34.

Ut aliquid debito modo se habeat ad omnia, quæ sunt ex-
tra ipsum, non perficitur nisi medijs accidentibus super addi-
tis essentia. f. 153. n. 36.

Accidens nunquam dat esse simpliciter, sed ipsum sup-
ponit, dat tamèn esse bonum simpliciter. ibi.

AMOR.

Amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus.
f. 199. n. 16.

Amor extrinsecus sumptus solum præscindit ab existentia de
præsenti, vel defuturo. ibi n. 17.

BONVM.

Semel cogitatum suapte natura movet voluntatem, ad
sui prosecutionem. f. 87. n. 38.

Secundum bonitatem substantialem dicitur aliquid bo-
num

Index rerum

num secundum quid, secundum verò bonitatem accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter. f. 153. n. 36.

Habitus sufficiens ad amandum bonum, sufficiens est etiam ad detestandum malum ei oppositum. f. 239. n. 13.

CAVSSA.

Inter causam, & effectum non potest non distinctio realis intervenire. f. 193. n. 10.

Causa materialis, & efficiens coincidere non possunt in eodem respectu eiusdem effectus. ibi.

Semper oportet, quod causa potior sit effectui. f. 194. n. 11.

Ad causam instrumentalem alicuius effectus non requiritur, quod effectus in ea formaliter contineatur. f. 216. n. 46.

Ut aliquid sit causa principalis alicuius effectus, oportet nedum ei assimilari effectum, verum, & ei assimilari exi propriæ actionis. f. 218. n. 48.

Causa exemplaris, quæ inter principales computatur est ea, quæ ex natura sua, seu per se est exemplar effectus. ibi.

Causa efficiens etiam in subiecto capaci non connectitur infalibiliter cum suo actu, sicut causa formalis. f. 253. n. 19.

CHARITAS.

Non semper est in suo actu. f. 170. n. 15.

Charitas perficit animam in ordine ad obiectum diligibile. ibi.

Charitas dicitur forma iustificans, quatenus exprimit ipsam iustificationem. f. 177. n. 24.

Charitas nunquam est informis. f. 182. n. 34.

De facto gratia ordine naturæ præcedit habitum charitatis, sicut radix proprietatem. f. 191. n. 9.

Unus habitus charitatis non potest producere alium habitum eiusdem speciei. f. 192. n. 9.

Habitus charitatis per se supponitur infusus ad proprios actus eliciendos. f. 203. n. 26.

Habitus charitatis nedum requiritur ad melius esse, sed etiam dat ipsum simpliciter posse operari. ibi.

Charitas nec de potentia Dei absoluta est componibilis cum peccato mortali. f. 238. n. 9.

CHAS.

Notabilium.

CHRISTVS.

Vt homo non est causa physica principalis gratiæ, sed solum instrumentalis. f. 207. n. 33. & sequentibus.

Christus, vt homo non habet aliam excellentiam supra purum hominem, nisi humanitatem illius esse coniunctam diuinitati. f. 209. n. 34.

Christus vt caput fidelium in eis causat principaliter gratiam, sed moraliter, & non physice. f. 217. n. 47.

CVLPA.

Cui possibilis est culpa, possibilis est etiam punizio pro culpa. f. 44. n. 19.

Non potest intelligi remissio culpæ, si non adsit infusio gratiæ. f. 328. n. 67.

DEVS

Naturas ad proprios motus naturales movet Deus immediate per solum concursum generalem. f. 90. n. 42.

Pro singulis operibus bonis tenemur gratias Deo agere. f. 97. n. 55.

Opus, quod non fit in nomine Dei non disponit ad gratiam. f. 100. n. 62.

In Deo non admittitur amor purè affectibus. f. 112. n. 12.

Deus magis suam omnipotentiam manifestat in effectu formali gratiæ. f. 146. n. 26.

Solius Dei est proprium de facto iustificare, & remittere peccatum. f. 187. n. 3.

Coniunctio peccati cum gratia non potest fieri à Deo. f. 243. n. 16.

Deus à nullo obiecto creato potest necessitari simpliciter, benè tamèn ex suppositione. f. 257. n. 34.

Deus non potest impedire effectum formalem formæ in subiecto capaci. f. 261. n. 42.

Deus non potest cedere iuri suo. f. 293. n. 5.

Precissa intrinseca mutatione creaturarum non potest ex parte Dei intelligi defectibilitas proprii actus liberi. f. 296. n.

Index rerum

Omnia existentia Deus amat ibi. n. 13.

Amor Dei est infundens, & creans bonitatē in rebus ibi.

DONVM TIMORIS.

Obiectum primum, quod doni timoris est aliquid malum. f. 36. n. 2. & sequentibus.

Tale malum non est malum culpæ, vel pœnæ propter culpam. f. 41. n. 13.

Timor non versatur circa malum alienum, sed circa malum proprium. f. 44. n. 20.

Tale ergo malum est malū defectus naturalis. f. 49. n. 22.

ENS.

Aliquid dicitur absolutē ens propter suum esse substantiale, sed propter accidentale non dicitur esse absolutē, sed tale, & secundum quid. f. 153. n. 36.

Esse morale formaliter, solum convenit operationibus f. 183. n. 36.

Esse morale, & physicum identificantur. ibi.

GRATIA.

Gratia est forma supernaturalis entitativè &, quo ad substantiam. f. 105. n. 1.

Estque participatio divinæ naturæ nedum moralis, sed etiam physica. f. 106. n. 2.

Estque participatio physica formalis, & nedum virtualis. f. 112. n. 12.

Videre Deum, ipsumque amare proūt in se, sunt operationes propriæ, & connaturales gratiæ. f. 113. n. 14. & sequent.

Gratiam sequitur inclinatio in proprium bonum divinæ naturæ. f. 116. n. 18.

Divina natura transcendentaliter sumpta non est participabilis à gratia. f. 121. n. 26.

Potentia executiva Dei secundum conceptum formalem participatur à gratia. f. 128. n. 39.

Gratia est simpliciter perfectior anima. f. 135. & sequent.

Exceditque totam facultatem naturæ. f. 138. n. 7.

Notabilium.

Totus ordo nature ordinatur ad gratiam, vt ad finem, cuius gratia. f. 146. n. 23.

Gratia ex natura sua, seu ab intrinseco est æterna. f. 158. n. 44.

Distinguiturque realiter à charitate. f. 161. n. 2. & sequent.

Gratia est in essentia anime tanquã in subiecto. f. 173. n. 19.

Posita gratia quantum vis intentia potest Deus aliam intentionem producere vsque in infinitum. f. 224. n. 55.

Ad producendum principaliter gratiam requiritur virtus infinita. f. 226. n. 59.

Gratia essentialiter habet remittere peccatum. f. 246. n. 21.

INFINITAS.

Sicut finitas est modus perfectionis creaturæ, ita infinitas est modus perfectionis in creaturæ. f. 120. n. 25.

Abstrahit ab infinitate transcendentali, & formali. f. 122. n. 28.

INFIDELIS.

Potest aliquem actum bonum facere in eo, quod non refert in finem infidelitatis. f. 77. n. 20.

Vt infidelis peccet non sufficit esse infidelem, sed operari, vt infidelem. f. 79. n. 23.

Omnis infideliter vivens, vehementer peccat. f. 8. n. 25.

Si paganus ad honorem suorum Virginitatem seruet, hoc ipso, peccat. f. 81. n. 26.

IUSTIFICATIO.

Non aliam præ requirit voluntatem ex parte Dei præter voluntatem infundendi gratiam. f. 233. n. 8.

Remissio peccati per condonationem extrinsecam non est propriè, & formaliter iustificatio. f. 369. n. 4.

Iustificatio propriè dicta est idem ac facere iustitiam. ibi.

Iustificatio passiva accepta importat motum ad iustitiam. f. 370. n. 6.

Iustificatio sortitur nomen à termino ad quem ibi. n. 7.

Solus motus, qui est ab esse iniustitiæ, ad esse iustitiæ est propriè iustificatio. ibi.

Solus dicitur iustificatio per quam removetur peccatum, vt in iustitia est. f. 371. n. 8.

Nec

Index rerum

Nec actus charitatis est propriè, & formaliter iustificatio. f. 372. n. 10.

Inter ea, quæ ad iustificationem requiruntur, primum ordine naturæ est infusio gratiæ. f. 373. n. 12.

Iustificatio vera dicitur secundum quod homo iustus apud Deum ibi. n. 13.

Iustificatio importat rectitudinem generalem hominis. f. 376. n. 2.

Essentialiter considerata solum est gratia, integraliter verò coalescit etiam ex alijs virtutibus. f. 377. n. 22.

Iustificatio cuilibet peccato immediatè, & directè opposita est. f. 380. n. 27.

MERITUM

Ad meritum de condigno ex parte Dei requiritur ordinatio operis ad præmium. f. 394. n. 2.

Meritum supponit apud quem meretur debitum, & obligationem conferendi præmium. f. 395. n. 3.

Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum vellit esse merita, quæ sunt bona sua. ibi n. 4.

Deus dum coronat merita nostra, coronat bona sua. ibi.

Ordinatio ex acta ad meritum de facto est signata: nempe pactum, promissio, vel conventio. f. 408. n. 28. & sequent.

Sufficit tamèn absolutè, quod sit implicita, & exercita. f. 40. n. 31.

Posse Deum velle conferre gratiam, ut principium meriti absque promissione signata, est certissimum. f. 413. n. 34.

Non tamèn ad meritum de condigno apud Deum sufficit voluntas cõferendi gratiam, ut principium operis. f. 418. n. 42.

Gratiæ gratis datæ non cadunt sub merito de condigno, sed solum de congruo. f. 422. n. 48.

Ad condignitatem ex actam in gratia ad meritum condignum vitæ æternæ non requiritur æqualitas arithmetica meriti cum vita æterna, sed solum proportionalis. f. 428. n. 6.

Condignitas meriti est operi intrinseca. f. 433. n. 12.

Notabilium.

Recte componitur in Christo impeccabilitas cum merito in adimplectione præcepti de subeunda morte. f. 438. n. 3.

NATURA HUMANA.

Dùm natura humana non intelligitur in supposito peccabili, non potest intelligi principium, quo peccati. f. 43. n. 18.

Per ordinem ad solam naturam humanam non potest dici peccatum positivè possibile. f. 44. n. 18.

Natura humana per peccatum non est totaliter corrupta. f. 67. n. 6.

OFFENSA.

Offensa non remittitur aliter, nisi per hoc, quod animus offensus peccatur offendenti. f. 328. n. 67.

OMNIPOTENTIA

Quidquid est repugnans alicui attributo divino est repugnans divinæ omnipotentia. f. 248. n. 22.

Divina omnipotentia non potest concurrere ad aliquid nisi ex ordinatione divinæ sapientia. ibi.

Nec potest omnipotentia illud exequi, nisi ex inclinatione divinæ bonitatis. ibi.

OPERATIO

Quæ est propria, & connaturalis alicuius naturæ non potest esse propria, & connaturalis, nisi habenti formaliter illam naturam. f. 113. n. 14.

Ad perfectius esse consequuntur perfectiores operationes. f. 145. n. 19.

PECCATUM

Sic enim privat debita commensuratione rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur. f. 73. n. 13.

In compatibile est cum gratia etiam de potentia Dei absoluta. f. 300. n. 3. & sequentibus.

Peccatum originale est radix, & seminarium omnium scelerum. f. 234. n. 9.

Non potest per peccatum impediri effectus gratiæ, quia impediatur ipsa gratia. f. 255. n. 32.

Index rerum

Peccatum non potest remitti per solam condonationem extrinsecam. f. 291. n. 3.

Peccatum non imputari homini, ex divina dilectione procedit. ibi.

Secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis paccatur. f. 328. n. 67.

Obiective, & essentialiter idem est peccatum esse de ordinatum à lege ac esse aversum à Deo.

PRUDENTIA

Sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. f. 10. n. 16.

Prudentia est consiliativa, iudicativa, & præceptiva eorum, quæ sunt ad finem. f. 11. n. 17.

Non potest virtus moralis sine prudentia haberi. ibi.

SANCTVS

Sancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quam de virtutibus, quas habent. f. 27. n. 40.

Omnis, qui habet spem hanc in Deo, sanctificat se. f. 197. n. 15.

VIRTVS

Acquisita à charitate disiuncta non habet perfectam rationem virtuti. f. 2. n. 1.

Potest intrinsece in triplici statu considerari: scilicet in statu imperfecto, ut in incipientibus, & in statu perfecto, ut in proficientibus, & hæroico. ibi.

Prædictæ virtutes in statu perfecto sunt infalibilliter connexæ. f. 6. n. 8.

Nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi. f. 16. n. 10.

Virtus moralis ad minus in esse perfecto non destruitur per cessationem ab actu, sed per actum contrarium. ibi. n. 24.

Virtus dicitur in ordine ad aliquam naturam præ existentem. f. 163. n. 4.

VITA

Vita moralis supernaturalis solum in gratia consistit, secundus vero moralis, ut abstrahit à naturali, & supernaturali. f. 72. n. 13.

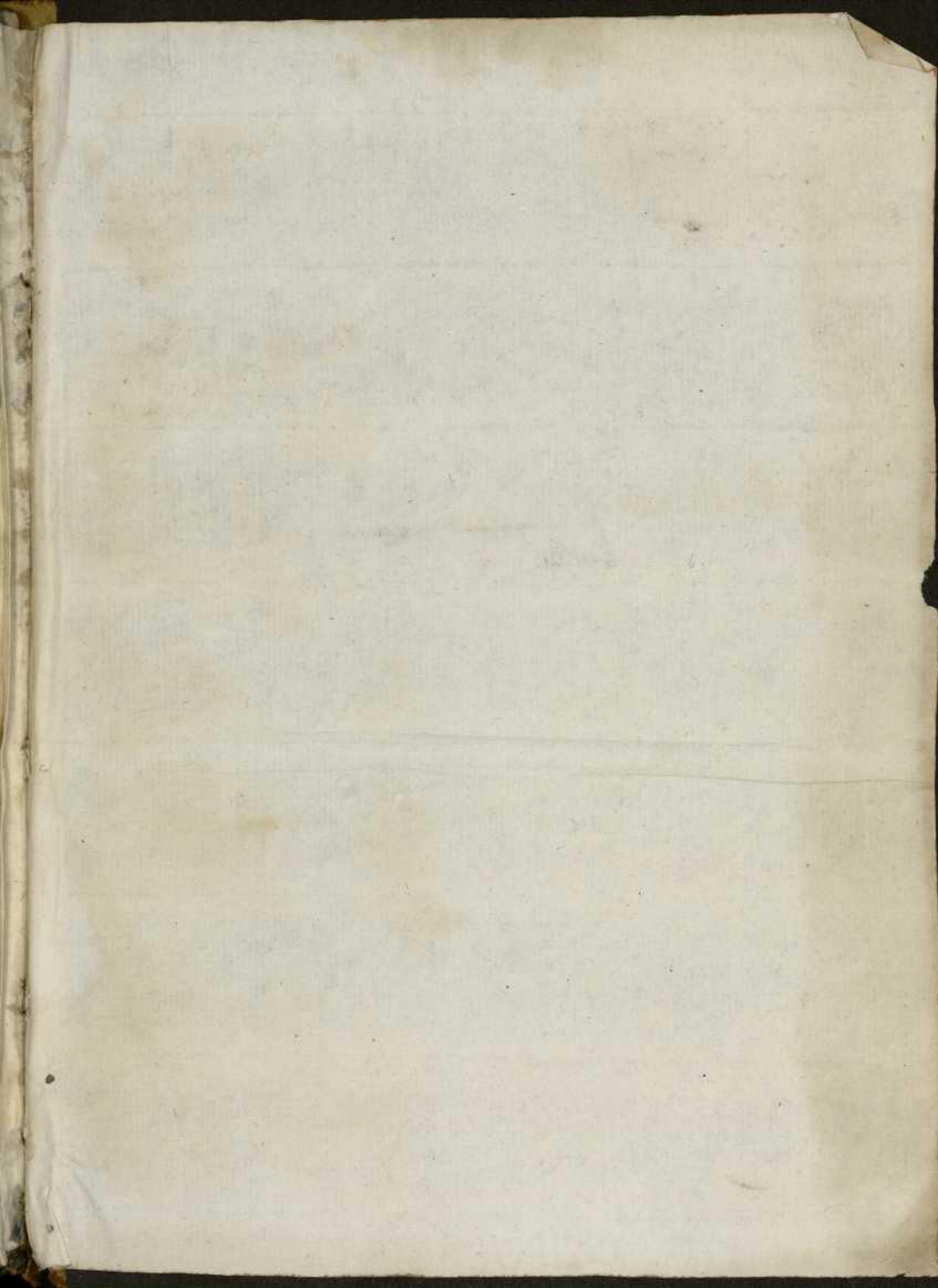
VOLUNTAS

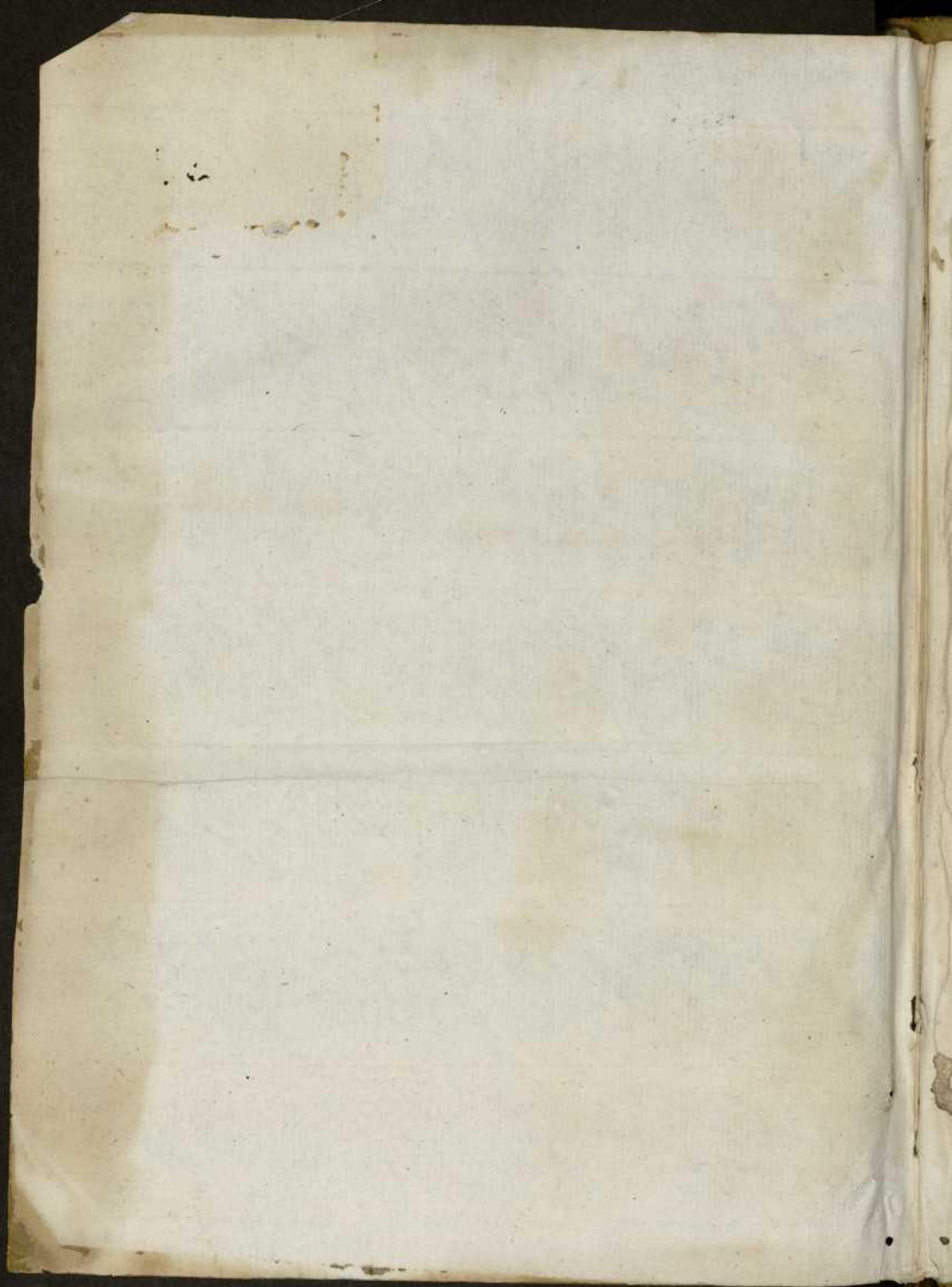
Non potest dari peccatum in voluntate, quin detur error ex parte intellectus. f. 16. n. 23.

Innitium bonæ voluntatis est donum Spiritus Sancti. f. 66. n. 3.

Voluntas est indifferens ad bonum, & malum, sed non æque primario. f. 103. n. 67.

LAVS DEO.



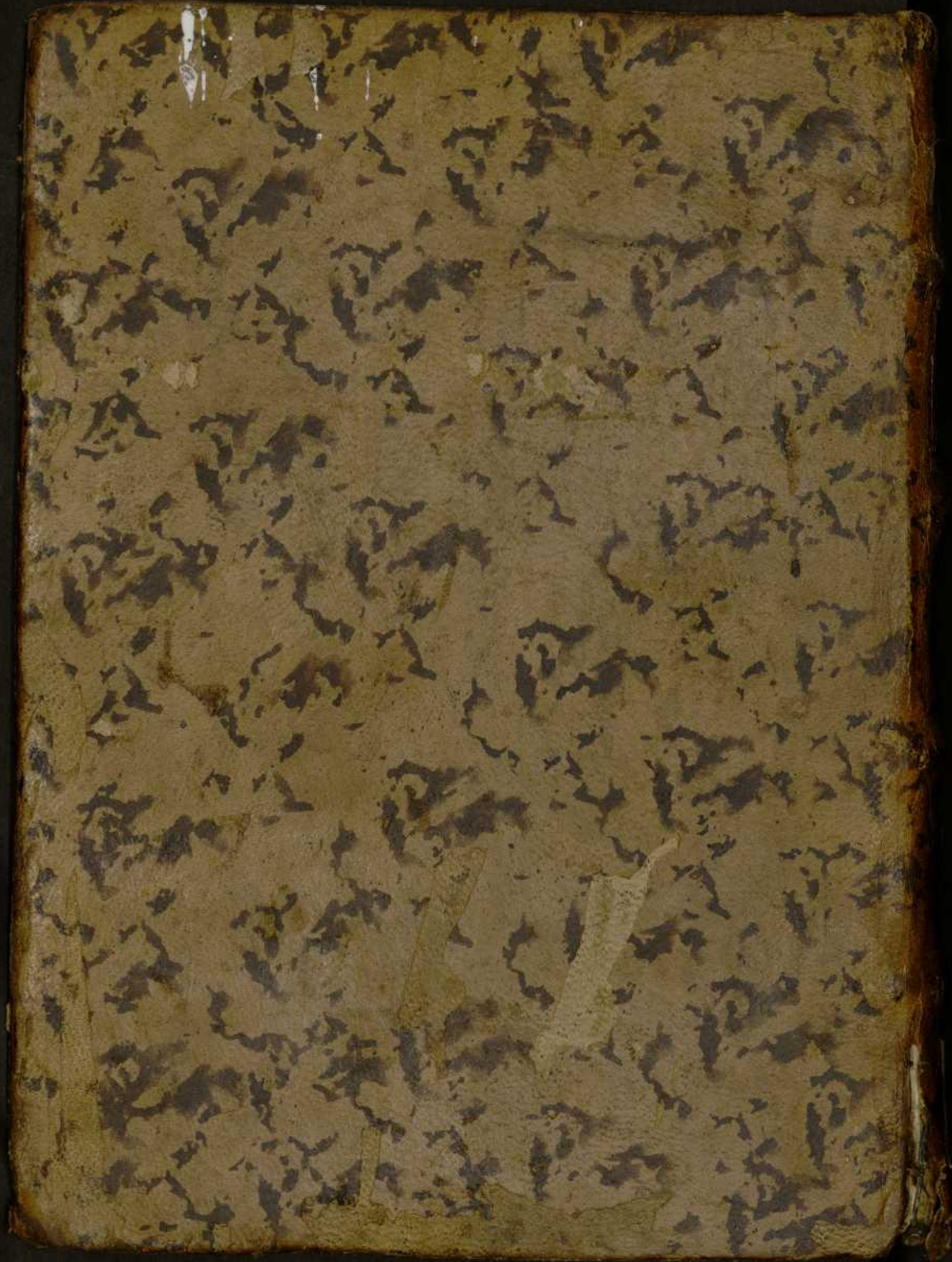


ESTANTE 2.^o

Tabla 8.^a

N.^o 22

14



43
390

CARRASCO
DUBIA
THEOLOG.

1.412